



Revista de Investigación del
Departamento de Humanidades y
Ciencias Sociales

E-ISSN: 2250-8139

rihumsoeditor@unlam.edu.ar

Universidad Nacional de La Matanza
Argentina

Rosanovich, Damián Jorge

Revolución y reforma en la filosofía política de Hegel

Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, núm. 8,
noviembre, 2015, pp. 25-53
Universidad Nacional de La Matanza

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=581968940002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Temas de reflexión y debate

Revolución y reforma en la filosofía política de Hegel

Damián Jorge Rosanovich¹
Universidad de Buenos Aires
CONICET

Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RiHumSo y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos

Damián Jorge Rosanovich “Revolución y reforma en la filosofía política de Hegel” Vol 1, n° 8, año 4, Noviembre de 2015, pp. 25-53. ISSN 2250-8139

Recibido: 13/03/2015

Aceptado: 19/06/2015

RESUMEN:

El propósito de este trabajo radica en clarificar la interpretación hegeliana de los conceptos de “revolución” y “reforma”, en especial, en su relación con su teoría política y su interpretación de la realidad alemana de su tiempo. Para ello, nos concentraremos en (a) su interpretación de la Revolución Francesa (b) su lectura de Napoleón como gran profesor de derecho público.

Palabras-clave: revolución – reforma – derecho - Napoleón

ABSTRACT:

This paper aims to clarify the Hegelian interpretation of “revolution” and “reform” concepts, according to his political theory and analysis of the German reality of his time. To do this, we focus on (a) Hegel's view on the French Revolution and (b) understanding of Napoleon as a great teacher of public law.

Key-Words: revolution – reform – law - Napoleon

¹ Licenciado en Filosofía (UBA), ayudante de 1º categoría en “Teoría Política y Social II”, Carrera de Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral de CONICET.

"El pueblo más agudo de Europa se dejó seducir por los engaños más groseros"

G. W. F. Hegel

El 29 de agosto de 1807 Hegel escribe una carta a su amigo Friedrich Niethammer, en la cual manifiesta su expectativa respecto a las consecuencias inmediatas que habrían de seguirse tanto de la recientemente constituida Confederación del Rin, bajo cuya zona de influencia Napoleón habría de ejercer inminente su protectorado, como de las eventuales -aunque para numerosos contemporáneos, más bien *amenazantes*- aspiraciones francesas de expandir su territorio aún más allá de los límites fijados por el Acta del Rin, firmada el 12 de julio de 1807. En esta misiva, Hegel (1952) comenta:

Todo el mundo aguarda aquí la inminente organización que habrá de establecerse, conforme a la cual el país será dividido en prefecturas, hecho que he anunciado en mi diario. Por lo demás, se habla de una gran reunión de los Estados del Imperio. Sin duda, la decisión principal vendrá de París. La multitud de los pequeños príncipes que están en el norte de Alemania hará necesario un vínculo más fuerte. Los profesores alemanes de derecho público no han omitido escribir una buena cantidad de textos acerca del concepto de soberanía y sobre el sentido del Acta de la Confederación. [Sin embargo] el gran profesor de derecho público está en París (p. 185).²

Sin lugar a dudas, Hegel no se muestra sorprendido por un conjunto de acontecimientos que escapen a la atención de sus contemporáneos. A partir de la Campaña de Italia de 1796-1797, Napoleón comienza a tener un gran protagonismo en epistolarios, ensayos, textos literarios y filosóficos publicados al este del Rin. No debería ser llamativo para el lector de las publicaciones alemanas de la época encontrarse con referencias al Golpe de Estado del 18 Brumario, al Código Napoleónico o, naturalmente, a la Batalla de Jena de 1806. Estas referencias pueden encontrarse directa e indirectamente en escritos de Novalis, Johann W. Goethe, los hermanos Friedrich y August Schlegel, Friedrich W. J. Schelling, Johann G. Fichte, Joseph von Görres, Karl L. von Haller, Friedrich Hölderlin o, finalmente, Hegel.³ El objetivo de este trabajo radica en dilucidar cuáles son los aspectos de la política del Emperador francés que Hegel considera relevantes para introducir en las reflexiones en torno a las cuestiones centrales atinentes a su pensamiento político, aunque también, paralelamente, a la actualidad política, ante todo, de Prusia, pero también de

² Entre marzo de 1807 y noviembre de 1808 Hegel fue redactor de la *Bamberger Zeitung*, diario al cual se refiere en la carta. A excepción de que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

³ Una importante antología de textos puede encontrarse en Kleßmann (1976) y Garber (1976).

los Estados alemanes. En este sentido, básicamente, habremos de organizar nuestro análisis en torno a la idea de la reforma política que Hegel presenta en no pocos textos, conforme a las siguientes cuestiones fundamentales, cuya pertinencia es ineludible a los fines de estudiar esta temática. En primer lugar (I), buscaremos reflexionar acerca de ciertos aspectos de la confrontación de Hegel con la Revolución Francesa, entendida como acontecimiento excluyente en torno al cual el filósofo de Stuttgart articula muchas de sus ideas políticas. En segundo lugar (II), nos referiremos puntualmente a aquello que Hegel aprecia del “gran profesor de derecho público”. Por último (III), a modo de conclusión, retomaremos las ideas más relevantes de nuestra exposición.

I.

La relación entre Hegel y la Revolución Francesa ha suscitado una numerosa cantidad de intervenciones por parte de distintos comentaristas, tanto en la época de Hegel como a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.⁴ Como acertadamente ha señalado C. Cesa (1976, p. 80), quienquiera señalar que la Revolución Francesa fue un acontecimiento extraordinario en la formación intelectual de Hegel, el cual lo habría interpelado directamente, obligándolo a asumir una posición frente a los sucesos iniciados en 1789, o bien cae en afirmar una obviedad válida para toda una generación de intelectuales alemanes, o bien no dice nada específico que contribuya a echar luz sobre las ideas filosóficas que se estudien,⁵ dado que, como veremos, del

⁴ Entre los trabajos relevantes se encuentran los textos de Ritter (1979), Habermas (1963), Suter (1964), Racinaro (1972), Cesa (1976), Weil (1976), Duso (1979), Planty-Bonjour (1993), Salvucci (1993), Losurdo (1997), Pöggeler (2000) y Comay (2011).

⁵ La relación de Hegel con la Revolución Francesa ya encuentra resonancias entre sus contemporáneos, puesto que a este fenómeno están asociados: (a) la ocupación francesa en Alemania, (b) los intentos de Napoleón por alcanzar una *monarquía universal*, (c) la posición de Hegel frente a la monarquía prusiana (en especial, luego de la sanción de los Decretos de Karlsbad, en 1819). Entre la fecha de publicación de los *Grundlinien...* y 1841 el texto en cuestión recibió varios comentarios, entre los cuales cabe destacar las notas críticas de K. E. Schubarth, K. A. Varnhagen von Ense y F. W. Carové, antiguo discípulo de Hegel. No obstante, no fue sino el texto de Haym (1857) el escrito que situó ideológicamente a Hegel como un pensador conservador y antirrevolucionario. Este texto fue decisivo por el registro de sus acusaciones y por su circulación. Aquí, Hegel es caracterizado como “el dictador filosófico de Alemania”, “...la morada filosófica del espíritu de la restauración prusiana” o “...la justificación científica del sistema policíaco de Karlsbad y de la persecución política”. Si bien este libro fue discutido por Rosenkranz (1858), el primer gran biógrafo de Hegel, el texto que retoma este debate sobre la posición de la filosofía política de Hegel, el cual, por su parte, será el punto de partida para los intercambios con J. Habermas u O. Pöggeler, es el citado artículo de J. Ritter, originalmente de 1956. Algunas de las críticas al tratado hegeliano, aparecidas entre 1821 y 1840, se encuentran en Riedel (1975). Sobre la recepción del mencionado escrito en estos años, véase Lucas (1986, pp. 175-219).

señalamiento de la relevancia de este hecho no se desprende ninguna posición uniforme frente al mismo.

Como ha afirmado D. Losurdo (1997, pp. 161 y ss.), Hegel tiene al menos dos tipos de consideraciones distintas en relación con los fenómenos sucedidos a partir de 1789 en Francia. Por una parte, existiría una perspectiva desde el despliegue del Espíritu Absoluto, presentada, ante todo, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, en las cuales el acontecimiento en cuestión sería pensado, básicamente, al interior de la logicidad propia del devenir de la idea de libertad en la modernidad, en particular, en el mundo germánico (1986, vol. XII, iv, 3, 3).⁶ En segundo lugar, aún sin perder de vista el horizonte histórico de referencia, Hegel ofrecería una consideración, por así decir, *analítica* acerca de los sucesos iniciados con la Toma de la Bastilla, y las consecuencias concomitantes para la política de Europa.⁷ En este sentido, es posible encontrar distintas referencias históricas de Hegel a la Revolución, desde 1789 hasta la caída definitiva de Napoleón, pasando por el período jacobino, el golpe de Estado del 18 Brumario, o la sanción del Código Civil de 1804.

Ahora bien, aún cuando es posible encontrar una importancia relativa en las reflexiones vinculadas a cada uno de estos momentos, no son sino las referencias al período del terror de la Revolución las que mayor relevancia conceptual presentan para Hegel, dado que él se sirve de ellas en el contexto de la exposición de nociones centrales de su teoría política. Así, Hegel reflexiona sobre los acontecimientos de 1789 en la exposición de la noción de voluntad en su *Filosofía del Derecho* (1821/1986, §§ 5 a 8).⁸ Intentando superar la dicotomía entre la voluntad opuesta a la inteligencia, entendidas como dos facultades discretamente diferenciables; y el binomio presupuesto en la concepción de la acción dividida entre un componente teórico y un componente práctico-ejecutivo, Hegel escinde al interior de la voluntad tres momentos, cada uno de los cuales, articuladamente, constituye la voluntad entendida como

⁶ En lo referido a las citas de Hegel, señalamos el año de la primera publicación del texto en los casos en los cuales ésta es reconocible, mientras que se mencionan los tomos de las obras completas en los casos de los manuscritos de las clases, los cuales fueron publicados de manera póstuma.

⁷ A partir de 1789, en Alemania aparece un importante número de juicios destinados a analizar los alcances de los eventos revolucionarios, en particular, (a) en lo referido a su especificidad francesa, entendiendo por esto una hermeneusis de la Revolución a partir de condiciones intrínsecas hallables en el Antiguo Régimen, y en la historia social y política de Francia del siglo XVIII, y (b) aquellas interpretaciones que, sin dejar de ponderar este fenómeno desde la propia historia contemporánea de Francia, entienden que la Revolución debe comprenderse como un fenómeno europeo, cuya eclosión geográfica habría sido secundaria. En este sentido, ésta habría tenido lugar en Francia en virtud del desarrollo de las fuerzas sociales convergentes, pero claramente, tanto la génesis como las consecuencias, en principio, imposibles de mensurar, pertenecerían a Europa, y en especial, a Alemania. Sobre las interpretaciones de Goethe, Schiller, F. Schlegel, Novalis, Fichte *et alii* véase Comay (2011, pp. 19 y ss.).

⁸ Sobre el caso de la Revolución Francesa en este contexto, véase Vieweg (2012, pp. 57-67).

realización del espíritu. La apelación a esta noción no es arbitraria, sino que se encuentra previamente explicada, en su génesis y en su alcance (1821/1986):

El terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, la cual es *libre*, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación. El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza (§ 4).

Antes de pensar en la *voluntad subjetiva* constituida en su exteriorización como una acción moral (1821/1986, § 113), Hegel se refiere a un momento lógicamente precedente, a saber, la voluntad entendida como condición de posibilidad, y a la vez, como realización efectiva de aquello que auténticamente universal y verdadero, se expresa como espíritu en el *derecho*. De esta manera, Hegel se referirá a este “desarrollo [*Entwicklung*]” en la articulación interna de sus momentos. La voluntad contiene así (a) un momento de “pura indeterminación [*reine Unbestimmtheit*]”, (b) la instancia de la “diferenciación [*Unterscheidung*]”, y (c) la reconducción de estos dos momentos unilaterales en sí a la concretización de los mismos: la “individualidad [*Einzelheit*]”. Para Hegel este último momento constituye la superación e integración de los precedentes, motivo por cual considera menos como erróneos que como parciales o unilaterales aquellos modos de entender la “voluntad” que no alcanzan el momento de la individualidad.

De esta manera, la primera instancia es identificada con la indeterminación y la ilimitación de todo contenido, más allá de su procedencia. Para Hegel, este primer momento contiene “la infinitud ilimitada de la *absoluta abstracción* o universalidad, el *pensar puro de sí mismo*” (Hegel 1821/1986, § 5). Aquí se homologa esta primera instancia de la voluntad con la idea de una “huida ante todo contenido”, y con la “libertad negativa”, “libertad del entendimiento” o “libertad del vacío”. Es en este contexto en el cual aparecen, como ejemplos, las referencias al fanatismo de la pura contemplación de la religión hindú y al período del terror la Revolución Francesa. Es interesante destacar que, en la Observación al parágrafo, Hegel comenta este primer momento de la voluntad a través de sintagmas asociados a la idea de devastación (“destrucción de todo orden social existente”, “aniquilación”). Sin embargo, es preciso notar que este momento constituye una parte de la logicidad propia de la voluntad, y tan sólo en su abstracción respecto de las otras dos instancias puede ser interpretado en su carácter netamente “destructivo”. Con todo, lo que de *destructivo* tiene esta

instancia lo tiene de necesario, ya que Hegel no establece aquí un juicio de valor negativo en su consideración de este momento de la voluntad, sino que se limita a exponer de qué manera éste debe ser superado a través de las instancias subsiguientes.

En segundo lugar, el *yo* produce el pasaje de la indeterminación a la *diferenciación*, poniendo “una determinación en la forma de un contenido y un objeto”. Hegel se refiere también a esta instancia como “momento absoluto de la finitud o *particularización [Besonderung]* del *yo*”. De igual modo que en la primera instancia, la procedencia del contenido de aquello que es particularizado es ajena a este movimiento de la voluntad, dado que su valor es eminentemente lógico. Este segundo momento de la voluntad constituye la “superación [*aufheben*]” de la “primera negatividad abstracta”, tal como había sido llamada. No obstante, para Hegel es importante destacar dos aspectos fundamentales de este movimiento. Por una parte, esta particularización tiene un carácter *interno*, puesto que no procede de algo extraño al primer momento, sino que esta superación ya está incluida en aquél. Esta inclusión no es arbitraria o *ex post*, sino que se explica a través de la determinación que lleva a cabo la voluntad a partir del primer momento. Hegel señala: “Por ser la abstracción de toda determinación, no existe él mismo [este momento] *sin* determinación. Ser abstracto y unilateral constituye su determinación, su carencia [*Mangelhaftigkeit*] y su finitud” (1821/1986, § 6 Obs.).

La auténtica verdad de estos dos primeros momentos de la voluntad se presenta en la unidad [*Einheit*] de los mismos. En efecto, la voluntad no es sino la superación de los dos momentos presupuestos en la realización de la *individualidad*. Como señala Hegel (1821/1986):

Ella es la autodeterminación del *yo* de ponerse en sí como lo negativo de sí mismo, es decir, de ponerse como determinado, limitado, y al mismo tiempo permanecer consigo [*bei sich*], o sea, en su identidad consigo [*mit sich*] y universalidad; y en la determinación, unirse consigo misma (§ 7).

La autoconciencia tiene la capacidad de inteligir los momentos constituyentes de la voluntad por separado, pero es sólo en la *individualidad* en donde encuentra su verdad. En sentido estricto, la *individualidad* no puede coincidir con un contenido inmediato de la experiencia tomado al azar, puesto que, a diferencia del átomo hallable en la mera *empíria*, la mediación de sí misma ostenta el linaje universal que la precede y, en consecuencia, que la fundamenta. La voluntad, entendida de esta manera, es el resultado del reconocimiento de la deducción consecuente que se sigue

30

de inteligir lo auténticamente universal como la unión de la finitud y la infinitud y no como dos parcialidades contrapuestas entre sí que no pueden ser superadas. De esta manera, la exposición de estos *momentos* de la voluntad demuestran sólo la complejidad interna de esta noción, pero, de igual modo, exponen el hecho de que la voluntad es sólo una, mientras que sus *momentos* internos muestran la densidad constituyente que da cuenta de sí misma.

Ahora bien, la cuestión a evaluar es por qué Hegel se refiere, en el contexto del primer momento de la voluntad, a la Revolución Francesa. Dirigiéndose al primero de los momentos expuestos, especifica (1821/1986):

Más concretamente aparece esta forma en el fanatismo activo de la vida política y religiosa. A ella corresponde, por ejemplo, el período del terror de la Revolución Francesa, en el que se debía eliminar [aufheben] toda diferencia de talento o autoridad. Esa época se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto sin divisiones [Gliederung]. Donde aparecen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso también el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había creado, dado que para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad (§ 5).⁹

La pregunta es, pues, ¿qué quiere decir terror (*Schrecken*)?¹⁰ Este momento de la voluntad se encuentra, ante todo, no mediado, por lo cual sólo puede ser entendido como parcial, como una instancia unilateral. La idea conforme a la cual la voluntad puede expresarse a través de esta libertad del vacío conduce, para Hegel, a una consecuencia que se articula en dos partes. Ante todo, esta concepción se presenta como abstracta, pero no en cuanto a su simplicidad o ausencia de cualidades. Este rasgo no significa que la voluntad realice ideas cuya síntesis exprese una simplicidad respecto de la práctica. Por el contrario, este carácter denota, más bien, la desarticulación entre estas nociones (*v. g.* la idea de *igualdad* y su más estricta

⁹ A pesar de que Hegel no cita el escrito de E. Burke *Reflections on the Revolution in France*, traducido por Gentz en 1793, J.-F. Suter (1964) ha intentado argumentar a favor de una presunta relación oblicua que Hegel tendría con este texto.

¹⁰ La investigación de P. Gueniffey utiliza esta noción con distintas inflexiones, para dar cuenta del nexo entre terror y violencia a los fines de alcanzar objetivos políticos concretos, en especial, en la guerra civil posterior a los eventos de 1789. La definición de su punto de partida es claramente diferente a la que presupone Hegel: “El terror puede ser definido como una estrategia de movilización de un *quantum* de violencia cuya intensidad puede variar desde la simple amenaza de violencia hasta su desencadenamiento ciego, con la intención explícita de provocar el grado de miedo juzgado como necesario para la realización de objetivos políticos en los cuales los terroristas estiman que éstos no pueden ser alcanzados sin violencia o a través de los medios legales disponibles”, Gueniffey (2000, p. 26).

procedencia histórica y conceptual).¹¹ Esta sustracción de la noción del conjunto de relaciones en el cual esta idea se halla inmersa implica, por otra parte, que todo intento por reinscribir este concepto al interior de un complejo relacional de otras nociones deba ser desacreditado en virtud de la presunta contaminación de su propia naturaleza, la cual, en lo fundamental, radica en su inmediación y en su condición de existencia separada de los nexos históricos y conceptuales de los cuales procede.

En otro contexto, en la *Fenomenología del Espíritu*, sin hacer una presentación articulada de los momentos internos de la voluntad, Hegel se refiere a esta libertad como la “furia del desaparecer [*Furie des Verschwindens*]” o libertad abstracta, la cual se realiza con total ausencia de límites: “Esta sustancia indivisa de la libertad absoluta asciende al trono del mundo [*Thron der Welt*] sin que poder alguno pueda oponerle resistencia” (1807/1986, p. 433).¹² El terror no se vincula con un fenómeno psicológico o con un hecho social, sino con la ausencia de orden que implica la realización de uno de los momentos de la voluntad, considerado separadamente respecto de su negación y su superación. El período de terror de la Revolución, allende los abyertos acontecimientos que contuvo, fundamentalmente es caracterizado como un tiempo en el cual, vanamente, los hombres intentaron llevar a cabo un ideal que *ex hypothesi* no podía tener asidero alguno en la experiencia, ya que ésta presupone su autoeliminación. La consecuencia de esto no es que el vínculo entre estos dos elementos no pueda ser armonioso, sino que el *contacto* entre estos términos “extremos” es, por principio, imposible, ya que toda mediación culmina con la destrucción de al menos uno de ellos. En la práctica, argumenta Hegel, “la facción [*Faktion*] triunfante se llama gobierno”. Posteriormente, le cabe a esta lógica su inminente perecer, puesto que la facción, en su carácter *parcial*, habrá de ser aniquilada por no expresar la voluntad universal. La revolución, en tanto insista obstinadamente en esta falsa absolutez, no podrá superar este círculo entre facciones.

Otros de los debates en los cuales Hegel se encuentra en torno a la Revolución Francesa radica en su vínculo con la Reforma (protestante), polémica que se sitúa en conexión con la discusión sobre Napoleón. Como muchos de sus contemporáneos,

¹¹ Como ha afirmado P. Salvucci, Hegel intenta distinguir diferentes matices al interior la tesis genérica de la igualdad entre los hombres, rechazando, por ejemplo, la doctrina de que todos los seres humanos son iguales *por naturaleza*, y precisando los fundamentos *extralegales* del sentido de la *igualdad ante la ley* proclamada por las Declaraciones y Constituciones posteriores a 1789. Cf. Hegel (1830/1986, § 539), Salvucci (1993, pp. 14-16).

¹² Hegel escribe aquí sobre un momento cualitativamente particular de la Revolución, diferente del Directorio, la llegada de Napoleón y la Restauración, períodos que diferencia con claridad en Hegel (1986, vol. XX, pp. 530-531).

Hegel evalúa con detenimiento los eventuales progresos que la Revolución implica para Francia e, inevitablemente, a partir de la expansión conducida por Napoleón - concretada en hechos como la Campaña de Italia, la Confederación del Rin, la Constitución de Cádiz, o la Campaña de Rusia- para Europa en su conjunto. En este sentido, cabe hacer una distinción entre dos aspectos atendibles de este *locus*, vinculados con el valor de la Reforma para Alemania, ante todo, respecto de la libertad de pensamiento, pero en particular, en relación con la libertad política; es decir, si (a) Alemania ha conquistado con Lutero todas las libertades necesarias que exige el yo moderno, o si (b) esta nación debería pasar a través de sucesos revolucionarios, en lo esencial, semejantes a los acaecidos en 1789 en Francia, para poder superar, a los ojos de Hegel, la organización tardo-feudal de muchos de sus Estados y la atomización de sus fuerzas productivas y espirituales. De aquí se desprende una reflexión directa en torno al siguiente interrogante: ¿qué relación existe entre la Reforma y la Revolución Francesa? En términos de F. Schlegel, Hegel afronta la cuestión en torno al desplazamiento de un “protestantismo religioso” a un “protestantismo político”.¹³ A nuestro entender, Hegel se ocupará de responder a esta pregunta a través de su interpretación del accionar político de Napoleón.

A lo largo de los años de la Revolución Francesa, ésta recibió en Alemania comentarios de adhesión y de rechazo (al menos, con seguridad, hasta 1796, año de la Campaña de Italia), en tanto y cuanto estos sucesos eran vistos, ante todo, como un fenómeno específicamente francés, el cual, con todo, habría de tener consecuencias directas en Alemania. Con todo, no es sino hasta la Confederación del Rin de 1806 que comienzan a acentuarse las publicaciones de corte más nacionalista y antifrancés, número que, por su parte, crecerá en torno a la ocupación de Berlín por parte de Napoleón, a fines del mismo año. Sin embargo, en los años anteriores a la *Confederación*, en *La constitución de Alemania* (redactada hacia 1802)¹⁴ Hegel es particularmente crítico de la decadencia del Imperio Alemán, pero también de la política prusiana; en ningún momento rescata positivamente la sanción del

¹³ Como señala Losurdo, el fundamento del *protestantismo político* no es muy complejo de esbozarse: “Si se reconoce al pueblo, o a los individuos singulares, el derecho a la desobediencia o a la rebelión contra la autoridad constituida en el campo religioso, cómo se puede negar luego este mismo derecho en el campo propiamente político” (1997, p. 87). El mismo Hegel subraya la neutralización de las jerarquías al interior del protestantismo: “La simple doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad* [...] [en el protestantismo] no hay diferencia alguna entre sacerdotes y laicos: no hay una clase que tenga la posesión exclusiva del contenido de la verdad, como de todos los otros tesoros espirituales y temporales de la iglesia” (1988, pp. 878-880). Para una lectura a-revolucionaria del protestantismo, véase Troelsch (1948, p. 60).

¹⁴ Si bien se suele situar la redacción hacia 1802, Hegel ya esboza algunos apuntes sobre el plan de la obra en 1798.

Allgemeines Landrecht. Con todo, frente a la posibilidad de llevar a cabo acciones *en contra del Estado*, Hegel (1802/1986) no ofrece dudas:

El delito más grave, en rigor, el único contra un Estado, consiste en provocar la anarquía [...] quienes hacen eso son los peores delincuentes, puesto que el Estado no tiene un deber más alto [höhere Pflicht] que el de sostenerse a sí mismo y destruir el poder de aquellos delincuentes de la forma más segura (p. 555).

El orden político que tiene lugar gracias a un Estado no constituye un objeto que pueda ponerse en disputa, a fin de que las partes que polemizan en torno al mismo puedan llevar a cabo sus ideas. La anarquía no sólo implica la ausencia de un orden racional, conforme al despliegue del espíritu objetivo, sino, fundamentalmente, la ausencia de las condiciones de posibilidad de la construcción de dicho orden, y de manera concomitante, el sostenimiento del caos. En efecto, si bien Hegel es un fuerte crítico del contractualismo moderno, no por ello deja acercarse a esta escuela en la contraposición entre el orden estatal y el caos que se sigue de la destrucción del mismo. El Estado impone un espacio político que pacifica las dimensiones que caen bajo su influencia, así como instaura mecanismos jurídico-políticos de mediación para superar los conflictos entre partes. Donde hay Estado, ya no hay lugar para figuras *preestatales* como adivinos, ejércitos privados o héroes.

Luego de criticar duramente distintos aspectos del orden imperial, el texto finaliza con el célebre llamado al Teseo destinado a superar los conflictos de Alemania.¹⁵ El Sacro Imperio no es más que el residuo de aquello que no puede ser extraído por los diferentes principes, de modo tal que su fin -prospecta Hegel- es inminente. Sugestivamente, así, la figura de Teseo aparece como elemento unificador de los Estados germánicos. Hegel se inscribe dentro de una tradición de autores -preferentemente juristas, como Carl F. Häberlin o Theodor von Schmalz- cuyas reflexiones giran en torno a la unidad de Alemania, presentes ya en el siglo XVIII.¹⁶ Estos intelectuales, sin embargo, desde la Revolución Francesa hasta la

¹⁵ La opacidad presente en esta referencia a Teseo ha producido todo tipo de elucubraciones entre distintos comentaristas, desde Richelieu hasta Napoleón, pasando por el mismo Federico II. Allende la incógnita, en rigor, indecidible, es evidente que la mención no puede referirse a Napoleón, ya que, al momento de la redacción del texto (entre 1798 y 1801), el futuro Emperador de Francia era particularmente conocido por haberse declarado Primer Cónsul luego del golpe de Estado del 18 Brumario, hechos que lejos están de tener una relación directa o indirecta con las presuntas virtudes que debería detentar este Teseo (el vigor de la unión del pueblo). Hegel escribe: "Este Teseo debería tener la generosidad de conceder al pueblo (creado por él a partir de los pueblos dispersos) una participación en lo que concierne a todos. Porque una constitución democrática [*demokratische Verfassung*], como la que dio Teseo a su pueblo sería una contradicción en sí misma en nuestros tiempos y en nuestros grandes Estados" (1802/1986, p. 579). Sobre este tópico y las diferentes hipótesis, véase Duque (1998, p. 409).

¹⁶ Cf. Stolleis (1992, pp. 48-62).

Confederación de 1806, se verán profundamente influidos por la dicotomía entre espigar ciertas ideas de los sucesos que tienen lugar al oeste del Rin, y proponer una reflexión superadora del ocaso imperial dentro de la tradición jurídico-política alemana, *en parte*, como había sido consagrada en el *Allgemeines Landrecht*.¹⁷ Más allá de las discusiones en torno a esta figura y la idea de que una persona pueda organizar las fuerzas germánicas para superar las divisiones internas, cabe señalar que aquí se puede observar un rasgo distintivo del joven Hegel, quien no ha elaborado aún una teoría del Estado que supere la labor de los grandes hombres. Esta es una nota que no aparecerá en sus textos ulteriores.

Por otra parte, en los territorios alemanes, la recepción de la Revolución estará fuertemente signada por su filiación histórico-conceptual con la Reforma de Lutero, la cual será señalada como su origen más fiel. No obstante, esta genealogía no implica necesariamente la misma valoración, ni las mismas consecuencias. Así, contrariamente a quienes buscaban situar la germanidad originaria en Odin y las valquirias, los Nibelungos o los bosquecillos sagrados del Walhalla, para Hegel la traducción de la Biblia llevada a cabo por Lutero constituye el elemento fundacional en la cultura alemana.¹⁸ Al traducir la Biblia, Lutero ofrece al pueblo alemán la posibilidad de pensar y reflexionar en su idioma, el verdadero elemento unificador de la nación. De esta manera, aquí se subraya una continuidad entre Reforma y Revolución: ambas pertenecen al mismo proceso de despliegue del espíritu bajo la idea de libertad. Refiriéndose a la traducción de Lutero, Hegel precisa: "...el libro de la fe en su lengua materna [...] fue una de las más grandes revoluciones [*eine der größten Revolutionen*] que podrían haberse llevado a cabo" (1986, vol. XX, p. 16).

En lo concerniente al vínculo entre estos dos fenómenos destacados de la historia moderna, Hegel se enfrenta a un contexto en el cual tanto la proximidad como la lejanía entre éstos implican tesis que pueden ser contrapuestas, de lo cual se sigue

¹⁷ Como sostiene M. Pape: "La confrontación con la Revolución condujo a la cuestión decisiva de la representación: si debía ser mantenida la representación estamental o si debía introducirse la constitución representativa de la Revolución Francesa" (2000, p. 41). Sobre el contexto histórico de este debate, véase Vierhaus (1991, pp. 251-266).

¹⁸ Hegel se muestra ostensiblemente opuesto al nacionalismo alemán, ya sea de vertiente *medievalista* (Joseph von Görres o Achim von Armin), ya sea católico, en especial, luego de 1814, a la posición de Karl L. von Haller. Según él, tanto los intentos por encontrar la germanidad en la apelación a Tácito, Arminio y a los Nibelungos, así como la confección de compilaciones populares en donde se encontraría la *esencia última* del pueblo alemán constituyen un proyecto vano. En sus palabras: "Querer hacer de tales argumentos algo nacional y adherir a ello un libro popular ha sido la idea más trivial e insípida que se haya podido tener. En los días del despertar de un entusiasmo juvenil esto fue el signo de la vejez de una época [Greisenalter] devenida nuevamente infantil en las proximidades de la muerte [Annäherung des Todes], la cual se recreó en lo ya muerto, pretendiendo exigir que otros encontraran allí su sentir y su presente" (1986, vol XV, p. 347).

que el distanciamiento o la adhesión no significan, en sí mismos, que la posición a adoptar sea a favor o en contra de los ideales defendidos en la Declaración de los Derechos del Hombre. Así, un autor como Karl L. von Haller, en su *retorno a la Iglesia Católica* en 1821, declara: “La revolución del siglo XVI que nosotros llamamos *Reforma* es, en su principio, sus medios y en sus resultados la imagen perfecta y el antecedente de la revolución política de nuestros tiempos: mi aversión por esta última se corresponde con mi disgusto por aquélla” (1821, p. 12). De igual manera, Novalis defenderá la tesis del *protestantismo político*:¹⁹ una vez que se ha deslegitimado el principio de autoridad religiosa, fundamentando un nuevo orden en las *capacidades del hombre*, claro está, sin por ello llevar a cabo un acto de apostasía, para estos autores, deben entenderse los sucesos revolucionarios de 1789 en una estrecha conexión conceptual con la Reforma. La continuidad interna estaría dada, precisamente, (a) por la abolición de las jerarquías y (b) la legitimación inmanente del orden. Conforme a esta lectura, no existiría una manera de restaurar el orden político derrumbado sin llevar a cabo una restauración religiosa que pudiera sostener las estructuras jerárquicas puestas en discusión por la Reforma. En este sentido, en Alemania, no pocos autores contrarrevolucionarios se convierten al catolicismo, entre ellos Karl L. von Haller (en 1821), J. von Görres, o F. Schlegel (en 1814), quien había escrito notables elogios hacia la Revolución Francesa en la década de 1790.

Mientras que la filiación entre Reforma y Revolución apela al despliegue de la idea de libertad en la historia en Hegel, en autores como von Haller o F. Schlegel (luego de su conversión al catolicismo) este mismo enlace presenta el signo opuesto; ambos sucesos forman parte de un proceso de destrucción de las jerarquías religiosas y políticas que, allende sus particularidades, culmina de manera consecuente en la anarquía de la Revolución Francesa. Ahora bien, la posición de Hegel, por una parte, comparte la consideración en el hallazgo de similitudes entre la Reforma y la Revolución, pero no a los efectos de demonizarlas. En especial en sus años de juventud, el autor de la *Ciencia de la Lógica* se había concentrado en fundamentar la tesis según la cual no podría llevarse a cabo una reforma política sin una reforma religiosa (*prima facie*, en Alemania). Sin embargo, con esto no se refiere Hegel a la Iglesia Católica sino a un tipo de religiosidad que no define de manera extensiva.²⁰ En

¹⁹ Cf. Novalis: “Era inevitable que tuviera lugar una segunda Reforma, más abarcativa y radical. Pero primero ella debía encontrar el país más modernizado, que, a la larga, por la falta de libertad había quedado en un estado de astenia” (1799/1978, p. 742).

²⁰ Este razonamiento tiene un lugar muy importante en los escritos que abarcan el período 1793 a 1802. A través de estos años Hegel reitera este argumento, pero con distintos fundamentos y conclusiones. Así,

el contexto de su reflexión, el linaje entre reforma y revolución indica un despliegue de la libertad, cristalizado en el espíritu absoluto, el cual no implica la destrucción de las jerarquías políticas, dado que el elemento revolucionario ya se encuentra consumado en Lutero.

En suma, para Hegel la ausencia de una revolución política en Alemania no debe sustituirse por la organización de acciones destinadas a llevar a cabo sucesos semejantes a los acaecidos en Francia. Por el contrario, la nación germana no necesita de una revolución política -entendida a la francesa- porque ésta ya ha tenido su propia revolución en Lutero. De esta manera, el orden político postimperial debe ser pensado a la luz de la superación del atraso alemán. A juicio de Hegel, las condiciones de posibilidad de este progreso deben ser encontradas en Napoleón y en el *Code Civil* de 1804.

II.

Así como Hegel homologa la Revolución Francesa con el momento abstracto de la voluntad, entiende que éste proceso debe ser reconducido hacia un orden político que logre articular institucionalmente las demandas contenidas en la Declaración de 1789 o en las diversas constituciones de la década de 1790. En este sentido, Hegel busca responder a la cuestión sobre el fin y el modo de darse del fin de la Revolución. Aquí es el contexto propicio en el cual Napoleón tendrá su lugar.²¹ Allende los comentarios

por ejemplo, mientras que en los Fragmentos de 1793-1794 Hegel defiende la religión popular (*Volksreligion*) como un elemento unificador del orden político a través de las fiestas, las ceremonias y los rituales seculares, encontrando aquí -en franca oposición al cristianismo- la posibilidad de producir la renovación ética buscada; hacia 1795-1796 abandona esta religiosidad para “reconciliarse” con la religión de Jesucristo. Con todo, el elogio del cristianismo que aparece en escritos como “La positividad de la religión cristiana” se encuentra más cerca de ciertos rasgos asimilables a un cristianismo primitivo preestatal que a los conflictos internos al cristianismo que se suscitan en Europa a partir del siglo XVI. Ya a partir de 1798, Hegel irá abandonando progresivamente el mencionado argumento, desarrollando diversos aspectos otrora comprendidos bajo una faz religiosa, los cuales, desde entonces, serán entendidos bajo el concepto de eticidad (*Sittlichkeit*). Precisamente, en *El sistema de la eticidad* -texto de 1802- es en donde hallarán su sistematicidad muchas de las ideas expuestas a lo largo de los diez años anteriores bajo la óptica de la religión, cabe añadir, aún sin desarrollar una teoría del Estado. En relación con este tópico, véase Hegel (1793-1794/1986) y (1795/1989).

²¹ Dejamos de lado la no poca literatura producida a partir de la célebre misiva de Hegel a F. Niethammer del 13 de octubre de 1806, en la cual, un día antes de la batalla de Jena, Hegel proclama haber visto a Napoleón, a quien llama “alma del mundo [*Weltseele*]”. Más allá de la anécdota, que no habremos de analizar aquí, queremos destacar que Hegel no utiliza el término “espíritu del mundo [*Weltgeist*]” para referirse al Emperador de Francia, sino *Weltseele*. Esto no es un dato menor, ya que este hecho se reproduce habitualmente de manera errónea. Efectivamente, mientras que “espíritu del mundo”, concepto fundamental en el pensamiento de muchos autores contemporáneos de Hegel como Herder o Schelling, inequívocamente, constituye un término técnico más que relevante en la *Fenomenología del Espíritu*, (texto que Hegel termina de escribir en medio de la invasión napoleónica); *Weltseele*, vocablo que sólo

referidos al contexto de la ocupación napoleónica, a Hegel le interesa destacar ciertos aspectos de la política llevada a cabo por el Emperador de Francia, por una parte, en lo concerniente a la Revolución, y por otra, a la introducción de políticas destinadas a organizar modernamente el Estado, dentro de las cuales, ante todo, se encuentra la sanción del *Código Civil* de 1804. El carácter de “profesor de derecho público” no refiere a las victorias militares de Napoleón frente a las (vanas) teorías escritas por los filósofos, a una reivindicación de la *praxis* frente a la teoría. Por el contrario, su labor se relaciona, más bien, con una apreciación crítica de su tarea, más allá del rechazo parcial de medidas concretas llevadas a cabo por Francia, en especial, en la ocupación de Berlín hacia fines de 1806.²²

En 1807, ante las escasas posibilidades de trabajo en la Universidad de Jena, y ante la ocasión de comenzar a trabajar como redactor de la *Bamberger Zeitung*, Hegel se traslada a Bamberg, ciudad desde la cual, el 11 de febrero de 1808, prospecta algunas de las consideraciones que, años más tarde, expondrá en su *Filosofía del Derecho* (1952):

Hace medio año bromeaba con el Sr. von Welden, quien más que nada como propietario, teme la introducción del Código Napoleónico. Le decía que a los príncipes alemanes les sería imposible no poder tener la amabilidad de hacerle el cumplido al emperador francés de adoptar y aceptar la obra en la cual él mismo había trabajado y que consideraba como su obra personal [...] No obstante, los alemanes siguen todavía

aparece una vez en la obra édita del filósofo de Stuttgart, no remite a una de las formas del Espíritu que se muestran en la experiencia. Queda abierta la cuestión sobre si este último término se refiere, en un sentido acotado, a la idea de Schelling de *Weltseele* o si, un sentido amplio, Hegel lo utiliza a fin de describir elogiosamente a Napoleón. Allende esta cuestión, es importante señalar que Hegel no utiliza en otros contextos de su obra *Weltseele* como sinónimo de *Weltgeist*, puesto que este último vocablo tiene un sentido técnico. El polémico pasaje indica: “Vi a Napoleón, el alma del mundo [*Weltseele*], pasar por la ciudad a caballo. Es una sensación maravillosa ver a tal individuo, concentrado en un punto, sentado sobre su caballo, atravesando el mundo y dominándolo”, Hegel (1952, pp. 119-121). Sobre las consideraciones históricas que Hegel hace sobre Napoleón, en particular, en relación con la expansión de Francia, véase Rosenzweig (1920/2012, pp. 273-305).

²² Claramente, si al ver a Napoleón en Jena, Hegel hubiera querido sostener que allí mismo se encontraba el *espíritu del mundo* a caballo, esto sería incompatible con las críticas esbozadas por Hegel a la ocupación napoleónica de Berlín -tan sólo semanas más tarde- la cual es caracterizada como una “tiranía extranjera [*fremde Zwingherrschaft*]”, Hegel (1818-1831/1956, p. 678), citado por Losurdo (1997, p. 65). Cabe agregar que, no sin ciertas reminiscencias hobbesianas, Hegel se refiere sutilmente a Napoleón en relación con la idea de conquista. Un pueblo conquistado no puede obedecer ciegamente a un monarca contra sus intereses, fines y propósitos, ya que, en este caso, el príncipe y el pueblo carecen del vínculo espiritual en virtud del cual el pueblo puede ser pensado en *identidad con el príncipe*. De esta manera, señala Hegel: “[En ocasión de una sublevación] los conquistados no se sublevan contra sus príncipes, no comenten un delito de Estado [*Staatsverbrechen*], dado que no están con sus señores en la conexión de la idea, no se mantienen con ellos en la necesidad interna de la constitución [*Verfassung*]; lo que existe es sólo un contrato [*Kontrakt*] y no un nexo político [*Staatsverband*]. “Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître”, respondió Napoleón a los diputados de Erfurt”, Hegel (1821/1986, § 281, Ag.).

ciegos [*blind*] como hace veinte años [...] Pero la importancia del Código no puede ser comparada a la importancia de la esperanza de que, junto con él, se introduzcan en Alemania otras partes de la constitución [*Konstitution*] francesa o westfaliana (pp. 217-219).²³

Hegel destaca aquí uno de los motivos centrales sobre los cuales volverá a referirse tanto en las Lecciones sobre Filosofía del Derecho (desde 1817 hasta 1825) hasta la versión del texto publicada en 1821, a saber, la instauración de un *Código* que pueda modernizar a los Estados alemanes y, de esta manera, contribuir así a alcanzar la reconfiguración del Estado sin atravesar el caos de una revolución política.²⁴ Este salto tiene componentes específicos, como la superación de los privilegios estamentales consagrados en el *Allgemeines Landrecht* de 1794. Este tema es el tópico en torno al cual gira la discusión del establecimiento de una carta constitucional en Württemberg

²³ A lo largo de sus escritos publicados, sus lecciones y sus cartas, en consonancia con un fenómeno épocal, Hegel no hace una diferencia nítida entre los conceptos de *Verfassung* y *Konstitution*, ambos traducidos al español bajo el vocablo “constitución”. Como han señalado los estudios de H. Mohnhaupt y D. Grimm, la voz alemana “*Verfassung*” se refiere a la articulación legal del Estado, sin que esto implique necesariamente mayores precisiones acerca de la organización interna jerárquica de la misma (v. g. derechos y garantías). La introducción del término (de procedencia francesa) *Konstitution* al contexto alemán tiene lugar en torno al fin de siglo XVIII como sinónimo, es decir, sin que éste suponga como *conditio sine qua non* la nota lógica del citado art. 16 de la *Declaración* de 1789. Cf. Mohnhaupt y Grimm (1995). Por otra parte, como ha señalado M. Hecker, los actores responsables del desplazamiento semántico se encontrarán en la publicística revolucionaria y el “constitucionalismo napoleónico”. En sus palabras: “No antes de las revoluciones del siglo XVIII que termina se consuma el tránsito de una comprensión conceptual *ontológica* a una *normativa*. Constitución [*Verfassung*] significará ahora la reglamentación general uniforme y formal de las relaciones entre sociedad y Estado, las cuales, partiendo de la función política de la seguridad de las libertades individuales, y bajo la recepción de la representación del *pouvoir constituant* del pueblo, ante todo, *constituyen, legitiman y limitan* la autoridad del Estado con su división de poderes, bajo la determinación de las modalidades de su desarrollo” (2005, p. 39). Vale la pena aclarar que Hegel no considera que el *Code civil* sea algo así como la traducción jurídica de su teoría política. Muy por el contrario, Hegel rescata elementos centrales de Napoleón y del Código, no sin por ello dejar de criticar aspectos medulares tanto de su política como del *Code*. En concreto, respecto de la organización política elaborada por Napoleón, Hegel expresa sus críticas: “Por el contrario, faltan allí las corporaciones y las comunas, es decir, los círculos en los que convergen los intereses generales y particulares [...] en estas comunidades yace la auténtica fortaleza del Estado” (1821/1986, § 290).

²⁴ En términos de la filosofía de la historia, Habermas señala: “La contradicción en la construcción del espíritu del mundo, que en modo alguno es dialéctica, consiste, pues, en lo siguiente: por una parte, para garantizar la realización de la pretensión revolucionaria en la historia, esta historia tiene que ser sustituida por un sujeto que proyecte el fin último de la historia como un universal abstracto, para entonces realizarlo. Por otra parte, este universal no puede tener el carácter de un plan teóricamente proyectado de antemano; por ello es degradado a un en-sí natural [*naturwüchsigt*] que llega por vez primera a sí después de que se ha objetivado en el curso de la historia. El espíritu del mundo no puede ser cognoscible como conciencia revolucionaria. El espíritu del mundo finge para dar a la astucia de la razón un nombre; pero sólo después de que la astucia ha aparecido, el espíritu del mundo puede devenir como tal [...] Hegel desea revolucionar la realidad sin revolucionarios. El espíritu del mundo ha consumado la revolución, la razón ha devenido práctica antes de que el espíritu absoluto, la filosofía sobre todo, conozca la realidad en su racionalidad” (1963, p. 144).

en los debates parlamentarios de 1815-1816, así como *mutatis mutandis* también en la discusión en torno al *Reform Bill* inglés de 1831 (véase *infra*).

Ya en la *Filosofía del Derecho* Hegel presenta la importancia de la tarea de Napoleón en Francia, y frente a Europa, como un trabajo en virtud del cual se redefine la relación entre individuos, estamentos y Estado por medio de la constitución. Hegel (1821/1986) señala:

Privar a una nación culta o al estamento jurídico mismo de la capacidad de hacer un código sería uno de los mayores insultos que podría sufrir una nación o un estamento, pues no se trata de hacer un sistema de nuevas leyes según su contenido, sino de discernir el contenido legal existente en su universalidad determinada, es decir, aprehenderlo de modo pensante, añadiéndole su aplicación a lo particular (§ 211, Obs.).

Así como Hegel sostenía en su juventud que no podía darse una reforma política sin una reforma religiosa, hacia los cursos sobre Filosofía del Derecho, reiterará en numerosas ocasiones que la reforma política no puede tener lugar si ésta carece de un correlato jurídico destinado a reformular las mediaciones internas entre individuo y Estado. Por esta razón, entre otras, tanto las Lecciones como su libro de 1821 se refieren a la filosofía del *derecho*, aunque por supuesto, con una connotación muy peculiar de este término, tan alejado de la pandectística como de la prestigiosa Escuela de Halle o del historicismo de von Savigny. Efectivamente, para Hegel el derecho es un concepto compuesto de momentos cuya especificidad no puede ser concebida por fuera del elemento *pensante* que los contiene.²⁵ Si se parte del hecho de que la interpretación del mundo jurídico hegeliano *no se reduce al derecho civil*, en el contexto en el cual Hegel escribe, fuertemente organizado en torno al derecho privado, entonces, el presunto *reformismo* hegeliano no puede ser pensado como el noble ejercicio de la libertad de pluma, destinado a proponer reformas en los regímenes impositivos o en la representación parlamentaria. Por el contrario, como señala el pasaje citado, insistimos, la cuestión de repensar el derecho menos tiene que ver con la sanción de nuevas leyes que con "...discernir el contenido legal existente en su universalidad determinada", es decir, poder inteligir la idealidad propia contenida en la finitud de un momento y de un espacio articulados en un orden político

²⁵ Como señala Hegel: "Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, a lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro asunto porque el concepto, actuando conforme a la verdad, reúne estos pensamientos", Hegel (1821/1986, § 33, Ag.). Es esta dirección la que sigue la tesis doctoral de A. von Bogdandy, quien sostiene que "*La teoría de la eticidad de Hegel y toda su Filosofía del Derecho constituyen esencialmente una teoría de la ley*", von Bogdandy (1989, p. 13) Las bastardillas son del autor.

específico. En sentido estricto, lejos se encuentra Hegel de proponer un conjunto de disposiciones y reglas a ser llevadas a cabo con independencia de las particularidades presentes en las distintas naciones europeas. Es por esto que Hegel, entre otros aspectos, estará en contra de la representación política conforme a la cual quien es parlamentario representa sin mediaciones a la nación en su conjunto. De manera concomitante, uno podría encontrar la base para la apelación a la representación estamental en la fundamentación lógico-metafísica conforme a la cual el concepto de eticidad sólo puede estar articulado en sus momentos internos -aquí, en el pasaje de la particularidad a la individualidad- a través de mediaciones concretas que eviten la arbitrariedad producto de la falta de determinación lógica en la estructuración de la transición del orden de la sociedad civil al Estado.²⁶

Por lo tanto, la reflexión en torno al *concepto* de derecho, articulado en torno a la eticidad, entendida ésta, a su vez, como la superación de los momentos del derecho abstracto y de la moralidad, necesariamente implica una manera mucho más abarcativa de pensar la reforma. En efecto, Hegel no se propone subvertir el orden político existente a fin de llevar a la práctica su modo de ver el mundo, pero tampoco su teoría se limita a una mera comprensión contemplativa de sabiduría jurídico-política vigente, consagrada en el *Allgemeines Landrecht* prusiano. No obstante, en la apelación de Hegel a la representación estamental también puede hallarse la búsqueda de una tradición presente en la legislación y políticas tanto de Prusia como de otros Estados alemanes.

Esta reformulación del derecho sólo puede llevarse a cabo a través de una acción que comprenda a todo el orden político, pero con más precisión, al principio, por supuesto, no entendido de manera opuesta a las instituciones, sino en la citada conexión con éstas y con el pueblo. Como señala Hegel (1817-1818/1983): “Las revoluciones parten, o desde el principio, o desde el pueblo. Así dominó el Cardenal Richelieu a los grandes del reino y alzó lo universal sobre ellos; esto fue despotismo [*Despotismus*], pero la opresión de las prerrogativas [*Vorrechte*] de los vasallos era lo verdadero [*das Wahre*]” (§ 146). Esta acción no solamente se relaciona con la transformación del orden llevada a cabo por una subjetividad que se pone por fuera de éste, recusando

²⁶ Es por esta razón por la cual, al referirse a las corporaciones, las cuales constituyen una institución fundamental de la sociedad civil en la transición al Estado, Hegel sostiene: “Después de la *familia*, la *corporación* constituye la segunda raíz ética del Estado hundida en la sociedad civil. La primera contiene, en una unidad sustancial, los momentos de la particularidad subjetiva y la universalidad objetiva. En cambio, la segunda une de un modo interior estos momentos que en un principio se habían escindido en la sociedad civil en la particularidad *reflejada en sí* de las necesidades, los goces y en la universalidad jurídica *abstracta*” (1821/1986, § 255).

su legitimidad, sino que también se vincula con la constitución de un nuevo espacio jurídico-político, cuyo origen no necesariamente debe situarse absolutamente por fuera del orden vigente. El accionar de Richelieu no tiene lugar en un Estado moderno que reconozca los derechos de los individuos, sino que su política se lleva a cabo en el marco de un orden político premoderno, que no reconoce una nítida diferencia entre sociedad civil y Estado, cuyos derechos especiales implican una organización política específica al interior del Estado mismo, puesto que *estos privilegios no sólo suponen una diferenciación entre distintos grupos sociales al interior del espacio político*, sino también *limitan* el poder del monarca en tanto y en cuanto éstos constituyen derechos que se desprenden de las relaciones de los individuos *frente* al Estado. Es preciso observar que Hegel no justifica pragmáticamente el despotismo de Richelieu: en el marco de dicho orden (preñado de una hibridez entre la estructura organizativa del Estado Absolutista y leyes especiales que reconocen derechos feudales), su *despotismo* no tiene que ver con la tipificación del régimen existente en esa época, sino con la comprensión hegeliana de la estatalidad teorizada a la luz de su Filosofía del Derecho.

Con todo, Hegel entiende que la eliminación absoluta de todo privilegio llevada a cabo por una revolución no conduce sino al caos. En este sentido, el elemento que Hegel reconoce como valioso en Napoleón se relaciona directamente con su capacidad de concluir con el ciclo revolucionario iniciado hacia 1789.²⁷ La sanción del Código de 1804 no es una mera codificación civil para Hegel. Por el contrario, él interpreta este código en un verdadero sentido *constitucional [verfassend]*, es decir, como la articulación entre la sociedad civil y el Estado fracturada luego de la Revolución, como el “sistema de mediaciones” encargado de dotar de valor y de funciones específicas a cada uno de los ciudadanos y a cada uno de los estamentos al interior del orden político posrevolucionario.²⁸ Con otras palabras, Napoleón es quien, a través del *Código*, logra *inmanentizar* el contenido realizable del ideario revolucionario, tanto el expresado en la Declaración de los Derechos del Hombre como en la Constitución de 1791. Asimismo, si la Revolución había declamado nociones tan bellas como abstractas e irrealizables, luego de quince años de anarquía y guerra civil, Napoleón es el encargado de sopesar y decidir no sólo acerca del *contenido* de las leyes o de la

²⁷ Cf. Hecker (2005, cap. 2).

²⁸ Como ha escrito N. Bobbio: “La constitución es el principio de unificación de una sociedad dividida en grupos que tienen intereses diversos y, en ocasiones, contrapuestos: en cuanto tal, ésta es el *médium* a través del cual el momento de la sociedad civil es superado en el momento sucesivo y superior del Estado” (1981, p. 74).

precisión de los artículos -hecho que, por su parte, históricamente le cupo a un conjunto de juristas- sino acerca de la mediación entre la libertad y la igualdad, entendidas como nociones inespecíficas, indeterminadas e indefinidas, y estas mismas nociones, comprendidas como conceptos sólo inteligibles bajo condiciones concretas, históricas, y cristalizadas en derechos concedidos por el Estado.

La importancia de la *Verfassung* (no entendida como ley fundamental establecida en relación de una dependencia lógica respecto de leyes ulteriores, con una delimitación discreta e inequívoca, ante todo, entre derecho público y derecho privado, pero también entre diferentes subesferas pertenecientes a cada ámbito jurídico) es presentada por Hegel con el ejemplo de la constitución *dada* por Napoleón a los españoles. A la intelección científico-filosófica de la estructura última de los fenómenos y procesos políticos, la opinión y la creatividad no tienen lugar en materia de leyes. La confección de un código debe obedecer al asidero real (*wirklich*) existente al interior de una comunidad política, y no a las buenas intenciones, deseos o anhelos de un legislador. De lo contrario, ocurre como aconteció en España, cuando Napoleón quiso imponerles una constitución *a priori* a los españoles.²⁹ El código debe penetrar capilarmente todas y cada una de las relaciones *racionales* que existen al interior de una nación. No puede, pues, ser extraño o ajeno a la subjetividad del pueblo al que pertenece, puesto que ninguna ley no internalizada, sabida, pensada y sentida como propia puede ser obedecida. Aquí por supuesto Hegel está mucho más cerca de la tradición de Rousseau y de Montesquieu que de Hobbes. Allende los fundamentos episódicos de cada acción, no alcanza con obedecer meramente a las leyes, puesto que tal obediencia no termina sino por redundar en una distancia insondable entre el derecho y los individuos, cuyo resultado coherente termina siendo una revolución.³⁰

El código fundamental por autonomía es la constitución. Las instituciones del Estado encuentran su racionalidad en ella, la cual obedece a la lógica sustancialista propia de la aparición del Estado en el despliegue del espíritu objetivo. La constitución es *causa sui*, y su procedencia se encuentra en la historia y en las leyes no escritas. Así, carece absolutamente de sentido la pregunta “¿quién debe hacer la constitución?” (Hegel, 1821/1986, § 273). Por supuesto, Hegel nunca niega el hecho fáctico de que una persona o conjunto de personas escriban la constitución, pero esto no es un problema filosófico. La impugnación de Hegel se dirige a la consideración abstracta del

²⁹ Señala Hegel: “Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional [*vernünftiger*] de lo que tenían antes, y sin embargo lo rechazaron como algo que les era extraño [*Fremdes*], porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel” (1821/1986, § 274 Ag.).

³⁰ Cf. Hegel (1831/1986, p. 129).

entendimiento moderno según la cual, dado que todo orden político debe sostenerse en el principio de la subjetividad moderna autolegislativa, la constitución debe ser un producto del entendimiento. Para Hegel dicha postura no es sino una mala comprensión del ejercicio de la voluntad libre, la cual parecería no aceptar como legítima toda instancia normativa cuya procedencia no radicara en su libre concurrencia. La objeción de Hegel se cifra en lo siguiente: si la comunidad de libres electores ya existe, es decir, tiene una historia y costumbres, entonces la constitución debe representar ese *ethos* preexistente, en cuyo caso la decisión individual es irrelevante.³¹ Ahora bien, si lo que se quiere es fundar el acto genético de la constitución en el cual todos los individuos se hallan atomísticamente reunidos, provistos de una racionalidad poiética creadora de la materialidad de las normas, Hegel (1821/1986) opone aquí la idea de que tal *fictio iuridica*, tenga el *status* que se le quiera dar, no es posible. La constitución surge con el tiempo como lo “existente en y para sí, y por lo tanto hay que considerarla como lo divino [*Göttliche*] y persistente por encima de la esfera de aquello que se hace” (§ 273, Obs.). La constitución se da su propia existencia no en un sentido *místico* o *irracional*, sino que, por el contrario, es lo más racional que *existe*. Es el acto de ponerse en la experiencia de la eticidad misma, a través de relaciones históricamente situadas en una comunidad, cuyas raíces se encuentran en las costumbres y los usos de sus ciudadanos. Como señala Hegel (1821/1986): “La constitución es esencialmente un sistema de mediación” (§ 302, Ag.).³² El sentido de esta frase debe comprenderse estrictamente en su génesis y no en sus efectos. Es decir, la constitución mediatiza a la eticidad misma en el origen. Ella se reconoce a sí misma en tanto y en cuanto se cristaliza en la vida del cuerpo político. Una constitución no reconocida (no en el sentido débil de reconocer mediante un acto de la razón, sino en un sentido fuerte de actuar conforme a ella) *no es una constitución*, sino un vano documento cuyo origen debe situarse en la mente iluminada de algún legislador. La constitución es, por ser, todo lo que debe ser, y toda reforma debe hacerse bajo esta comprensión.

³¹ Nos distanciamos aquí de la lectura de J. D'Hondt, quien ha sugerido que, en esencia, Hegel compartiría las tesis fundamentales del *Manuscrito de Santa Elena* (de 1817), en el cual, el derrotado militar francés habría expuesto las mismas ideas que Hegel en torno a la noción de una constitución *a priori* y al vínculo entre costumbres y legislación. Allende las diferencias de registro entre el texto filosófico y el *Manuscrito...*, los argumentos de D'Hondt son difíciles de aceptar, dado que el vocabulario de Hegel para referirse al mundo jurídico-político es incommensurable con el de Napoleón. Cf. J. D'Hondt (1986, pp. 37-67).

³² En este sentido, como señala B. Markiewicz, “La constitución expresa al mismo tiempo la realidad [Wirklichkeit] del Estado y la autoconsciencia del pueblo. De esta autoconsciencia dependerá cómo el pueblo se relacione con la idea de Estado”, Markiewicz (1995, p. 277).

En este sentido, Hegel interviene en al menos dos polémicas en donde adopta una posición que pretende que sea coherente con su teoría del Estado. En efecto, como hemos visto, tanto en los debates sobre la Asamblea de Württemberg de 1817 como en el proyecto de reforma inglés de 1831 Hegel se inclina a favor del sostenimiento del principio acorde al mantenimiento de un poder soberano por encima de poderes indirectos o poderes parciales que, de diferentes maneras, aspiren a sustraerle poder al momento ejecutivo del Estado. La inclinación por el monarca no se hace en virtud de una ciega y vana vocación monárquica, sino por la defensa de la naturaleza del Estado. En el caso del *Reform Bill*, Hegel apoya la reforma, en esencia, porque entiende que el desajuste entre el esquema participativo en el Parlamento y el crecimiento demográfico de las ciudades había redundado en que los puestos de la Cámara Baja se convirtieran en un botín a ser alcanzado para defender intereses privados y egoístas, que poco o nada tenían que ver con las partes representadas.³³ De modo análogo a los debates sobre Württemberg, aquí se produce un enfrentamiento entre monarquía y aristocracia, frente al cual son los intereses de estos últimos los que deben ser atacados. Por consiguiente, frente al derecho positivo ya existente, toda reforma es no sólo precisa y pertinente sino *necesaria*. Sin embargo, Hegel no ofrece un criterio suprajurídico algorítmico respecto del cual se podrían deducir trascendentalmente los contenidos a reformar. La tarea del filósofo se concentra en teorizar acerca de los *principios*.

En síntesis, la consideración hegeliana de la obra napoleónica no obedece a un pragmatismo que reconozca éxitos en materia bélica que pertenezcan a un modo de darse del poder en este sujeto. Por el contrario, el Napoleón de Hegel es quien -ya por el *pneuma* insuflado por las fuerzas lógico-históricas, ya por la acción misma el Emperador francés- logra *canalizar* y organizar un volumen de poder de modo organizado en torno al sistema de mediaciones presupuesto en las fuentes de derecho determinadas en su código. De esta manera, la *areté* napoleónica consiste en el acto a través del cual no sólo es alcanzada la paz sino que el vínculo entre individuo, derecho y Estado es reconfigurado por medio de una nueva reconfiguración del *derecho*. A juicio de Hegel, sólo por medio de esta reformulación es posible devolverle al Estado la capacidad de neutralizar los conflictos al interior del espacio político y de despolitizar

³³ Hegel precisa: “La reforma proyectada parte del hecho indiscutible de que los fundamentos por los cuales fue determinada la participación que los distintos condados y municipios de Inglaterra tenían en la provisión del Parlamento han cambiado con el paso del tiempo completamente, y de que, con ello, estos derechos se han desviado completamente de los principios de esas razones y han entrado en contradicción con todo lo que, en esa parte de una constitución [*Verfassung*], al más simple sentido común le resulta justo y razonable”, Hegel (1831/1986, p. 84).

los momentos presentes en el orden político potencialmente capaces de disputarle al soberano fragmentos de poder, a fin de poder consumar sus fines privados. Por consiguiente, el carácter público del Estado es reconfigurado por medio de un proceso jalónado por una primaria acumulación de poder seguida de una ulterior conducción de ese mismo poder en términos institucionales. Ésta es la única manera en virtud de la cual Hegel entiende que puede realizarse la *revolución* (en rigor, como reforma), conservando en la potestad y autoridad del Estado la capacidad para llevar a cabo las acciones encargadas de superar los conflictos críticos al interior del Estado mismo.

La constitución debe hallarse en una íntima relación con el espíritu del pueblo, en ausencia de la cual ésta no podrá tener una existencia auténtica, enlazada con las acciones individuales y colectivas que sus ciudadanos llevan cotidianamente a cabo.

Como señala Hegel (1986, vol. XIX):

(...) una constitución perfecta [vollkomene Konstitution] en relación con un pueblo debe ser considerada del siguiente modo: no puede ser válida una constitución para todos los pueblos. Así, cuando se dice que una constitución verdadera [wahrhaftete Konstitution] no puede ser válida para todos los hombres, es esencial tener en cuenta que la constitución de un pueblo, cuanto más insigne es, hace más insigne al pueblo, pero [esto se da también] a la inversa, dado que las costumbres son la constitución viva [lebendige Konstitution], la constitución, del mismo modo, no es nada para sí en su abstracción, sino que sólo puede ser considerada en su relación y cumplimiento con el espíritu vivo de un pueblo. Así, de ninguna manera puede decirse que una verdadera constitución pueda aplicarse a cualquier pueblo [...] Porque los pueblos se hallan siempre en la historia. Y así como el individuo es educado dentro del Estado, es decir, así como es elevado en cuanto individualidad al plano de la universalidad, camino por el cual el niño se hace hombre, así también es educado todo pueblo: su estado de infancia o de barbarie se trueca, de este modo, en una condición racional. Los hombres no permanecen tal y como son, sino que cambian, se hacen de otro modo, y lo mismo acontece con sus constituciones. La cuestión es cuál es la verdadera constitución que se le debe dar a un pueblo (pp. 111-112).

La reforma del orden político existente supone la reflexión en torno a una tensión *prima facie* ineliminable, a saber: la idea de una constitución, entendida como una articulación entre los diferentes momentos de la sociedad civil y del Estado en torno a leyes positivas, pero también, como hemos visto, en relación con las fuentes de esas leyes, las costumbres y el espíritu del pueblo al cual ha de referirse dicha codificación, oscila entre el elemento racional universal, moderno, que debe estar presente en todo texto constitucional, y el particularismo propio de cada nación, el cual, por su parte, no

puede ser reducido a un mero color local. En este mismo sentido, Hegel no sostiene que la organización de la constitución o, en particular, del orden político, deba poseer un marco general cuyas particularidades habrían de obedecer *mutatis mutandis* a cada pueblo.

En relación con Prusia (aunque por extensión, con Alemania), por el contrario, Hegel sí se refiere concretamente a una organización precisa del Estado que encontraría su fuente en Napoleón. Esta forma se cristaliza napoleónicamente como *la libertad en la monarquía*: “Los príncipes alemanes todavía no han asimilado [gefaßt] el concepto de una monarquía libre, a pesar de que lo intentan. Napoleón tendrá la tarea de organizar esto” (Hegel, 1952, p. 185). La idea de este tipo de monarquía estará ligada fuertemente a la igualdad de los ciudadanos ante la ley y a la superación de las prerrogativas estamentales, y de manera concomitante, a *las no menos importantes limitaciones de éstas al monarca*, las cuales, como hemos visto, seguían presentes en el *Allgemeines Landrecht* de 1794.³⁴

A juicio de Hegel, Napoleón representa la salida de cara a la encrucijada entre dos caminos igualmente erróneos para la modernidad política: por una parte (a) la “bancarrota” del liberalismo, resultado parcial de las consecuencias del *protestantismo político*, puesto que éste no implica otra cosa que desacreditar la autoridad política *qua* autoridad política, para luego caer en un caos cuya superación institucional estará, desde un principio, descartada. Por otra parte (b) Hegel rechaza el *feudalismo absolutista* del *Allgemeines Landrecht*, resultado de un funesto intento por organizar el Estado yuxtaponiendo principios político-jurídicos incompatibles entre sí (como la igualdad ante la ley y el sostenimiento de privilegios estamentales), provocando de este modo una fractura irreparable entre ley y obediencia, entre legalidad y legitimidad. De manera diversa, ambos caminos conducen a la ausencia de jerarquías legítimas, ya sea por la deliberada intención de que el Estado se mantenga al margen de los conflictos internos a la sociedad civil, ya sea por una recusación de la autoridad política en su concepto.

En lo que, según F. Schlegel, debía ser el *siglo del catolicismo* (no por razones confesionales, sino por ser esta religión la única estructura sólida capaz de reedificar las jerarquías políticas derruidas), Hegel ofrece una respuesta cautamente lejana de

³⁴ Como señala D. Losurdo: “En lo referido al dominio napoleónico, Alemania había liberado al *bourgeois* de los cepos del feudalismo, suprimiendo o limitando los privilegios nobiliarios, y asegurando la igualdad jurídico. No había despertado el espíritu del *citoyen*, lo cual será modificado posteriormente a la ocupación militar” (1997, p. 58).

las esperanzas revolucionarias de su juventud. La tesis de pensar el horizonte interno del derecho civil como perteneciente a la eticidad, las costumbres y la historia mundial será el presupuesto para reflexionar acerca de una reforma política que no pueda ser interpretada como una mera modificación de los artículos de un código.³⁵ La organización del orden político posrevolucionario debe atender a la articulación virtuosa entre individuo y Estado a través de sus mediaciones, la familia, la sociedad civil, los estamentos y las corporaciones, pero ante todo, debe reconfigurar la constitución, ya que ésta es el sistema de mediaciones que vincula las diferentes instancias y piensa los momentos del todo estatal como internos.

III.

A lo largo de estas páginas hemos demostrado que el pensamiento político de Hegel presupone un vínculo próximo con acontecimientos fundamentales de su época, en un modo peculiar. Los sucesos revolucionarios no constituyen la consecuencia de un pérrido linaje re conducible hasta Hobbes (como para von Haller), ni tampoco son producto de la secularización del Estado moderno o de una interpretación política del protestantismo, destinada a destruir todas las jerarquías. Al contrario, la Revolución constituye, por una parte, un modo específico de la manifestación de la fractura entre el espíritu del pueblo francés y sus instituciones, pero también es la expresión política de la igualdad y la libertad, entendidos como ideales del mundo moderno, que trascienden los límites de la nación gala. De esta manera, el *Code civil* no es el resultado de la *pax napoleónica* impuesta como una tendencia centrífuga a las fuerzas liberadoras de las ataduras del Antiguo Régimen, sino la reconfiguración del espacio político-jurídico capaz de armonizar la oquedad abierta entre sociedad civil y Estado, eclosionada hacia 1789, cuya fractura, sin embargo, no puede reconocerse en su inmediatez.³⁶ Empero, la Revolución Francesa tiene su componente específicamente francés que no puede ser trasladado a Prusia. La revolución *sin revolucionarios* no puede llevarse a cabo a través de una nueva legislación proveniente de un *rey filósofo*, de un heredero intelectual de Federico II; por el contrario, ésta sólo puede tener lugar por medio de una reconversión del orden político híbrido en una forma estatal moderna, la cual sólo puede realizarse desde el Estado mismo. De esta manera,

³⁵ Cf. Hegel (1821/1986, § 272) (1830/1986, § 541).

³⁶ “La formación del espíritu sin una proporcionada [*gleichmäßige*] formación de las instituciones -cuyo resultado es la contradicción de éstas con aquél- no sólo es la fuente de la infelicidad, sino también de las revoluciones”, Hegel (1817-1818/1983, § 146).

Hegel se manifiesta concretamente antirrevolucionario, frente a las posibilidades de que un acontecimiento de estas características pueda ser legitimado en Alemania.

En este contexto, Napoleón representa para el autor de la *Ciencia de la Lógica* una figura a ser prohijada por los Estados alemanes en su justa medida. La evaluación hegeliana de la virtud napoleónica se encuentra más allá de sus victorias militares o de sus campañas expansionistas. Asimismo, poco tiene que ver ésta con los debates berlineses entre francófilos y quienes aspiraban a encontrar la identidad última de la germanidad. Al contrario, esta consideración se encuentra estrechamente vinculada a la ocasión que se le presenta a los Estados alemanes de superar una organización política prerrevolucionaria a través de modificaciones que, sin dejar de atender a las particularidades de cada uno de los Estados, puedan modernizarlos. Para Hegel, la modernización napoleónica representa la Revolución bajo las condiciones realización de un orden legítimo; ni el “fanatismo de la igualdad”, ni el “fanatismo de los privilegios”.

Referencias:

- Bobbio, N. (1981). *Studi hegeliani*. Torino: Einaudi.
- Burke, E. (2003). *Reflections on the Revolution in France*. New Heaven and London: Yale University Press (1790).
- Cesa, C. (1976). Hegel e la rivoluzione francese. En *Hegel. Filosofo politico* (pp. 53-81). Napoli: Guida.
- Comay, R. (2011). *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- D'Hondt, J. (1986). Hegel et Napóleon. En: H.-C. Lucas, y O. Pöggeler (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (pp. 37-67). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna*. Madrid: Akal.
- Duso, D. (1979). Rivoluzione e legittimazione in Hegel. En P. Schiera (ed.), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero político moderno* (pp. 139-204). Bari: De Donato.
- Garber, J. (ed.) (1976). *Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservativismus 1798-1810*. Kronberg/Taunus: Scriptor.
- Gueniffey, P. (2000). *La politique de la terreur. Essai sur la violence révolutionnaire 1789-1794*. Paris: Fayard.
- Habermas, J. (1963). Hegels Kritik der Französischen Revolution. En *Theorie und Praxis* (pp. 128-147), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hecker, M. (2005). *Napoleonischer Konstitutionalismus in Deutschland*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Haym, R. (1962), *Hegel und seine Zeit*. Hildesheim: Geog Olms (1857).
- Hegel, G. W. F. (1986). Fragmente über Volksreligion und Christentum. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. I, pp. 9-103). Frankfurt am Main: Suhrkamp (manuscritos de 1793-1794).
- (1989). Das Leben Jesu. En F. Nicolin y G. Schüler (eds.), *Gesammelte Werke* (vol. I, pp. 205-278). Hamburg: Felix Meiner (manuscrito de 1795).

- (1986). *Die Verfassung Deutschlands*. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. I, pp. 461-610). Frankfurt am Main: Suhrkamp (manuscritos de 1802).
- (1986). *Phänomenologie des Geistes*. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. III). Frankfurt am Main: Suhrkamp (1807).
- (1983). *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*. Nachgeschrieben von P. Wannenmann, editado por C. Becker, W. Bonsiepen *et alii*. Hamburg: Felix Meiner (1817-1818).
- (1956). *Berliner Schriften. 1818-1831*, editado por J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner.
- (1986). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. VII). Frankfurt am Main: Suhrkamp (1821).
- (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. X). Frankfurt am Main: Suhrkamp (1830).
- (1986). *Über die englische Reformbill*. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. XI, pp. 83-128). Frankfurt am Main: Suhrkamp (1831).
- (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. XX). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. XII). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1988). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, editadas por G. Lasson. Hamburg: Felix Meiner.
- (1986). *Vorlesungen über die Ästhetik*. En E. Moldenhauer y Karl M. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (vol. XV). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (1952). *Briefe von und an Hegel*, editadas por J. Hoffmeister.
Hamburg: Felix Meiner, t. I (1785-1812)
- Kleßmann, E. (1976). *Deutschland unter Napoleon in Augenzeugenberichten*, München: Deutsche Taschenbuch.
- Losurdo, D. (1997). *Hegel e la Germania*. Napoli: Guerini.
- Lucas, H.-C. (1986), "Wer hat die Verfassung zu machen, das Volk oder wer anders?" Zu Hegels Verständnis der konstitutionellen Monarchie zwischen Heidelberg und Berlin. En H.-C. Lucas, y O. Pöggeler (eds.). *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (pp. 175-219). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Markiewicz, B. (1995). Nation gegen Rechtsstaat. En AA. VV., *Hegel Jahrbuch 1993/94* (pp. 274-279). Berlin: Akademie Verlag.
- Mohnhaupt, H. y Grimm, D. (1995). *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Novalis. (1978), Die Christenheit oder Europa. En H. J. Mähl y R. Samuel (eds.) *Werke, Tagebücher und Briefe* (vol. II, pp. 729-750). München, C. Hanser. (1799).
- Pape, M. (2000). Revolution und Reichsverfassung – Die Verfassungsdiskussion zwischen Fürstenbund und Rheinbund. En E. Weisser-Lohmann y D. Köhler (eds.). *Hegels Verfassungskonzeption und der Revolutionen der Neuzeit – Hegel-Studien / Beiheft 42* (pp. 40-84). Hamburg: Felix Meiner.
- Planty-Bonjour, G. (1993). La révolution française selon Hegel. En D. Losurdo (ed.). *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca* (pp. 311-316). Urbino: Quattroventi.
- Pöggeler, O. (2000). Hegel und die Französische Revolution. En: E. Weisser-Lohmann y D. Köhler (eds.). *Hegels Verfassungskonzeption und der Revolutionen der Neuzeit – Hegel-Studien / Beiheft 42* (pp. 210-225). Hamburg: Felix Meiner.
- Racinaro, R. (1972). *Rivoluzione e società civile in Hegel*. Napoli: Guida Editore.

- Riedel, M. (1975). *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ritter, J. (1979). Hegel und die französische Revolution. En *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (pp. 183-255). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rosenkranz, K. (1858). *Apologie Hegels gegen Dr. Haym*. Berlin: Dunker und Humblot.
- Rosenzweig, F. (2012). *Hegel und der Staat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. (1920).
- Salvucci, P. (1993). Hegel critico dell`egalité. En: D. Losurdo (ed.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca* (pp. 5-27). Urbino: Quattroventi.
- Stolleis, M. (1992). *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft. 1800-1914*, München: C. H. Beck.
- Suter, J.-F. (1964). Tradition und Revolution. *Hegel Studien*, Cuaderno Nº 1, pp. 307-325.
- Troelsch, E. (1948). *El protestantismo y el mundo moderno*, tr. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vierhaus, R. (1991). Die Revolution als Gegenstand der geistigen Auseinandersetzung in Deutschland 1789-1830. En R. Dufraisse (comp.), *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830* (pp. 251-266). München: R. Oldenbourg.
- von Bogdandy, A. (1989). *Hegels Theorie des Gesetzes*. Freiburg/München: Karl Alber.
- von Haller, K. L. (1821) *Lettre de M. Charles-Louis de Haller, Membre du Conseil Souverain de Berne à sa Famille pour lui déclarer son retour à l'église catholique, apostolique et romaine*, Paris: Hyacinthe Marietti.
- Weil, E. (1976). Hegel et le concept de la Révolution. *Archives de Philosophie*, Nº 3, pp. 3-19.
- Vieweg, K. (2012), *Das Denken der Freiheit*, München: W. Fink.