

KANT Y HEGEL, VISTOS POR SCIACCA

POR

JUAN BMS. VALLET DE GOYTISOLO

Parece que fue ayer cuando conocí al que, muy pronto, sería mi maestro y amigo, el profesor MICHELE FEDERICO SCIACCA. Hacía un año que tenía correspondencia epistolar con él a raíz del obsequio que hizo a *Verbo* de unos libros suyos, cuando tuve ocasión de conocerle a raíz de su conferencia, *Ofensiva de la tecnocracia contra la cultura*, que le escuche aquí en Madrid en el Hotel Euro-building. Sintonizamos enseguida, primero como discípulo suyo, y muy pronto, además, como amigo. Fueron seis años de amistad pero de amistad muy intensa. Participó con una conferencia en la X Reunión de amigos de la Ciudad Católica, y en las cuatro siguientes, además de desarrollar sus respectivas conferencias, tuvo la iniciativa en determinar su tema general y, entre los dos, confeccionamos el temario y designamos los respectivos ponentes. A la XIV no pudo asistir, ya había fallecido; pero su tema no faltó. Lo confeccioné recortando fragmentos de varios capítulos de *L'ora di Cristo*, que leí en castellano en la clausura de esta reunión.

Su mente —lo repito una vez más— era una de las más luminosas, esclarecedoras y sugerentes que he conocido y, sin duda, la que más me ha impresionado. Su genio, a veces, mostraba un inmenso panorama, reduciéndolo a un plano asequible al exponerlo con claridad desde la altura a la que con sus alas de águila se eleva para abarcarlo, con su mirada, también de águila, no perdía detalle y lo radiografiaba. En ese panorama, situaba a las criaturas humanas en nuestro lugar, como seres dependientes del Ser absoluto al que tenemos por fin, hasta el cual ya ha llegado lleno de amor y esperanza en su divina misericordia.

Aunque se nos ha ido, nos ha dejado esa claridad reflejada en sus obras, que generosamente escribía sin descanso. Hoy, mi misión es exponer su perspectiva de dos de los pensadores que más han influido en este mundo moderno que, por haber perdido la conciencia de los humanos límites, se halla desorientado buscando el camino por allí de no está.

I. Manuel Kant

Con el primero de estos dos autores con el que topé, fue con KANT. He de comenzar confesando que siempre he sido un jurista práctico. Primero, desde 1942 hasta 1977, notario y, desde entonces ahora, abogado en ejercicio, aunque autolimitándome a pocos asuntos. Sin embargo, siempre he ejercido con inagotable curiosidad y desco de explicarme lo que hacía. He relacionado continuamente lo que vivo y pienso con lo que leo. Fue el profesor de la Universidad de París MICHEL VILLEY, quien explicó satisfactoriamente aquéllo que yo hacía; lo que es el derecho como ciencia de lo justo en concreto, de *quod iustum est*, de la *res iusta*, y que lo justo lo extraemos —como había respondido ARISTÓTELES— de la observación de la naturaleza. En mis estudios *Determinación de las relaciones jurídicas susceptibles de trascendencia respecto tercero*, *La crisis del derecho*, y *De la virtud de la justicia a lo justo jurídico*, escritos entre 1961 y 1965, tuve que observar que KANT, en sus *Principios metafísicos del derecho*, había descosificado el objeto del derecho y reducido éste a la norma imperativa y coactivamente impuesta por la fuerza del Estado, arrancándolo de la vida y separándolo de la luz del cielo. En los años que vengo ocupándome de la metodología jurídica he podido percatarme hasta qué punto KANT había dissecado la *abstracción* aristotélico-tomista y la substituyó por un *abstractismo*, como diría SCIACCA.

En esa labor me ayudaron el filósofo ETIENNE GILSON y los filósofos del derecho FELIPE GONZÁLEZ VICEN, MICHEL VILLEY, FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, KARL ENGISCH, entre otros. Pero una visión panorámica total del *criticismo* de KANT en poquísimas páginas nos

la proporciona, con la luz de su Sicilia natal, nuestro maestro SCIACCA.

El capítulo IX de sus *Studi sulla filosofia moderna*, que dedica a INMANUEL KANT, explica su orientación desorientada partiendo de sus circunstancias, desde su formación inicial, en su ciudad natal, Königsberg, "donde casi siempre vivió permaneciendo extraño a los grandes acontecimientos históricos de su tiempo". El "pietismo" de su madre ejerció fuerte influjo en su espíritu; y el pietismo también informó la educación recibida por él en el Colegio Fridericiano, donde efectuó los estudios de segundo grado. Luego estudió en la facultad de filosofía de Königsberg "donde los profesores repetían los métodos del racionalismo de WOLFF, divulgador del sistema leibniziano pero con más acentuación del dogma iluminístico de la supremacía de la razón, única fuente de verdad".

SCIACCA, en breve síntesis, destaca, en cuatro puntos, cuál fue la formación intelectual de KANT: a) una educación pietística en el sentido de la dignidad del hombre y de la vida interior, del deber cumplido con absoluta independencia de toda construcción o autoridad extrínseca, confirmada con la lectura de las obras de ROUSSEAU; b) una formación wolffiano-ilustrada, en algunos puntos en contraste con la anterior, exaltación de la supremacía de la razón; c) el estudio de la física como la entendió NEWTON, a la que siempre permaneció fiel, incluso cuando elaboró "críticamente" el problema de la conciencia; d) y una fuerte influencia de HUME. Se percibe así que KANT "fue orientado en dos sentidos, pero no el uno *contra* el otro: supremacía de la razón (iluminismo de WOLFF) y de la física como tipo de saber racional (NEWTON); y, a la vez, el problema de la validez y del límite de la misma razón (empirismo-HUME); supremacía de la dignidad humana que se revela en la conciencia moral autónoma (pietismo y ROUSSEAU), con acentuada tendencia a identificar esta última con la conciencia religiosa".

El texto en que HUME sintetiza su crítica contra el racionalismo —decisiva para uno de los pasos que dio el criticismo kantiano— lo cotejé hace cuatro años y medio (en una comunicación en el Pleno de numerarios de esta Real Academia de Jurispruden-

cia) con otro de BALDO, comentando el § *In cliuo*, del fragmento *Si ex plagis*, del título *Ad legem Aquilia* del *Digesto*: "*Nota quod ius ex facto oritur, et quod ius est implicitum factu*". ALFENO, en ese párrafo, y BALDO, en su comentario, razonaban conforme el método realista aristotélico-tomista, partiendo de la observación de la *natura rerum*, conforme *quod naturalis ratio suadet*. El texto de HUME, en su *Tratado de la naturaleza humana*, 469, art. II, confiesa: "me veo con la sorpresa de que en vez de las cópulas habituales, de las proposiciones *es o no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. El cambio es imperceptible pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada, y que, al mismo tiempo, se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber, como es posible que esa nueva relación se deduzca de otra totalmente diferente". Este texto responde a la concepción nominalista del mundo, que tuvo de OCKAM, a la escisión consumada por DESCARTES entre el mundo del pensamiento (*res cogitans*) y el mundo de las cosas (*res extensa*), de lo *nouménico* y lo *fenoménico*, como después diría KANT, y a la consecuente escisión de *ser* y *deber ser*. En ese mundo escindido, la crítica de HUME daba en el blanco contra en el *racionalismo* iluminista. Por eso KANT se vería en la necesidad de tratar de recomponer idealmente y de un modo artificial el racionalismo de DESCARTES y el *empirismo* de BACON, ya que no podía comprender su unidad real y vital en el orden de la creación divina.

SCIACCA explica que KANT, en su período racionalista, ya manifestó anticipadamente su posterior posición criticista en su *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio*, escrito en 1770, once años antes de que comenzara su período crítico en 1781, con su *Kritik der reinen Vernunft*.

a) Explica SCIACCA que, en su *Crítica de la razón pura*, KANT observa cómo: "El deductivismo racionalista, cuyo procedimiento típico era el método geométrico, no dudaba de la eficacia del apriorismo analítico que establece una conexión necesaria de

todos los seres, únicamente por el conocimiento objetivo y por ello verdadero; el empirismo, a su vez, hacía valer su instancia crítica, y, por ella, la imposibilidad de deducir lo real concreto de principios abstractos, por lo cual la experiencia viene a ser un doble límite de la razón: respecto de lo sensible y de lo suprasensible”.

Para él la “objetividad del saber es dado por la razón, única que puede darla conforme la instancia legítima del racionalismo; de otra parte la sensibilidad suministra los datos de modo tal que no hay saber sin un contenido *a posteriori*, al que aplicar los elementos *a priori*, que los constituye en experiencia; por lo tanto, la actividad de la razón es sintética, en cuanto opera en conexión de los datos sensoriales y el *a priori*, en cuanto los elementos de la conexión son propios de la misma razón e inmanentes a ella”.

“El Criticismo, por ello, se presenta como «crítica de la experiencia» en cuanto juicio sintético *a priori* y posible por las formas de la razón, y como «crítica de la razón pura» en cuanto el concepto de «síntesis» pone a la metafísica el límite de la razón misma, dado que sus objetos son puros, es decir, no mezclados con nada que provenga de la experiencia”.

Nuestro maestro explica en qué consiste “la originalidad del Criticismo: el orden de las cosas lo forma la actividad del pensamiento, según formas universales y necesarias suyas, que organiza los datos sensoriales, que por sí mismos no son experiencia; la naturaleza no impone las leyes al pensamiento, sino que el pensamiento establece la ley a la naturaleza, «revolución copernicana» de la filosofía —como dijo el propio KANT. [CORTA ha dicho que debiera llamársele «ptolomeica» o «protagórica», puesto que todo lo hace girar en torno del hombre]: no se adecua el sujeto al objeto, sino que es ordenador y constructor del mundo de la experiencia, síntesis de forma contenido, por lo cual la pura forma sin el contenido se halla «vacía», y el solo contenido sin la forma «ciego”.

Por mi parte, advierto dos datos que tienen gran importancia para el derecho. Uno, el contenido fenoménico del mundo de la experiencia, que KANT vierte en los moldes nouménicos a los que la razón da su forma, es un contenido abstracto. Pero no es obtenido por abstracción integrativa del universal —al modo aristoté-

lico-tomista—; sino por abstracción sustractiva —como explica en su *Lógica* I, § 86—, que separa todo aquello que diferencia las representaciones consideradas, y se queda únicamente con lo que es general a todas. Otro dato es que KANT, al escindir el mundo nouménico del fenoménico, considera ininteligible toda relación de los hombres con cosas y sólo concibe relaciones jurídicas entre los hombres. Por ello transforma el concepto de propiedad y los de toda titularidad real en deberes de respeto universal.

Volviendo a las explicaciones de SCIACCA, le leo: “Demostrar que el sujeto humano es capaz de conocimiento sintético *a priori* implica para KANT la demostración de que son posibles las ciencias matemáticas y la física”, ésta en cuanto sus objetos son sensibles y, por lo tanto, susceptibles de recibir forma intelectual; pero no las ciencias metafísicas en tanto que sus objetos son suprasensibles. “El Criticismo —explica— reconoce la imposibilidad de suprimir la exigencia metafísica, pero declara injustificada e imposible de lograr la pretensión de la razón de conocer lo suprasensible. A estas pretensiones de conocimiento, KANT las denomina *ideas* (formas puras privadas carentes de contenido sensible), reduciendo a tres las *ideas de la razón pura*, correspondientes a los tres problemas fundamentales de la metafísica especial, según la sistemática de WOLFF, a saber: la idea de la unidad absoluta del sujeto pensante o idea del alma como sustancia (*psicología racional*); idea de la unidad absoluta de la serie de los fenómenos (*cosmología racional*); e idea de la unidad absoluta de todos los objetos del pensamiento (*teología racional*); en suma: las ideas del alma, del mundo y de Dios. En la tentativa de resolver estos problemas la razón se desenvuelve en falsos razonamientos (paralogismos y sofismas), en contradicciones, porque extiende las formas *a priori* del intelecto más allá de la experiencia”.

“Si la teología trascendental por una parte convence a la razón de la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, por otra parte, convence de la imposibilidad de negarla”.

b) *La Kritik der praktischen vernunft* (1788) se centra en aquello que, por no tener materia sensible, la razón pura no alcanza a darle forma.

Explica SCIACCA lo que dice KANT en su *Crítica de la razón práctica*: "Sólo una ley *a priori* o una ley puede conferir a la voluntad caracter de universalidad y necesidad; por lo tanto, la moral no puede fundarse en principios subjetivos" [...]. "A fin que la acción sea moral es necesaria una voluntad independiente de todo objeto particular, y ha de determinarse incondicionalmente, según la ley, el *deber*, *tu debes*, es el *imperativo categórico*, «imperativo» porque es un mandato que exige obediencia, «categórico» porque es incondicionado —tenor que en nosotros asume la ley de la razón práctica, válida por la voluntad de todo ser racional. Pero el hombre no es sólo voluntad pura [*nouménica*], sino también «inclinaciones» naturales [*fenoménicas*] que le impulsan a no actuar conforme a su deber, sino por simpatía, por placer, utilidad, etc.—; pero la moral es disciplina severa que exige subordinación de las inclinaciones a la ley. La primera fórmula del imperativo categórico, dice, por tanto: «*Obra de modo que la máxima de tu acción siempre, al propio tiempo, puede valer como principio universal de conducta*». Para que esto sea así es necesario que ningún contenido particular determine mi acción" [...]. "La acción particular es *moral* cuando es querida conforme la *forma* o ley racional, no por los *efectos* que nos propongamos, sino por el deber de cumplirlo; sólo así un fin particular entra en un orden universal. En suma, sólo es buena la acción conforme a la ley y es buena la *voluntad* que se determina conforme la ley".

Y ahí viene la diferencia entre la ley moral y la ley jurídica, necesaria para que "el arbitrio pueda conciliarse con el arbitrio del otro según una ley general de libertad" —según escribió el mismo KANT, en su *Introducción a la teoría del derecho*, donde distinguió el *derecho en sentido general* y el *derecho puro*, anticipando el concepto que algo más de un siglo después desarrollaría Kelsen—. Lo que califica de derecho puro o propiamente dicho, lo identifica con la ley dictada por el Estado con sanción externa que impone su respeto. Estimaba que es necesaria a la sociedad, porque hace posible la coexistencia de la libertad de los individuos, impidiendo que los abusos de uno puedan obstaculizar la libertad de los demás. Para que el derecho cumpla esta función consideraba necesario "un poder que lo haga res-

petar, el del Estado, cuya función la estimaba limitada a la tutela del derecho”.

Habiéndose penetrado con la moral “en el mundo suprasensible de lo incondicionado” —explica SCIACCA—, considera KANT posible reexaminar en éste el problema de la metafísica. “No son posibles moral y voluntad autónoma sin *libertad* que, por lo tanto, es un postulado de la razón práctica. La virtud, el bien moral incondicionado, no es el *sumo bien*, aún hay un *sumo bien*; es preciso que a éste se le sume la *felicidad*; por otra parte, la perfecta adaptación de la voluntad a la ley moral es la *santidad*, pero de esa perfección no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en momento alguno de su vida. De la necesidad de realizar la perfección y de alcanzar el sumo bien y de la imposibilidad de realizarlo en esta vida, nace la *fe* en la inmortalidad del alma (segundo postulado de la vida moral) que nos hace creer en la continuación, más allá de esta vida, del proceso hacia la perfección. Para la realización del bien completo —la consecución de la virtud unida a la felicidad— es necesario un *tercer postulado*: la existencia de Dios; así como en la naturaleza nada garantiza la unión de la virtud y la felicidad, es necesario postular la existencia de una causa del mundo distinta del mundo mismo, principio de la conexión de felicidad y virtud; esta causa es Dios. Libertad, inmortalidad del alma y Dios, son los tres postulados de la moral.

“Así las tres ideas regulatrices de la razón especulativa son verdades necesarias de la razón práctica. No hoy conocimiento objetivo de las ideas metafísicas, sino sólo *necesidad práctica* de admitir la existencia del objeto correspondiente a cada una de ellas: la razón especulativa reconoce la legitimidad de las exigencias de la práctica, pero la *fe moral* no es verdad demostrada; por ello, es concebible una extensión de la razón pura en el aspecto práctico, sin que su conocimiento se entienda como verdad especulativa. En otras palabras, por exigencia práctica, el hombre actúa como si la voluntad fuera libre, el alma inmortal y Dios existente; por ende con persuasión práctica —estoy «subjetivamente» persuadido de que Dios existe—, no demostración racional válida «objetivamente». La «teología trascendental» autoriza la «teología moral», no la «teología natural» o «racional»”.

Estos principios teóricos y prácticos —sigue explicando SCIACCA— contienen una concepción pedagógica, que es una profundización especulativa del *Emilio* de ROUSSEAU. Y el problema de la religión lo trata KANT “desde el punto de vista de su criticismo; la *religión dentro de los límites de la simple razón* es una interpretación racionalista de la doctrina cristiana: lo suprasensible nos lo podemos representar sólo de una manera «simbólica»; «símbolos» de virtud moral que sólo tienen valor práctico, son dogmas de la religión positiva”.

c) La *Kritik der Urteilskraft* (1790) se propone resolver “si es posible una representación finalista del mundo, en la cual el mecanismo de las causas naturales no sea obstáculo de la actuación de los fines de la vida moral”. Para ello, en esa *Crítica del juicio*, introduce una forma nueva de juicio, el *juicio reflectante* (distinto del juicio determinante: el universal —la categoría— viene determinada en el particular, al cual se aplica), en el cual, la intuición del particular, la mente lo refleja para conectarlo con un universal, que no es un concepto, sino vivido en el sentimiento. La *Crítica del juicio* tiene como objeto los juicios reflectantes, con los cuales los particulares de la naturaleza son referidos a un orden universal de finalidad, en el que se comprenden”.

Dos formas de juicio reflectante hacen posible una *representación finalista* de la naturaleza: el *juicio estético* y el *juicio teológico*. La representación estética es intuición de la forma pura de lo bello; dado sólo la particular, el juicio halla el universal, es decir, lo refiere a la forma pura de lo bello” [...]. “El sentimiento estético (como sentimiento y placer) es *subjetividad objetiva*, en cuanto para KANT lo bello es forma universal como lo verdadero y lo bueno. Esta correspondencia entre nosotros y las cosas aún es más manifiesta en los organismos vivos, en los cuales la concordancia entre las varias partes de un ser es pensada por nosotros como determinada por el concepto de fin (*juicio teológico*). Pero los juicios reflectantes que tienen un valor «regulativo» y no cognoscitivo: (no es una «física-teológica»), sino una «teología física (propriadamente físico-teológica)», que puede al menos servir de exigencia a una verdadera teología, dando lugar con la

consideración de los fines de la naturaleza de la que ofrece una rica materia, a la idea de un objetivo final, que la naturaleza no puede establecer; y, por ello, puede hacer sentir la necesidad de una teología que determine el concepto de Dios por el uso práctico supremo de la razón, si bien no puede producirla y fundarla de modo suficiente con su prueba".

d) Concluye nuestro maestro SCIACCA con una crítica del *Criticismo* de KANT: "El verdadero problema crítico no es el de la experiencia límite de la razón, sino de la crítica de la experiencia; es decir, el probar que el problema de la experiencia adecuadamente resuelto prueba racionalmente (y no como pura pragmática exigencia moral) la existencia de Dios. Resulta que el sistema kantiano tiende a prescindir de Dios, sustituido por el *yo pienso*, legislador de la naturaleza y del mundo moral. La autonomía de la razón pura y práctica significa a este respecto: fundación de la ciencia natural y humana (moral, derecho, etc.) independientemente de la metafísica y, por lo tanto, de la teología natural. El pensamiento de KANT, es fundamentalmente ilustrado, y ateo y escéptico; por eso ha alimentado tanto todas las formas posteriores del racionalismo intransigente y dogmático, como las del pragmatismo y del fideísmo".

II. Federico Guillermo Hegel

El abismo —en palabras de GILSON— que, KANT, es su *Crítica de la razón pura*, había "dejado abierto entre la sensibilidad y el entendimiento, estaba pidiendo un puente". JOHAN GOTTLIEB FICHTE acometió su construcción. En el derecho ya lo había intentado construir el mismo KANT con la voluntad imperativa y coactiva del Estado. FICHTE lo extendió a todo con la "Una-Eterna-Voluntad-Infinita", que crea el mundo "en" nuestras mentes y "por" nuestras mentes, subsumida por el Estado, con el empeño de crear el "mundo nuevo". SCHELLING, insertaría esa "Voluntad" en la realidad material, mediante su encarnación del *Volkgeist* o "espíritu del pueblo". HEGEL concluiría esta tarea de ensamblar la Una-

Eterna-Voluntad-Infinita asumida por el Estado y él *espíritu del pueblo*, y, a la vez, en una perspectiva dinámica y dialéctica, reintegraría *res cogitans* y *res extensa* cartesiana, lo *noumérico* y lo *fenomérico*, así como la *razón pura* y la *razón práctica* kantianas.

Para ello, HEGEL partiría de varias proposiciones indemostrables, como son las afirmativas: *de que el Estado es la realidad efectiva de la idea moral objetiva; de que realiza la idea en la historia universal; de que la razón rige el mundo, y de que la historia se desarrolla racionalmente.*

Es así, según él, porque entiende que la conciencia individual es subsumida en la certeza objetiva que, en cada momento, posee el Estado como necesaria realización de la voluntad individual; ya que el Estado no es creación de los individuos ni obra de la naturaleza, sino de la razón objetiva, y, por tanto, no necesita ser justificado, ni fundado, en ningún principio.

Por tanto, presupone HEGEL que a lo largo de la historia "la razón rige el mundo", y que "también la historia se desarrolla racionalmente". De ese modo, lo racional se reduce a ser el puro hecho de "las concepciones culturales y jurídicas dominantes en cada momento de una sociedad".

De tal modo, como advirtió nuestro maestro SCIACCA, la razón viene a ser algo semejante a lo que se dijo de la *unidad indiferenciada* de SCHELLING: "la noche negra donde todas las vacas son negras"; en la cual, "todo se hunde en la razón, todo es absorbido por ella, todo se pierde en ella".

Ahí tenemos el historicismo hegeliano, acerca del cual tuve el placer de escuchar al mismo SCIACCA, aquí en Madrid, en la Fundación Universitaria Española, a primeros del año 1975, su conferencia *Reflexiones "inactuales" sobre el historicismo hegeliano*, que trataré de sintetizar brevemente.

Lo universal —explica nuestro maestro—, "en su actuarse en las determinaciones, destacando de las cuales, es una forma abstracta; por otra parte, los particulares están en lo universal. Lo absoluto es en sus propios momentos, a través de los cuales se realiza; lo Absoluto, o Dios, existe deviniendo: *Dios se hace (Gott im Werden)*. Por consiguiente, Dios está immanente en el mundo:

los entes finitos son momentos del movimiento dialéctico de lo Absoluto (*panteísmo dinámico*). Conocer el desenvolvimiento de la historia en el mundo es conocer el modo como la razón divina y la filosofía, como ciencia de lo Absoluto, actúa en su determinación en momentos particulares y se identifica con la propia historia del mundo.

"La filosofía hegeliana es esencialmente histórica y toda la historia es «historia sacra», pues es la autorrevelación de lo Absoluto a cuya esencia dialéctica es preciso devenir. HEGEL niega, según los dictámenes del panteísmo, el concepto de creación como acto libre de la voluntad divina. La ciencia de la Idea, en sí, es la «exposición» de Dios, así como de su propia esencia interna".

HEGEL —sigue SCIACCA— "*dialectiza lo real en cuanto real*, es decir, *coloca el dialectismo en la misma raíz de lo real*, como esencia, por lo cual la esencia de lo real y de todo lo que sea real es el no tener ninguna esencia o sustancia suya, una vez que el mismo se supera dialécticamente en algo que lo contiene, a la vez que su opuesto, pero en el cual ya no está, ni en él ni en su opuesto, sino una *nueva* cosa, algo nuevo de naturaleza distinta, que, a su vez, tiene también una naturaleza provisional, en cuanto se pone dialécticamente con su negación y está destinado a pasar a una síntesis nueva, y de esta última a otra, y así sucesivamente. De ese modo *se niega a todo lo real su sustantividad autónoma*, su esencia. Con ello se niega que lo real sea *sustancia* y se afirma que lo real es lo que tiende a negarse, en lo que es su negación, esto es, no es sustancia, pero es por esencia síntesis de contrarios o de opuestos" ... "El dialectismo hegeliano es enemigo de "lo que está", por consecuencia, es *anticonservador*; pero, como no conserva tampoco el ser, este dialectismo se conserva a sí mismo, es *reaccionario*".

También es evidente para el mismo SCIACCA que, con HEGEL, "no hay posibilidad de «conservar» una autonomía para los individuos. No es por azar que HEGEL mata a la persona humana en el Estado y en la Historia —los hombres se conservan destruyéndose como individuos en el Estado, y los Estados se conservan destruyéndose como Estados individuales en la Historia, matándola después definitivamente en el Yo absoluto. En la filo-

sofía hegeliana no hay lugar para el problema del hombre como persona.

"Ni siquiera los conceptos de bien y mal, de persona y derecho, familia, etc., tienen ninguna realidad autónoma, sólo una realidad dialéctica, todo vive deviniendo, todo se conserva destruyéndose. El mismo arte y la misma religión no son más que dos momentos conservados y destruidos en la síntesis que es la filosofía; ni es válido decir que cada momento vive eternamente el proceso dialéctico. El espíritu absoluto, en efecto, se realiza a través de los tres momentos del *arte*, de la *religión* y de la *filosofía*".

Así: "En el dialectismo hegeliano —dice después— vive únicamente la dialéctica, la omnívoca dialéctica «de los tres estómagos», como dirá KIERKEGAARD, a través de la cual se realiza la Idea.

"Pero ni siquiera se realiza la Idea que, para ser lo *entero* o la totalidad, síntesis de la realidad y pensamiento, debe contener en sí, como antítesis suya, a la naturaleza. Ahora bien, o esta síntesis es ficticia y la naturaleza permanece irreductible a la Idea y cae por tierra todo el sistema, o bien la naturaleza se resuelve en el pensamiento y no existe una verdadera antítesis que dote de concreción al mismo pensamiento".

Y, al no ser cada aspecto de lo real sino un momento del proceso dialéctico —continúa SCIACCA—, "los datos de la experiencia se resuelven en el devenir del espíritu; todo éste está en la concreción de sus determinaciones. La filosofía se dirige a través de HEGEL, y de la crítica efectuada por el hegelianismo de «izquierda» (FEUERBACH, MARX, etc.), a resolverse en la ciencia y en la técnica, y a considerar como únicos problemas «significativos» suyos los sociales y políticos. Naturalización del espíritu: naturaleza y espíritu se adecuan. El hegelianismo se puede convertir indiferentemente en naturalismo y en espiritualismo, que no son dos abstracciones sino dos abstractismos" ... "Se llega también a la secularización total y absoluta y a la divinización del Estado".

Así, según la imagen mental, que predomine en cada autor y en cada sistema que pierde de su vista al ser y acepta esa dialéctica que identifica los contrarios, resultará: o bien la materialización absoluta de lo que fue pensado como filosofía, en la "no

filosofía", en el momento de la *praxis*, como ocurre con MARX; o, en la perspectiva contraria: la fe nueva de TRILHARD DE CHARDIN va hacia el Espíritu, hacia el Cristo Omega de la Evolución.

Esta tesis historicista, genialmente absurda, de HEGEL y de cuya fe en ella han venido tantos desastres en el siglo XX, ha sido desmentida por la historia. KARL LARENZ, filósofo del derecho neohegeliano, confiesa que, con relación a las experiencias habidas desde que 1935 —fecha en la que publicó su *Rechts und Staatsphilosophie der Gegenwart*—: "veo hoy muchas cosas, lo que en verdad apenas necesita subrayarse, de modo muy diverso que entonces. Mi concepción del Estado, entonces orientada a la estimación demasiado optimista de HEGEL, de la racionalidad y moralidad del Estado de su tiempo, la de revisado ya al final de mi estudio *Moralidad y derecho* (1943). Hoy considero la filosofía del Estado de HEGEL la más intensamente condicionada por el tiempo y, por ello, la parte más débil de su ética y de su filosofía del derecho. El marco del sistema hegeliano y su pretensión de ser la plenitud del espíritu que se conoce a sí mismo han sido contradichos por el propio curso de la historia. La aportación grandiosa de HEGEL sigue siendo, por un lado, su lógica del «concepto concreto»; y, por otro, el desarrollo de la ética y de la doctrina de la libertad de KANT hacia una doctrina de valores [aunque no emplee la palabra] jurídicos materiales, particularmente en la primera parte de su *filosofía del derecho*. En estos puntos —concluye LARENZ— sigo considerando hoy que el [neo] hegelianismo de los años veinte no ha sido todavía «superado».

Prescindamos, pues, en el hegelianismo —como hemos visto propuesto por LARENZ— de la encarnación de la razón objetiva en el Estado y de que con él deba producirse el triunfo de la Idea en la historia universal —tal como hoy prescinde el neohegelianismo jurídico alemán— y veamos lo que de HEGEL queda. Se dirá que, sin esto, nada queda. Es cierto que su sistema filosófico queda destruído; pero sigue siendo útil cierto material del fabricado y empleado por él; y su utilización supone un notable avance respecto del formalismo kantiano, del positivismo legislativo y del fisicalismo social de COMTE.

Es cierto que el idealismo objetivo contiene unos valores morales objetivos del que carece el formalismo kantiano, que en éste necesariamente debe suplir el Estado imponiendo el derecho, y de los que también carece la sociología de COMTE, que éste quiso suplir con su religión del *Gran-Ser*. HEGEL, al oponer dialécticamente su Idea —en la que se incluye la Idea de justicia— a la realidad fáctica, mantiene vivo y actuante el elemento moral del derecho; y esto implica de por sí un progreso relativo. Sólo relativo porque sigue considerando que se hallan en mundos separados *res cogitans* —con su idea y sus valores de verdad y justicia— y *res extensa* —comprensiva del mundo real meramente material—; y, aunque los pone en contacto en sucesivas síntesis, éstas no son sino meros “momentos” de fusión, a los que inevitablemente, después de repetidas anátesis, siguen otros indefinidamente. Tampoco hay naturaleza de las cosas sino un perpetuo devenir de ellas en esa dialéctica sin fin.

Pero, por lo menos —y esto ha sido y es útil y valioso— según el neohegelianismo jurídico, de conformidad a la dialéctica hegeliana, la idea del derecho, en su síntesis con la realidad, se muestra en el derecho históricamente existente; de modo tal que su postulado ético adquiere validez práctica al realizarse constantemente, llenándose de contenido en las irradiaciones de la idea en cada uno de sus momentos. El error de HEGEL en este punto está en decir que esto lo realiza ineluctablemente la historia a través de la racionalidad del Estado.

Todavía existe otra recreación de HEGEL de la que —como hemos visto— destaca LARENZ su importancia: el denominado “concepto concreto”, que merece ser tenido en cuenta.

KANT elabora sus conceptos por una *abstracción sustractiva generalizadora*, que elimina toda las diferencias existentes en las representaciones de los singulares considerados, quedándose el concepto únicamente con lo que es común a todos. En cambio, HEGEL, en su *Filosofía de la lógica* (§§ 159-165), concibe el *concepto general-concreto* considerando que “es totalidad”; pues, comprende no sólo “los momentos de la universalidad” sino también los “de la individualidad, cómo reflexión en sí de las determinaciones de la universalidad y la particularidad”.

En cambio, advierte: "Lo que se suelen llamar conceptos y conceptos determinados; por ejemplo: un hombre, una casa, un animal, etc., sin simples determinaciones y representaciones abstractas; abstracciones que toman del concepto sólo el momento de la universalidad y dejan a un lado las particularidades e individualidades, que así no son desarrolladas en sí mismas y se abstraen [se separan] precisamente del concepto".

He ahí contrapuestos el concepto general abstracto de KANT —que HEGEL critica— y el concepto general-concreto, que —para él— es el concepto universal-individual-concreto.

La común diferencia que, tanto el universal aristotélico-tomista como el general-concreto hegeliano, presentan con respecto a los conceptos generales abstractos en uso, radica en que éstos van perdiendo contenido a medida que adquieren mayor generalidad; pues, al adquirirla, van esfumándose progresivamente gran número de datos individuales. En cambio, el universal aristotélico-tomista y el general-concreto hegeliano no prescinden de esas diversas particularidades contenidas en los individuales que las asumen: el concepto concreto hegeliano en la variedad y pluralidad de momentos históricos, y el universal aristotélico-tomista en las particularidades de toda clase ya sean geográficas o bien funcionales. La diferencia radica en que HEGEL las integra en una conexión dialéctica; y, en cambio, el universal es una representación que contiene, en su imagen mental, todo cuanto se halla en concreto en cada uno de los singulares que él refleja y representa en la universalidad de su perspectiva. Por eso, no puede concebirse plenamente un universal sin considerar toda la posible variedad y riqueza de matices de sus singulares. En suma, el universal no separa ni excluye particularidades, ni "abstractiza", sino que al abstraer no generaliza, ni uniformiza; ni tampoco dialectiza.

Además, el concepto general-concreto de HEGEL se diferencia del universal aristotélico-tomista, no tan sólo por la concepción idealista de aquél, sino muy especialmente, por la perspectiva historicista hegeliana, que observa la profusión de formas en cada momento del devenir, siempre en sucesivo cambio; mientras, que el universal realista abarca no sólo las variaciones pro-

ducidas por el discurrir del tiempo, en su devenir —es decir, debido a la tensión entre potencia y acto, en la terminología escolástica-tomista, y a su encadenamiento causal, sea éste eficiente o final—, sino que, además, comprende la multiplicidad de variedades simultáneas, debidas generalmente a una adaptación teleológica a su respectivo medio geográfico, social, político o económico. En suma, el universal incluye todos singulares, tanto los hoy existentes como, además, los desaparecidos y los futuros, con todas sus particularidades.

Para comprender todo esto las enseñanzas de nuestro maestro SCIACCA, me han ayudado a que, razonando en su línea, haya llegado a comprender tanto lo que en HEGEL fue progreso respecto de KANT y aquéllo en lo cual este avance no es verdadero progreso, porque va por una senda radicalmente equivocada al divinizar la historia y el Estado, y encarnar en ellos la Razón, tal como él la concebía, dialécticamente.