

Hegel: derecho y sociedad. Una aproximación crítica

desde la filosofía de Rodolfo Mondolfo.

Jesús Víctor Alfredo Contreras Ugarte.

SEMINARIO DE TESIS DOCTORAL – DOCTORADO EN ESTUDIOS AVANZADOS EN DERECHOS

HUMANOS

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

Mayo 2015

CONOCIENDO A RODOLFO MONDOLFO.¹

Rodolfo Mondolfo, en la actualidad, es un autor italiano que no es lo suficientemente conocido dentro del mundo de la Filosofía del Derecho actual.

Tal vez, esto sea consecuencia de que Rodolfo Mondolfo tuviera que establecerse en Argentina desde el año 1939 (radicando allí) hasta el año en que murió, en 1976.

Es interesante referir, que cuando Rodolfo Mondolfo iniciaba sus años de liceo, Ugo Guido, su hermano, los estaba terminando. Ugo Guido se inclinó primero por los estudios históricos en la Universidad de Florencia y luego por los de Derecho en la Universidad de Siena. El tener en cuenta ello, resulta importante para entender mejor a nuestro autor, dado que Ugo Guido influiría mucho en los ánimos humanísticos de Rodolfo, quien tomará el ejemplo de su hermano mayor, más que el de su propio padre. Rodolfo Mondolfo alcanzará a su hermano en la Universidad de Florencia, aunque aquel le llevaba tres años de adelanto.

Rodolfo Mondolfo cursó materias obligatorias y algunas que eran únicamente opcionales de sus estudios de Filosofía y Letras. Finalmente, se decide por los estudios de Historia de la Filosofía, y en 1895 se apunta al Instituto de Estudios Superiores Prácticos y Perfeccionamiento de Florencia. Además, en Florencia, se adhirió al Partido Socialista Italiano. Nuestro autor se doctoró, en noviembre de 1899, bajo la dirección de Felice Tocco –un profesor de Historia con quien su hermano mayor había hecho también el doctorado-.

La enseñanza y la investigación fueron partes colindantes en la vida profesional de Rodolfo Mondolfo. La docencia para él era una actividad moral que humanizaba, una actividad de servicio y de mucha utilidad para la juventud. La juventud representaba, para él, el futuro de la sociedad y de la

¹ Los datos bibliográficos anotados y ordenados aquí, principalmente son extraídos de Pró, D., *Rodolfo Mondolfo*, Tomo I, Losada, Buenos Aires, 1967, y de Pucciarelli, E., *Rodolfo Mondolfo. Maestro insigne de filosofía y humanidad*, Kessinger Publishing's, Milton Keynes, 2010.

sostenibilidad de nuestra propia civilización, así como de su continuidad y mejoramiento.

Pasado el tiempo, en 1904, cuando Mondolfo tenía ya los 27 años, nuestro autor se inicia en la enseñanza universitaria, enseñando Historia de la Filosofía en la Universidad de Padua, lugar en donde en 1907 suplirá a Roberto Ardigó en la cátedra de Historia de la Filosofía.

En los tiempos de Mussolini los profesores que sufrían las circunstancias de Mondolfo, recibían una pensión económica trimestral, por sus años de enseñanza. Empero, y pese a la pensión recibida, a la larga, a Mondolfo le resultó inaceptable -como intelectual que era- que por la vejación de las leyes raciales de Mussolini, no pudiera ejercer la docencia ni hacer labor intelectual ni publicaciones con su nombre. Estas circunstancias a Mondolfo le resultan insoportables, y por ello tomó la decisión de exiliarse en América con el fin de no ver truncada su actividad intelectual para así poder desarrollarla con el esmero con el que él se desenvolvía. Podemos suponer que fue una de las decisiones más relevantes de la vida de Mondolfo, además de la decisión más difícil, ya que una persona no se separa sin más de todo aquello a lo que pertenece, a su realidad de toda una vida, y peor aún, si se experimente un sentimiento de impotencia y frustración que lo obliga a salir de su hogar para evitar que se mantenga, en su contra, la vejación y la imposición de un sistema opresor. Sin embargo, si seguimos bien las ideas de Mondolfo, comprenderemos que él sentía más pertenecer a la humanidad en su conjunto -como tal-, que a un país o a una nacionalidad determinada. Esa es la base sólida que sustentó a Mondolfo para poder desarrollarse y desenvolverse en un lugar tan lejano de su hogar italiano. De hecho, cuando ya pudo volver a Italia -y con honores- finalmente, prefirió radicar en la Argentina hasta su muerte.

En Argentina, Rodolfo Mondolfo, destaca por sus obras y por su labor sobre la filosofía antigua, siendo éste, quizás, el tema con el que se hizo más conocido.

No le fue fácil encajar a Mondolfo, pues como humanista que era, su rama académica resultaba distante de las necesidades técnicas e industriales de la Argentina de ese entonces. Pese a ello, Argentina era un país ávido de conocimiento que además gustaba de mantenerse al día en todas aquellas teorías y doctrinas que provenían de Europa, hecho que, en general, para la situación de Mondolfo, resultó siendo muy favorable. Sin embargo, esta avidez de conocimiento producía, al mismo tiempo y particularmente, un fácil y sencillo entusiasmo por cualquier doctrina novedosa; ello tenía como consecuencia negativa, que a dichas doctrinas no se les sometiera a un exhaustivo y pertinente análisis crítico y de valoración objetiva. Rodolfo Mondolfo se decidió por trabajar, cultivar y difundir la mejor cultura universitaria, y no simplemente por satisfacer los entusiasmos de algunos que se movían fácilmente de una doctrina a otra.

Cuando Mondolfo llega a Argentina, lo hace en un momento realmente propicio, pues en los inicios del siglo XX, en las Facultades de Filosofía y Letras, de Buenos Aires, y de Humanidades y Ciencias de la Educación, de La Plata, venían produciéndose estudios filosóficos sobre todo en temas de la teoría del conocimiento, de la ética, la axiología, la lógica, la psicología y la metafísica. Aunque existía el ímpetu por profundizar en temas que antes no se desarrollaban ampliamente y a los que se les otorgaba poca importancia, propiamente, la historia de la filosofía no era un tema que se encontrara especialmente atendido. Sin embargo, en la época que llega Mondolfo muchas Facultades humanísticas cobran relevancia, por la preocupación de la juventud hacia la historia de la filosofía, sobre todo de la antigua en relación con la moderna. Rodolfo Mondolfo, entonces, se encontró con un desarrollo filosófico que él supo encausar muy bien, estimulando y aumentando su desarrollo.

Hay que tener presente la enorme vitalidad de nuestro autor, quien para el año 1948 todavía seguía enseñando y tomando nuevos retos académicos. Con 71 años de edad, en marzo de 1948, se traslada a Tucumán, incorporándose a la Facultad de Ciencias Culturales y Artes de la Universidad de Tucumán. Aquí, Rodolfo Mondolfo, dirigía el Instituto de Filosofía y se encargaba de dar la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua. Se cuenta que llegaba en bicicleta al Instituto de Filosofía.

Cuando aún radicaba en Italia, en sus primeros años de labor académica, Rodolfo Mondolfo dedicó gran parte de su obra al estudio del marxismo y del comunismo, y siempre desde su visión humanística.

Es también relevante dejar bien sentada, desde ya, la enorme importancia que tuvo la persona de Augusta Algranati en la vida personal y profesional de Rodolfo Mondolfo. Augusta Algranati se casó con Rodolfo Mondolfo el 25 de junio de 1907, cuando Mondolfo ejercía la docencia en la Universidad de Padua y, con ella, tuvo cuatro hijos. Esta gran influencia y relevancia, hizo que la vida profesional de Mondolfo, quedará muy afectada con el fallecimiento de Augusta. Y es que además de ser su compañera en la vida personal, Augusta Algranati, también lo era en su vida profesional y académica.² Así, desgraciadamente, en el año 1950, fallece de forma repentina Augusta Algranati, esposa y compañera entrañable de nuestro autor. La importancia que tenía su esposa, en la vida de Mondolfo, queda bien reflejada en la dedicatoria que él decidió acuñar en su obra *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, que es un libro que publicaría pocos años después (1955):

² Su esposa se había doctorado en medicina; a ella se deberá la traducción castellana de un libro alemán de pediatría, *La neurosis de la infancia* (editorial Américalee, Buenos Aires), otro del *Heráclito de Spengler* (editorial Espasa Calpe), otro de *La edad heroica de la ciencia de W. A. Heidegger* (editorial Espasa Calpe), y otra traducción de *La ciencia de la lógica* de Hegel (editorial Hachette Argentina). Esta última traducción la hizo en colaboración con su esposo Rodolfo Mondolfo.

*“A Augusta Algranati de Mondolfo. Tu memoria santa está presente en cada página de este libro que me viste iniciar en la alegría serena de tu compañía animadora y consoladora, y que después de tu desaparición repentina pude, en mi desolación, continuar y llevar a cabo sólo pensando en consagrarlo a tu recuerdo”.*³

De otro lado, es interesante también la época en la que Mondolfo se traslada a la universidad de Turín a enseñar en la cátedra de Historia de la Filosofía, entre 1910 y 1913. En esta época es cuando empieza a colaborar en la revista italiana *Critica Sociale*; y decimos que es interesante, porque fue en esta revista donde Mondolfo expresó su pensamiento en innumerables artículos que luego desarrollarían sus obras. En 1912 publicó *Il materialismo storico in Federico Engels* y, en el 1913, una serie de artículos sobre socialismo y filosofía.

En 1922 se empeñó en una enérgica actividad de oposición cultural e ideológica al fascismo. Publicó obras de discusión política y de lucha antifascista, incluyendo, en 1923, la tercera edición de *Sulle orme di Marx (Sobre las huellas de Marx)*. Mondolfo tuvo un perfil intelectual caracterizado, fuertemente, por aspectos político-ideológicos, siendo además integrante del Partido Socialista. Sus opiniones marcaban distancias del leninismo y se inclinaban a favor de una concepción humanista del marxismo, entendiéndola como una filosofía de la libertad dentro de una perspectiva reformista de la lucha política.

En los años treinta colaboró en la *Enciclopedia Italiana*, dirigida por Giovanni Gentile, tocando muchos de los temas relativos al marxismo y a la historia del movimiento obrero. En estos años Mondolfo se ocupó sobre todo del estudio de la filosofía antigua, dedicándose en particular a la traducción y a la puesta al día, bibliográfica, filológica y crítica de la monumental filosofía de los griegos en su desarrollo histórico de Eduard Zeller: *E. Zeller: La filosofía dei Greci. I Presocratici, vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca* (1932).

La filosofía antigua irrumpió en la vida de Mondolfo cuando él ya estuvo próximo a los cincuenta años, y cuando ya era un reconocido profesor de Historia de la Filosofía en la universidad de Bolonia. Es en los años veintes cuando Mondolfo surge como especialista de la filosofía antigua. En 1928, Mondolfo escribió *Síntesis histórica del pensamiento antiguo*, un breve texto de ochenta páginas que terminó incorporado en su otra obra de 1929: *El pensamiento antiguo*. Es con estas dos obras, con las que a Mondolfo se le llega a considerar un conocedor de la filosofía antigua.

³ Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955, p. 9.

Resulta claro considerar que Mondolfo decidió cambiar su línea de desarrollo académico debido al régimen político dictatorial que se había establecido en Italia, por esos años, y que a él le era desfavorable. Parece ser un acto de prudencia lo que guía su giro hacia otros temas, para así estacionarse en la filosofía antigua que es un tema que puede ser visto como algo más neutral. Empero, podemos afirmar también, que gracias a este giro en su línea de estudio, Mondolfo contribuyó, como pocos, a imponer el uso de la lengua italiana y española en el campo de la filosofía antigua.

Finalmente, a causa de las leyes raciales dictadas por el régimen dictatorial italiano de su época, Rodolfo Mondolfo, hacia el año 1939, tuvo que abandonar la enseñanza universitaria, y viéndose obligado al destierro se trasladó a la Argentina. Mondolfo viajó con su esposa y sus tres hijos.⁴ Realmente Mondolfo tuvo cuatro hijos en su matrimonio, pero el menor de ellos falleció en el año 1918 por culpa de la epidemia de gripe que azotó Europa al final de la primera guerra mundial. Esto tuvo que ser impactante para la vida de Rodolfo Mondolfo, ya que, lógicamente, debió afectarle mucho su pérdida, haciéndolo todavía más susceptible y más sensible ante la realidad humana.

Antes de su obligado viaje hacia la Argentina, Mondolfo dio vida, con Giuseppe Tarozzi, a un Círculo de Filosofía, cuya sede se fijó en Bolonia. La idea de este Círculo era dar lugar al pensamiento libre y a la libertad hacia crítica social y política; generalmente se trató de discusiones filosófico-científicas, alejadas de la cultura idealista, que lamentablemente se había asentado en aquellos años.

Con la caída del fascismo y el fin de la guerra, Mondolfo volvió varias veces a Italia, en dónde fue reincorporado como profesor universitario de la cátedra de Historia de la Filosofía de la universidad de Bolonia. Pese a esto, no volvió a restablecer, nunca más, su residencia en Italia. En estos años Mondolfo publicó nuevos estudios de historia de la filosofía antigua, revisó y reeditó viejos trabajos y colaboró en revistas y periódicos, muy especialmente en la revista italiana *Critica Sociale*.

El 02 de junio de 1968, Rodolfo Mondolfo, recibe del doctor Paolo Tallarigo, Embajador de Italia, la Gran Cruz de la Orden al Mérito de la República Italiana.

Como anotáramos, Rodolfo Mondolfo, murió en Buenos Aires en el año 1976, el 16 de julio.

Si bien es cierto que desde que radicó en Argentina, Rodolfo Mondolfo, destacó por su labor y por sus obras sobre la filosofía antigua, también lo es, que esto no era una innovación para él. Nos encontramos que por el año 1925, Mondolfo escribía *La negazione della realtà dello spazio in Zenone di Elea –La*

⁴ Ugo, Lucio y Silvano eran sus hijos, todos eran profesionales, y fue con todos ellos, y con su esposa, con quienes emigró a la Argentina.

negación de la realidad del espacio en Zenón de Elea-, y *Veritas filia temporis in Aristotele*. Antes, en el año 1897, Mondolfo, a los 22 años de edad, sustentaba su tesis sobre cuestiones de la psicología de Descartes.

Otros de sus primeros trabajos versaron sobre Condillac (1902) Hobbes (1903) y Helvetius (1904). Su interés sobre el marxismo y el comunismo se reflejó inicialmente en trabajos de 1909, como *Tra il diritto di natura e il comunismo –Entre la Ley Natural y el Comunismo-*, o *La Filosofía del Feuerbach e le critiche del Marx –La Filosofía de Feurbach y la crítica de Marx-*.

Rodolfo Mondolfo al estar exiliado en Argentina desde el año 1939 -lejos de la intolerancia fascista de la Italia de su entonces (debido a su origen judío)-, retoma su acercamiento con los temas sobre Marx y el comunismo, aunque en mucho menos grado. Es en Argentina donde, en el año 1940, se publica su obra de de 362 páginas: *El materialismo histórico*. Luego, en 1942, publicó *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, inspirándose en el trabajo del profesor de la universidad de Buenos Aires, Francisco Romero: *Los problemas de la filosofía de la cultura*, cuya obra provocaba una activa crítica por los estudiosos de ese entonces. Algunos años después, Mondolfo, publica algunos escritos sobre el socialismo como *Evolución del socialismo* (1955) y *El materialismo histórico en Engels y otros ensayos* (1956).

La lista de la bibliografía que compone la vasta obra de Rodolfo Mondolfo, aunque data de tiempos lejanos, tiene gran relevancia histórica y actual, por la importancia de su tipo de análisis, si de empoderamiento y valores humanos, es de lo que queremos hablar.

En términos generales podemos precisar que la gran parte de sus estudios sobre la historia antigua los desarrolla desde su exilio en Argentina, mientras que en lo que respecta a sus estudios sobre el marxismo y el leninismo, los desarrolla en la primera parte de su vida, cuando aún radicaba en Italia. Muchas de sus obras sobre la filosofía griega y romana están disponibles sólo en algunas bibliotecas, otras, además, sólo las encontramos en el mercado anticuario, tanto nacional como internacional.

EL PENSAMIENTO DE RODOLFO MONDOLFO. Su humanismo y la centralidad del ser humano.

Las situaciones que le impuso la vida, la educación de tendencia humanística que se impartía en el liceo donde estudió, así como la influencia fraterna, son situaciones que marcaran el camino de la vida de nuestro autor, y desde muy temprana edad.

En Florencia, entre 1895 y 1899, los estudios que realiza Mondolfo, tanto de Filosofía como de Letras, recibían la influencia predominante de ese tiempo, es

decir, el de la filosofía positiva y la reacción de los que retornaban a la filosofía kantiana (neokantianos) y a la filosofía hegeliana (neohegelianos). Además, en la época de Mondolfo, en los estudios humanísticos, se llevaba el predominio de los modelos alemanes; por ello, a los que se dedicaban a esta materia, se les inculcaba el deber de tener que aprender bien el idioma alemán. La mejor prueba de ello la encontramos en traducciones que luego nuestro autor ha hecho directamente del alemán, en obras como la *Ciencia de la Lógica* de Hegel -recordemos que esta traducción la hizo conjuntamente con Augusta Algranati, quien fuera también una importante profesional, además de su amada esposa-. Este fue el tiempo del triunfo del positivismo sobre las actividades científicas y culturales.

Allá por el año 1880 y siguientes, los mayores dilemas de la Italia de esa época eran puramente prácticos y para personas también prácticas. Las preocupaciones de esa época se limitaban a la organización económica, a la educación y a la salubridad. En ese entonces, la filosofía positivista era suficiente para satisfacer las necesidades del conocimiento. Sin embargo, hacia 1895, cuando Mondolfo empezaba sus estudios filosóficos en Florencia, el positivismo encontraba sus primeras críticas dentro de Italia. Los neokantianos, los neohegelianos y los neotomistas, le dedicaban una apasionada crítica a los presupuestos y contenidos de la filosofía positivista.

Ricardo Miceli relata bien la realidad de estos últimos años del siglo XIX:

*“Toda Europa se hallaba entonces dedicada a la investigación positiva, glorioso legado del pensamiento renacentista, y las ideas de Darwin, sostenidas con amplitud de documentación en la obra *El origen de las especies, aparecidas (...) en 1859, se preparaban para ejercer su influencia en todas las ramas de lo conocido; desde la historia a la psicología; desde el derecho a la pedagogía.*”⁵*

Al lado de las inclinaciones positivistas, nuestro autor conoció también las posiciones neokantianas, las que gozaban, de igual forma, de reconocidos representantes dentro de la Universidad de Florencia. Felice Tocco –profesor de Historia de la Filosofía- fue uno de los que influyó mucho en Rodolfo Mondolfo. Tocco fue un renombrado historiador de la filosofía que le dio tres años de enseñanza a Mondolfo. Fue un tipo muy instruido en las ramas de la historia de la filosofía, por lo que, en esta rama, se le consideraba uno de los más importantes.

⁵ Miceli, R., *La filosofía italiana actual*, Losada, Buenos Aires, 1940, p. 20.

Durante los años 1898 y 1899, Mondolfo estudia filosofía teórica con el profesor Giuseppe Tarozzi, quien fue discípulo de Roberto Ardigó. Pese a que Mondolfo no llegó a ser discípulo personal de Ardigó, la influencia que ejercieron sobre él las ideas de este personaje, se hicieron notar en sus estudios universitarios de Florencia.

Tengamos en cuenta que Roberto Ardigó⁶, por un lado, se propone encontrar un lugar para algunas ciencias filosóficas especiales que tienen como objeto el *hecho psíquico*, sea tomado como hecho individual (lógica, gnóstica⁷, estética), sea tomado como hecho social (ética, ciencia de la justicia, economía); y, por otro lado, defiende que la filosofía no se limita a recoger los resultados de las otras ciencias particulares, sino que trata de impulsar el proceso inductivo hasta el último límite, recogiendo así el principio supremo del ser. Ardigó afirma que el *Todo* sí es cognoscible, aunque inagotable y, con ello, también siempre desconocido. Este *Todo* es *indiferenciado*, cada vez se va mostrando más como es, aunque no pueda mostrarse completamente, y da lugar a una serie de relaciones cognoscitivas que son verdaderas y que nunca agotan su posibilidad y capacidad de ser conocidas. En la doctrina de lo *indiferenciado* la evolución es concebida por él como un indefinido proceso de *autodistinción*. Sin embargo, esto no debe permitirnos olvidar que uno de los más insistentes esfuerzos de Ardigó ha sido precisamente el de unir proceso psíquico y proceso físico⁸, y fundamentalmente la *sensación* con la *naturaleza*; la identificación, o identificación intentada, entre *sensación* (en sentido amplio) y *ser*.

El análisis de Ardigó se inicia de lo distinto (autosíntesis y heterosíntesis) para luego llegar a lo indistinto, que no resulta siendo algo absoluto, real, oscuro o difícil de entender -aunque sí desconocido- sino que resulta siendo un concepto límite al igual que la cosa en sí kantiana. **Estas ideas sí que influyen sobre Rodolfo Mondolfo, pues para él, conocer es también relacionar.**

Otros de los que influyó sobre Mondolfo, aunque indirectamente, fue Francesco Acri⁹, a quien nuestro autor sucedió en la cátedra de Historia de la Filosofía. Acri fue un profesor de Bolonia cuya forma de enseñar no tenía como finalidad, simplemente, el trasladar la ciencia al futuro profesor de Filosofía como si este futuro profesor estuviera hueco o vacío. Acri buscaba crear virtud propiciando en el criterio de los discentes determinadas ideas propias y principales que sujeten y susciten, bajo su dependencia, a muchas

⁶ Ardigó, R., *La morale dei positivisti; Relatività della logica umana; La coscienza vecchia e le idee nuove; Empirismo e scienza*, Draghi Angelo, Padova, 1908.

⁷ Viene de gnosticismo, que es una doctrina filosófica y religiosa de los primeros siglos de la Iglesia, mezcla de la cristiana con creencias judaicas y orientales, que se dividió en varias sectas y pretendía tener un conocimiento intuitivo y misterioso de las cosas divinas.

⁸ Ardigó, R., *La psicologia come scienza positiva*, Viviano Guastalla, Mantova, 1870.

⁹ Acri, F., *Del Sistema in genere. Discorso letto nell'Università di Palermo dal prof. Francesco Acri addì 15 gennaio 1867*, Stabilimento Tipografico Di Francesco Lao, Palermo, 1867, pp. 5 y siguientes.

otras ideas, cual semillas que se desarrollan en el tiempo. Para Acri, Sócrates era un ejemplo en su acción y en su sacrificio, el mayor maestro de la libertad de la época clásica y de la libertad espiritual, que es principio, condición y razón de la vida de todo ser humano; esto es lo que mejor puede heredar un maestro a sus discípulos: transmitir la capacidad de encontrar, reconocer y lograr conocimiento y saber, a través de la búsqueda, la meditación, la crítica y la reflexión interior, y no meramente trasladándoles un sistema de doctrinas completas y definidas, las que luego simplemente deben de seguir como si fueran máximas que no se pueden criticar ni reflexionar. Esta forma de enseñar, empodera al discípulo en su capacidad de crítica; esta forma de entender la enseñanza y el filosofar, resulta coincidente con la forma que el mismo Rodolfo Mondolfo propugna, de forma central y recurrente, en el pensamiento de sus obras.

Las ideas sociales de su tiempo, también influyeron notablemente en Rodolfo Mondolfo. Es interesante saber que, cuando todavía era universitario, nuestro autor ingresó al partido socialista. El tránsito de un siglo a otro, estuvo acompañado de un gran interés por las cuestiones sociales. En el siglo XIX hubo un traslado de interés de la democracia política y jurídica -de la democracia formal de los derechos- a la democracia social, que es aquella que centra su atención en las necesidades materiales y espirituales de las personas.

La democracia formal resultaba muy distanciada de la vida real. En los años finiseculares del siglo XIX, en Italia, existían muchos problemas sociales. Por ello podemos entender la preocupación social que se despertó, desde sus años de juventud, en la persona de Rodolfo Mondolfo. Así, el sentimiento socialista de Mondolfo, es uno de los distintivos más impregnados en él y que data desde sus años de juventud, cuando aún en él era un sentimiento de justicia social y que, con el tiempo, se transformaría en una interpretación dialéctica del proceso histórico y del proceso social donde el ser humano se ubica en el centro de dicha interpretación, con todas sus actividades y necesidades.

Hay tener presente que Rodolfo Mondolfo al ejercer la cátedra de Historia de la Filosofía, desde el principio, reivindicó el lugar que en la enseñanza universitaria debía tener la filosofía de la praxis de Carlos Marx. En esa época ese tema se limitaba al ámbito de la teoría política, y se le restaba importancia en las corrientes filosóficas contemporáneas. Las enseñanzas de Mondolfo no fueron ajenas ni despreciadas por los estudiantes, y hubieron algunos que se convertirían en líderes de movimientos y organizaciones socialistas. Uno de esos jóvenes fue Antonio Gramsci, que estudió Historia de la Filosofía desde el año 1911 hasta el año 1913, teniendo como maestro a Rodolfo Mondolfo.

El itinerario que Rodolfo Mondolfo desarrolló durante su vida de maestro en la cátedra de Historia de la Filosofía en Padua, Turín y Bolonia, nos ha dejado

testimonios que presentan a nuestro autor, no sólo como a un profesor que cumplía con dignidad sus obligaciones universitarias, sino que además vivía desde su interior la filosofía y la irradiaba hacia los demás. La vida filosófica era para él, una de servicio y de finalidad social y humana. Se debía empezar por reconocer la propia ignorancia, para situar en ella la incitación a la investigación y la conciencia crítica de los problemas. Se puede intuir una gran actitud socrática en el modo docente de Mondolfo.

Es innegable que Rodolfo Mondolfo tuvo un gran reconocimiento público en Argentina, tanto en los espacios universitarios y también en los culturales de la ciudadanía en general. Y esto se debe especialmente a su forma de entender la filosofía y la enseñanza de la misma, y es en sus propias palabras donde quizás descubramos mejor la valía de nuestro autor. Decía Mondolfo en un acto que lo conmemoraba en la Universidad de Córdoba:

“Siempre he pensado que los esfuerzos dirigidos a cumplir dignamente con nuestros deberes nos reservan las mejores y más puras satisfacciones de la vida: tanto la satisfacción íntima de nuestra conciencia, como la de sentirnos rodeados por el consentimiento y la solidaridad simpática de los que más queremos y estimamos. (...) Considero que el alto premio que se otorga a mi vida de estudio y a mis sesenta años de docencia es la recompensa y la satisfacción más grande a la que yo podía aspirar; y por eso creo que puede representar una enseñanza para las jóvenes generaciones, a las que la experiencia de mi vida puede mostrar que no es vano el esfuerzo que uno hace para cumplir con su deber y tratar de mejorarse siempre a sí mismo y de ayudar a los otros a mejorarse y progresar. Esto justamente decía Sócrates al sofista Antifonte, que le reprochaba su descuido hacia las ganancias y satisfacciones materiales: ‘¿De qué otra fuente crees que provenga un gusto tan grande, como el que deriva de sentir que uno llega a hacerse mejor y a contribuir al mejoramiento de los amigos? Pues bien, éste es el pensamiento que llena toda mi vida’. Y si mi vida lograra ser una demostración de la verdad que Sócrates proclamaba, y sirviera para estimular a los jóvenes hacia el cumplimiento constante de sus deberes, estimaré haber alcanzado por esta vía la cumbre de mi misión docente.”¹⁰

¹⁰ Mondolfo, R., Palabras del Dr. Rodolfo Mondolfo, en *Homenaje a Rodolfo Mondolfo*, Universidad Nacional de Córdoba, 1962, pp. 32 y siguientes.

Rodolfo Mondolfo tuvo esencialmente una concepción humanista de la historia; esto es lo que lo hace ser uno de los pensadores más originales y significativos del siglo XX italiano.

Según la filosofía mondolfiana, la historia de la humanidad es un continuo desarrollo que tiene como resultado el progreso y cuyo centro propulsor está constituido por la actividad del ser humano y no por una fuerza trascendental y condicionante. Este pensamiento se contrapuso a las interpretaciones marxistas que aludían a una *fuerza de las cosas* para explicar la llegada del socialismo; asimismo, chocó con la concepción hegeliana, que ve a la historia como a un tipo de vieja providencia que desciende del cielo sobre la tierra.

La filosofía mondolfiana es una filosofía del espíritu como historicidad, diseñada y expuesta de una manera concreta y convincente. Reconstruye las ideas repetidas constantemente, las de clichés, dirigiéndose siempre por una visión activa, abierta y objetiva. Estudiando el pensamiento griego, logró coger a una de las raíces de la humanidad, o bien de la cultura humana: para Mondolfo un ser humano es un individuo, y es un individuo concreto, pero es un individuo tanto más individual cuanto más está en sociedad. Para Mondolfo, el valor de la verdad, en el campo del conocimiento, se afirma únicamente con la lucha contra los errores y contra los fragmentos de verdad que pretenden o dicen ser el todo verdadero, del mismo modo que sobre el terreno de la moralidad, de la conciencia que se expresa en una lucha interior contra el mal, nace la vida laboriosa del bien.

A Mondolfo, lo podemos calificar de humanista voluntarista; y esto porque, para Mondolfo, el ser humano es el que crea sus condiciones de vida, sobre todo las condiciones materiales. Luego estas condiciones de vida creadas actúan sobre su creador –sobre el mismo ser humano que las creó-; y es el mismo creador quien debe superar las condiciones de vida creadas por él. Entonces, la realidad ocasionada por la acción del ser humano, es la condición del desarrollo o progreso de las acciones futuras, que no son otra cosa que sus consecuencias. Es decir, es una auto-transformación continua de la sociedad. Esto, en palabras del propio Mondolfo, se puede resumir así:

*“Toda la historia está presente en nosotros, puesto que justamente de ella brotamos”.*¹¹

De acuerdo con esto diremos que el ser humano no es un sujeto pasivo donde la historia le inscribe o le determina contenidos y facultades; y aquí ya podemos encontrar la divergencia sustancial que le separa de la filosofía hegeliana. Mondolfo no aceptaba que los seres humanos seamos reducidos a simples sujetos pasivos de la historia o de la naturaleza.

¹¹ Mondolfo, R., *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, p.102.

Autores de más actualidad también comentan, en el sentido que venimos exponiendo, sobre la filosofía de Rodolfo Mondolfo:

“La voluntad activa es el motor de la historia. Este punto de vista condujo a Mondolfo a postular una concepción humanista del marxismo basada en la relación dialéctica que se establece entre el sujeto humano y las condiciones objetivas, que él mismo ha producido (...).”¹²

Rodolfo Mondolfo, en sus estudios sobre el marxismo, dirigió su mirada hacia las formas subjetivas presentes en las tesis marxistas-engelsianas, remitiéndose a los fundamentos que son anteriores a los conceptos económicos de producción, consumo y necesidad. Mondolfo reconstruye la génesis de la formación de las ideas y de los principios que informan la vida individual y colectiva. Mondolfo fija el materialismo histórico en la *filosofía de la praxis*, que no es otra cosa que:

“(...) una filosofía activista en la que todos los elementos y todos los aspectos del mundo humano se reúnen en la unidad del desarrollo histórico, y en la que cada uno de estos elementos es al mismo tiempo causa y efecto en la mutua relación de la “praxis que se invierte”, y a la vez son producto del hombre y reaccionan sobre su productor, de tal manera que éste, desarrollando históricamente su mundo, se forma y desarrolla así mismo.”¹³

El marxismo de Mondolfo se calificó como humanismo. Y es que la forma de Mondolfo, de entender al marxismo, excluía a este movimiento histórico de perspectivas meramente materialistas-deterministas o idealistas-subjetivistas.

En el año 1925 Mondolfo abandonó la investigación de recorrido marxista y se volcó al estudio del mundo de la Grecia antigua. En este ámbito, dice que Mondolfo cambió la historiografía de su época. Enseñó cómo la idea griega del infinito se anticipaba en muchos aspectos a la idea moderna. La tesis universalmente reconocida en su época afirmaba que los griegos no tuvieron la idea del infinito; sin embargo, Mondolfo evidenció lo contrario afirmando que los griegos tuvieron una necesidad profunda de saber qué es lo que está más allá de los límites humanos y de su imperfección. En este sentido, Mondolfo consideró al marxismo como el resultado inevitable de la filosofía moderna; el pensamiento griego fue en cambio la raíz verdadera y la fuente perenne de la

¹² Cordero, N., en el Prologo de Pogatschnig, M., *El Otro Mondolfo. Un Marxista Humanista*, traducción de Pedro Pasturenzi; Biblos, Buenos Aires, 2009, pp. 14 y 15.

¹³ Treves, R., Rodolfo Mondolfo e la filosofía della cultura, en introduzione a Mondolfo, R., *Alle origini della filosofia della cultura*, traduzione di Lavinia Bassi, Il Mulino, Bologna, 1956, p. XVI.

filosofía moderna, y, por lo tanto, no se puede especular que ésta última fuera la antítesis de la filosofía griega, sí, acaso, su continuidad y desarrollo.

Tanto en sus obras sobre la filosofía antigua, como en las que trata sobre determinados personajes, o como en las referidas al marxismo, encontramos siempre un discurso de mensaje humanista. Es así que, desde las reflexiones de su humanismo, logramos encontrar una buena guía para entender bien la necesidad actual de reflexionar sobre el empoderamiento del ser humano, desde donde podemos construir una opinión crítica hacia la organización de nuestra sociedad actual. Afirmamos que el enfoque de Rodolfo Mondolfo resulta muy relevante para la idea del empoderamiento humano, pues desde su humanismo logramos rescatar grandes reflexiones sobre la importancia de alcanzar una subjetividad auténtica y reflexiva -enlazada dialécticamente con la historia- y en busca de un espíritu humano, libre y dignificado. Estos conceptos son hoy más necesarios que nunca, frente al fracaso de los sistemas políticos de los Estados, que más que una crisis económica, han provocado una verdadera crisis de valores sociales y de ciudadanía.

Podemos hablar, por un lado, del humanismo individualista y, por otro, de un humanismo social. El humanismo individualista coloca su mayor interés en las actitudes individuales y, sobre todo, en la perfección interior, tanto en el orden de la sensibilidad como del espíritu. El humanismo social, en cambio, le otorga privilegio a la sociedad, concibiendo al ser humano como un ente histórico y social. Ambos humanismos coinciden en demandar justicia y libertad, entendiéndolas a éstas como situaciones o circunstancias necesarias para sostener y afirmar la dignidad del ser humano; así, un humanismo individualista pondrá su énfasis sobre el individuo, y el social, sobre la sociedad. En este sentido, entonces, podemos situar a Rodolfo Mondolfo, dentro del humanismo social. El humanismo de Mondolfo es:

“(...) una dirección antropocéntrica que va a la persona por el camino de la sociedad y que pone especial cuidado en la afirmación de la acción sobre la mera teoría. Es un humanismo de inspiración moral, aunque no descuida sus raíces históricas pero en ningún caso invocaría la tradición para encerrarse en ella y obstruir el camino del futuro, es un humanismo activo y progresista que no descuida la incidencia de los factores materiales en la vida humana y las variaciones que registra la historia, como resultado de la misma actividad del hombre.”¹⁴

¹⁴ Pucciarelli, E., *Rodolfo Mondolfo. Maestro insigne de filosofía y humanidad*, cit., p. 18.

Renato Treves ve la obra de Rodolfo Mondolfo como una filosofía de la cultura vinculada a la teoría de los valores.¹⁵ Y esto es cierto, pues es el mismo Mondolfo quien dice ocuparse de la *filosofía de la cultura* vinculándola sistemáticamente con la teoría de los valores.¹⁶

Para Mondolfo la *filosofía de la cultura* es aquella que dirige su campo de acción y de reflexión sobre el conjunto orgánico de las creaciones producidas por el espíritu humano durante el curso de su desarrollo histórico. Es decir, que la *filosofía de la cultura*, dirige su investigación hacia las creaciones realizadas por el espíritu humano en su devenir histórico: sociedad, costumbres, lenguaje, religión, economía, técnica, arte, ciencia, filosofía, etcétera. Para Mondolfo a todo esto Hegel le llamaba el *espíritu objetivo*, que luego vendrá en denominarse como *cultura*, que es:

“(...) creación de la humanidad que se convierte en atmósfera vital de su existencia presente y de su acción histórica ulterior.”¹⁷

En la filosofía de la cultura de Mondolfo, se investigan presentimientos y antecedentes antiguos; se busca la verdad del pasado de la humanidad. A la vez, Mondolfo pretende comprobar, con las investigaciones filosóficas sobre la cultura, el principio de continuidad histórica con el que busca clarificar la actualidad, vinculándola con su proceso de formación. Debemos entender de Mondolfo, que en cualquier etapa o espacio de la vida humana, lo novedoso es causado, y tiene siempre su origen, en una vida anterior y sin conocerse la causa que origina la novedad (es decir, sin conocerse la vida anterior), es imposible abrazar correctamente la explicación sobre el nacimiento y desarrollo de esa novedad.

Mondolfo no aceptaba la idea de la historiografía tradicional que afirmaba que el ser humano pensante primero se interesó por lo más lejano y ajeno, y no en lo más cercano y propio a su existencia. Mondolfo rechazaba la idea de que el ser humano haya pensado primero en las estrellas que en su propia vida.¹⁸

¹⁵ Treves, R., Rodolfo Mondolfo e la filosofía della cultura, cit., pp. VII a XX.

¹⁶ Mondolfo, R., *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Librería Hachette S. A., Buenos Aires, 1960, p. 7.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Pró D., *Rodolfo Mondolfo*, , Tomo I, Losada, Buenos Aires, 1967, pp. 96 y 97: “Su concepción del proceso histórico, como conjunción dialéctica de continuidad y discontinuidad, necesidad y libertad, preside su visión del desarrollo histórico y el desenvolvimiento espiritual humano. (...) Mondolfo ha restablecido el aspecto de la continuidad histórica del pensamiento antiguo y el pensamiento cristiano y moderno, y ha mostrado (...) que la antigüedad clásica no fue ajena al conocimiento y la experiencia de la vida espiritual, la conciencia de la subjetividad, el conocimiento del infinito, no sólo matemático y físico, sino también subjetivo, la conciencia del pecado y de la ley moral, que la historiografía clásica consideraba como conquistas exclusivas del pensamiento cristiano y moderno. La continuidad del

Norberto Bobbio, haciendo introducción a una de las obras de Mondolfo -*Umanismo di Marx*-, apuntaba sobre él:

“(...) el problema de la relación del hombre real, concreto, histórico, teórico y práctico, con el entorno en el que se encuentra en su momento de obrar, es descubrir que, desde el punto de vista de este hombre, el entorno en el que actúa es a su vez hecho por el hombre.”¹⁹

Con estas palabras podemos afirmar que Mondolfo centra al ser humano como sujeto histórico, y que el hecho de que el entorno en el que actúa el ser humano se corresponda como obra del mismo ser humano (*inversión de la praxis*), hacen que la interpretación mondolfiana del desarrollo histórico se convierta en un historicismo humanista (que es la que se corresponde con la tradición del enfoque de interpretación del marxismo italiano).²⁰

Mondolfo veía un sentido ético-humanístico en el concepto de la lucha de clases. Esto aunado a su concepción sobre la praxis, llevan a que algunos consideren que el retorno a Marx, que hace Mondolfo, sea más bien una variante del retorno a Kant.²¹

Mondolfo, se sitúa en una perspectiva subjetivista para elaborar su análisis sobre el pensamiento marxista-engelsiano. Mondolfo se plantea primero lo que el sujeto no es, para luego ubicarse en lo que el sujeto es. Es decir, Mondolfo deja carente de contenidos el momento ideológico de la subjetividad humana, para luego volver a completarlo, colocándole modelos abstractos.

La filosofía mondolfiana centra al ser humano, reflexionando sobre su condición y sobre su destino histórico. El marxismo humanista, que sostiene nuestro autor, se fundamenta sustancialmente en la importancia que le da a la actividad humana en el momento subjetivo de la acción.

proceso histórico está a la base de estos aportes mondolfianos. Pero también el principio de la unidad del espíritu humano.”

¹⁹ Bobbio, N., Introducción, en Mondolfo, R., *Umanismo di Marx*. *Studi filosofici 1908-1966*, Giulio Einaudi, Torino, 1968, p. XIX.

²⁰ *Ibidem*, p. XLVII: “En la tradición del marxismo italiano las dos interpretaciones del marxismo como historicismo y como humanismo (para ambas el enemigo común es el naturalismo) se conjugan y se integran recíprocamente. Por esto se puede referir a él con la fórmula sintética de historicismo humanista. El marxismo se vuelve, según esta perspectiva, la última más consecuente forma de historicismo humanista (...).”

²¹ Marramao, G., *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari, 1971, p. 229: “El ‘nuevo’ revisionismo italiano, en cambio, no se desliza ‘tras la huella de Kant’ sino más bien (...) ‘tras la huella de Marx’. Junto al ideal kantiano de un desarrollo progresivo indefinido del proceso histórico, orientado por el ideal del siglo XVIII de una ‘humanidad coasociada’ pasado a través de la mediación de la antropología filosófica feuerbachiana, el otro pilar determinante de la variante italiana del revisionismo fue precisamente la dialéctica hegeliana (en su forma doméstica), concretada en el humanismo real.”

La correspondencia entre la idea y la acción humana en la historia -es decir, la conexión entre lo teórico y lo práctico- es sobre lo que va a girar el historicismo mondolfiano. Esto es importante tenerlo en cuenta, ya que se encuentra relacionado con lo que Mondolfo entiende por progreso y por los movimientos revolucionarios.

MONDOLFO y HEGEL.

Libertad, derecho y sociedad.

Mondolfo se torna negativamente crítico a la hora de analizar el pensamiento de Hegel. Llega a conclusiones con las que reprocha a este autor repetidamente. Es curioso el contraste con otros análisis que hace Mondolfo, por ejemplo sobre Rousseau, en donde advertiremos más bien una marcada tendencia hacia el halago; sin embargo, en el caso de su análisis sobre Hegel, sucede precisamente lo contrario.

Rodolfo Mondolfo, en el análisis que hace sobre Hegel, pretende evidenciar el hecho de que cualquier intento de dominación universal, fatalmente, nos lleva a destruir la libertad propia, al igual que la de los demás.

Según Mondolfo, en los conceptos hegelianos existe una falta de conocimiento sobre la autonomía y sobre los derechos de los individuos particulares, con respecto al poder del Estado.

Es conocido que Hegel anhelaba la supremacía alemana como desenlace final de la historia; sin embargo, frente a ello, Rodolfo Mondolfo, reconoce que la filosofía hegeliana era una filosofía de la libertad. En este sentido recordemos que para Hegel la historia era un enorme proceso de liberación del espíritu universal e implicaba el avance en el logro de la autoconsciencia.²²

“(...) la historia es el despliegue –necesario en base solamente al concepto de su libertad- de los momentos de

²² Hegel, G., *Filosofía de la historia*, traducido por Emanuel Suda, Claridad, Buenos Aires, 1976, p. 80: *“Habremos de establecer que el primer peldaño lo constituye el sumergimiento del espíritu en la naturalidad, y el segundo el ingreso del mismo en la conciencia de su libertad. Digamos que ese primer arranque es parcial e incompleto porque procede de la circunstancia naturalidad, de la que arrastra todavía elementos inadecuados. El tercer peldaño está configurado por el surgimiento desde esa libertad todavía relativa y su ingreso en la pureza perfecta de la autoconsciencia de la espiritualidad. Estos mojonos son los principios básicos del proceso general. La manera como en cada uno de ellos existe a su vez un proceso de formación y de dialéctica de su transición (...).”*

la razón, de su conciencia de sí y de su libertad; es la exegesis y la realización del Espíritu universal.”²³

Hegel afirmaba que para lograr el avance en el logro de la autoconciencia, sin interrupciones y rumbo hacia Dios, no se había llamado a toda la humanidad, sino que cada uno de los grados para lograr dicho avance y para llegar a dicha ascensión le correspondía, ser gestor, en la historia, a un pueblo determinado.²⁴ Para Hegel el pueblo determinado es el actor natural y necesario de cada etapa de la historia, con lo cual se presenta como irrevocable y definitivo destino.

Haciendo crítica de lo anterior, dice Mondolfo, de Hegel, que:

“(…) si en el espíritu de un pueblo un principio ha tenido su representante, nunca más ese pueblo podrá ya tener la capacidad de representar otro, es decir, no podrá cumplir jamás ningún otro progreso ulterior.”²⁵

Según Hegel, existe únicamente un pueblo capaz de ascender y de lograr el objetivo hacia donde se dirige la historia del mundo; este objetivo es la conciencia universal de la libertad. Para Hegel la conciencia universal de la libertad, se basa en el principio de la libertad del ser humano en cuanto ser humano que es, siendo aquí donde la conciencia universal de la libertad encuentra su más alto grado de superioridad. Sin embargo, pese a que este principio debería contener en sí mismo a toda la humanidad, lo cierto es que Hegel descarta a la gran mayoría de poder alcanzar el grado superior de la conciencia de libertad, y declara, que este privilegio le corresponde exclusivamente a la nación alemana.

En el sentido anotado, y sin perder de vista que según Hegel el ser humano es libre por naturaleza y lo es por su propio concepto, resulta que, sin embargo, lo es solamente de acuerdo a un destino parcializado. Y es que para Hegel la naturaleza de una cosa se origina en la manera como se conceptúa y en el caso del ser humano se le conceptúa al individuo según es en su existencia corriente. Se da por sentado que el ser humano es un ente en su estado natural, que se halla en posesión de sus derechos primitivos y que disfruta de la libertad. Sin embargo, este supuesto –para Hegel- no tiene ningún valor histórico:

²³ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, traducido por Angélica Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires, 1968, p. 279.

²⁴ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, cit., p. 99: “El principio específico que lleva en sí todo pueblo de proyección histórica universal, constituye al mismo tiempo su característica y su destinación natural. El espíritu se manifiesta de acuerdo con ese medio diversificado y es por eso que sus aspectos singulares deben considerarse como posibilidades especiales para generar las sucesivas etapas del desarrollo.”

²⁵ Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, cit., p. 125.

“La libertad como idealidad de lo natural es ficticia puesto que debe ser adquirida y conquistada, y se logra solamente a través de una infinita disciplina del saber y de la voluntad. Por lo mismo es el estado natural del hombre más bien el estado de la violencia, de la injusticia, del instinto irrefrenado y de los actos inhumanos. Por cierto que la sociedad y el Estado procuran reprimir esos instintos brutales, como así también las manifestaciones conscientes de arbitrariedad. Esta acción limitadora se genera por la intervención de la conciencia de la libertad y la aspiración volitiva de una libertad fundada en la razón. En ella se integran el derecho y la moralidad, dos componentes, aspectos y finalidades que pueden provenir solamente de la acción del pensamiento. (...) es precisamente esta limitación condición indispensable para que aparezca la libertad. Son el Estado y la sociedad el marco en que la realidad se realiza mejor.”²⁶

Hegel convierte la jerarquía de grados del desarrollo en jerarquía de pueblos, y, lo que es peor –como bien aprecia Mondolfo- la convierte en jerarquía de derechos. Al elaborar su filosofía de la historia Hegel determina que en toda época, el pueblo que ostenta el grado de desarrollo universal resulta siendo el dominador del mundo, con *absoluto derecho* a ello, dejando relegados los derechos de los demás pueblos, ya que no cuentan ni tienen valor, ante el derecho absoluto del pueblo dominante.²⁷

Hegel le atribuye a la nación superior el derecho o la posibilidad de tratar como bárbaras a las otras naciones, sólo por la conciencia de su derecho superior y distinto:

“Por la misma determinación, sucede que naciones cultas consideren y traten a otras, que están más atrasadas en los momentos sustanciales del Estado (los pueblos pastores, cazadores, agricultores, etcétera), como bárbaras, con la conciencia de un derecho desigual, y su autonomía es considerada como algo formal.”²⁸

Estas ideas de la filosofía del derecho hegeliana, resultan concluyentemente graves, además de negativamente criticables, para nuestro autor Rodolfo Mondolfo.

²⁶ Hegel, G., *Filosofía de la historia*, cit., pp. 70 y 71.

²⁷ Hegel, G., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducido por Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 570.

²⁸ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, cit., p. 282.

Mondolfo critica que, para Hegel, la nación alemana debiera de instituir necesariamente una absoluta suprema voluntad ejecutiva, no elegida en elecciones, y que cuya instauración se deba a un derecho de nacimiento:

“(…) que debía ser para los alemanes lo que fue el oráculo para los griegos. Esta voluntad ejecutiva considerada como la personalidad del Weltgeist –espíritu del mundo- y del Estado, que es Dios en la tierra, no puede admitir frente a sí la soberanía del pueblo.”²⁹

Mondolfo, según su entender, critica a Hegel por defender que todo valga a la hora de constituir un Estado, ya que con ello Hegel, según Mondolfo, demuestra su rechazo a los conceptos democráticos.

Y es que, Hegel realiza apreciaciones sobre el tema del uso de la crueldad y la violencia, contenidos en la obra de Maquiavelo –*El Príncipe*-, y es, donde, Rodolfo Mondolfo, encontraría el sustento de su reproche con respecto a las conclusiones de Hegel sobre este tema. El meollo de esta crítica de Mondolfo lo encontramos en el hecho de que muchas de las ideas de Maquiavelo –como el de la crueldad y la violencia-, Hegel las ve como la razón de la existencia del derecho, desde un punto de vista ético.

Para Hegel, *El príncipe* es un libro que muchas veces se ha rechazado por contener máximas que enarbolan la cruel tiranía. Sin embargo, Hegel afirma que desde el elevado sentido de la necesidad de una formación estatal, Maquiavelo ha establecido los cimientos según los cuales debían de ser conformados los Estados ante la existencia de circunstancias difíciles.

Los diversos señores y feudos hubieron de ser sometidos necesariamente, y aun cuando según nuestros conceptos, sobre la libertad y la moralidad, dicho sometimiento no puede ser justificado por cuanto de esa acción sobresale una real violencia, asesinatos y toda clase de engaños, Hegel dice confesar y reconocer que es innegable que la única forma para vencer a esa nobleza, era la de emplear sus propias armas, consistentes en la falta total de conciencia humana y en la falta de un decente comportamiento, debiendo, incluso, valerse de la falsedad y de la corrupción por la necesidad del Estado existente.³⁰ De esta manera, lo propugnado por Maquiavelo, Hegel lo identifica como la forma necesaria para ejercer la voluntad ejecutiva que tenga como objeto la constitución de un Estado, cuando se atravesasen circunstancias difíciles.

Como vemos, realmente, no es cierto que Hegel este avalando que todo valga a la hora de constituir un Estado, y que con ello este negando la democracia. Lo que Hegel hace es reconocer un uso necesario y siempre circunscrito a que

²⁹ Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, cit., p. 126.

³⁰ Hegel, G., *Filosofía della storia*, traducido del alemán al italiano por G. B. Passerini, Capolago, Cantón del Tesino, 1840, pp. 420 y 421.

se atraviesen circunstancias difíciles que haya que solucionar de manera drástica, pero no reconoce ni acepta un uso regular de la crueldad, el embuste o la violencia.

Pese a lo anterior, Rodolfo Mondolfo entiende que Hegel defiende la idea de que el Estado, visto como un fin, tiene validado cualquier medio para el logro de sus objetivos de manera general y sin limitaciones. Es decir, como si Hegel compartiera la idea de que *el fin justifica los medios*, en todo momento y bajo cualquier circunstancia, mientras se trate de cualquier asunto e interés de Estado –sin necesidad de estar frente a circunstancias difíciles- obviando cualquier respeto democrático que se le cruce por delante. Podemos decir que nuestro autor estaría incurriendo en una inexactitud y, con ello, en un error; aunque, es cierto, que si creemos que el problema es determinar, cuándo el uso de la crueldad y la violencia resultan necesario, cuándo se está frente a circunstancias difíciles, y, sobre todo, quién determina bien, objetiva y acertadamente, las respuestas para estas dos cuestiones, posiblemente podamos estar en menor desacuerdo con la afirmación de Mondolfo a este respecto. Desde esta última reflexión, sí que se podría pensar que es imposible no incurrir en un grave error al aceptarse el uso de la crueldad y la violencia, pues con ello sólo se consigue degradar y arriesgar a la democracia al posible error en la determinación de cuándo se está frente a una circunstancia necesaria y difícil-. Lo que no tuvo en cuenta Maquiavelo es, precisamente, que resulta muy difícil determinar certeramente cuándo se está en realidad ante una circunstancia objetivamente necesaria y difícil. Se terminaría cayendo en el peligro de la apreciación y la determinación caprichosa y subjetiva de las circunstancias. Creemos que esto último ha sido el punto de vista del que ha partido Rodolfo Mondolfo, lo que explicaría el por qué nuestro autor no toma en cuenta la precisión de Hegel sobre las circunstancias necesarias y difíciles, limitándose, directamente, a afirmar de Hegel su rechazo hacia la democracia.

Con lo que hemos visto, nos encontramos con que nuestro autor, Rodolfo Mondolfo, opina que Hegel no acepta la soberanía popular y con ello que niega toda democracia; sin embargo, hay que insistir, en precisar que lo que hace Hegel es aceptar y ver el aspecto útil y necesario de la obra de Maquiavelo, con lo cual debemos entender que la intención de Hegel siempre fue circunscribir el uso de la crueldad y la violencia, únicamente cuando exista un estado de necesidad en el que haya que salvaguardar al espíritu universal (*Weltgeist*); es decir, al espíritu del bien común y en última instancia al propio Estado. Por ello creemos que, en todo caso, Rodolfo Mondolfo cae en un error de omisión cuando directamente se limita a acusar a Hegel de negar la soberanía popular y la propia democracia, sin mencionar o sin tener en cuenta, la precisión de Hegel sobre el uso sólo en circunstancias necesarias y difíciles. Esta precisión ayuda a entender mejor intención de Hegel, más allá del hecho

del problema de sí se puede o no determinar bien, cuándo se dan estas circunstancias.

Por otro lado, creemos que hay más puntos de vista de Hegel que resultan pertinentes para entender bien su pensamiento sobre el derecho y la sociedad. Veamos algunos de ellos.

Para Hegel, en términos generales, los pueblos modernos están más capacitados para lograr igualdad que para lograr libertad. Esto sería así porque, no es posible lograr un entendimiento en la propia realidad a través de una determinación comúnmente aceptada de la libertad (sobre todo en lo que respecta a la participación de todos los individuos en el quehacer y en los asuntos de Estado). En la filosofía hegeliana, la realidad es más racional y, a la vez, más poderosa que cualquier suposición previa de las masas.

Según Hegel, sin embargo, en términos específicos, el gran desarrollo y configuración de los Estados modernos implica suponer una mayor desigualdad específica de las personas en la realidad efectiva; empero, este gran desarrollo alcanzado produce al mismo tiempo y contrariamente –a través de la racionalidad más profunda de las leyes y la mayor firmeza del régimen de legalidad- una libertad algo mayor y más sostenida. Es la racionalidad de las leyes y el régimen de legalidad lo que permite esta mayor libertad y es lo que hace que se pueda soportar.

En el fondo, lo que Hegel quiere decir es que desde la diferencia superficial entre las palabras *libertad* e *igualdad* se advierte que la libertad conduce a la desigualdad; sin embargo, a la inversa, únicamente conducen a la igualdad. Es decir, que a mayor igualdad, menor libertad efectiva.

Acusa Hegel, que cuanto más se entiende a la libertad como seguridad de la propiedad, cuanto más se afirma la libertad como opción de desarrollar y validar las aptitudes de cada individuo y sus cualidades, entonces, se verá aún más la libertad como una necesidad que es evidente por sí misma. Es en este momento, cuando se le reconoce y se toma a la libertad, preferentemente, en su sentido subjetivo. Esta libertad, limitada a un sentido subjetivo, es una libertad para la actividad que quiere encontrar camino por todos los lugares y se propaga a través de los intereses particulares y, atendiendo los gustos propios, esta forma de ver la libertad, se propaga también a través de los intereses generales de inclinación espiritual. En esta acusación se esconden dos elementos: 1) está la *libertad de sentido subjetivo*, que conlleva a la independencia de la particularidad individual de cada individuo, y 2) está la *libertad interior*, en la que la persona coloca sus principios, su propia forma de entender y sus convicciones. Con ello, los individuos obtendrían su autonomía moral.

Entonces, Hegel reniega de esa forma de entender la libertad y afirma que, la *libertad subjetiva* lleva consigo, en primer lugar, la mayor formación de la cultura de la particularidad en la que se posa la desigualdad de las personas; esta forma de cultura es la que generaría aún mayor desigualdad. Sin embargo, y en segundo lugar, la *libertad subjetiva* no podría desarrollarse sin que previamente exista la condición de la *libertad objetiva*.

Siendo así, Hegel entiende que gracias a la *libertad objetiva*, la libertad ha crecido hasta los niveles que ha logrado en los Estados modernos. Su crítica hacia la libertad meramente subjetiva la deja muy clara:

“Si con esta cultura de la particularidad, la multitud de necesidades y la dificultad en satisfacerlas, el raciocinar, el saberlo ya todo mejor que nadie y la vanidad insatisfecha aumentan hasta lo indecible, todo esto pertenece a la particularidad aislada a la cual queda remitida la creación en su esfera de todos los embrollos posibles y el habérselas con ellos. Desde luego, esta esfera es, entonces, al mismo tiempo, el campo de las limitaciones, porque la libertad se encuentra <en ella> cautiva de la naturalidad, del capricho y del arbitrio, y porque esa libertad tiene también que limitarse, por supuesto, con arreglo precisamente a la naturalidad, capricho y arbitrio de los otros, pero sobre todo y esencialmente con arreglo a la libertad racional.”³¹

Para Hegel, la libertad es el síntoma del pensamiento, del espíritu. Ser libre es ser sí mismo. Sin embargo, el sujeto individual, o lo que Hegel llama *espíritu subjetivo*, es una idea insuficiente del pensamiento. Cada uno de los sujetos se da cuenta de sí mismo en tanto es distinto de lo natural que lo rodea y, en tanto, es distinto de los demás sujetos.

Entonces, un sujeto es libre, sí, pero en sentido negativo. Todo aquello que hay alrededor del sujeto, lo limita, lo determina, lo niega. La libertad en sentido positivo es la absoluta determinación y limitación de un ser por sí mismo, y esto realmente no llega a suceder del todo. La individualidad del sujeto es una afirmación parcial, porque esta afirmación, si bien puede entenderse como que cada sujeto consiste en sí mismo, sin embargo, las ideas, deseos, normas y preferencias le llegan a los sujetos, mayoritariamente, impuestos por su entorno social.

Podemos encontrar en José Ortega y Gasset una explicación que resulta bastante clara sobre la idea de la libertad hegeliana. Cada sujeto tiene fuera de él una realidad que es espiritual, más no material, y que además, no es

³¹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit., pp. 555 y 556.

ningún sujeto individual. Esta realidad espiritual es el Estado. El Estado, precisa Ortega y Gasset, es espíritu, pero espíritu objetivo. Los pueblos que existen, cada uno de ellos, es un espíritu objetivo, es decir, un sistema de ideas jurídicas, morales, científicas, artísticas del cual se nutren los individuos, en el cual se informan. La realidad del espíritu subjetivo, del sujeto individual, no está en él mismo; la realidad del sujeto individual, del espíritu subjetivo, está en el espíritu de su pueblo:

“He aquí el alguien, el “mismo” a quien la historia universal le pasa: es el Espíritu, el Pensamiento. La historia es la biografía del Espíritu. Durante toda ella lucha consigo mismo para conquistarse, para descubrirse, para reconocerse y –como el Espíritu no es sino ese conocerse- para llegar a ser con plenitud sí mismo. Pero reconocerse el Espíritu a sí mismo como única realidad es una misma cosa que reconocerse como libre. Para Hegel sólo es propiamente libre lo que sea único. Por eso es la historia, según él, el progreso en la idea de libertad. (...) yo no puedo limitarme a mí mismo si no es aceptando en mí a los demás, llenándome con lo otro, con los otros, integrándome, desindividualizándome, generalizándome; en suma, fundiéndome con lo que queda fuera de mí, con los prójimos de mi pueblo y formando con ellos la unidad colectiva de una nación. Para Hegel sólo a través de un pueblo determinado puede el individuo ser libre, o, mejor aún, sólo el pueblo como unidad espiritual indivisa y en bloques es libre.”³²

A la libertad subjetiva de la que hablábamos antes, Hegel la llama *simple religión del derecho de la libertad subjetiva*, y es para él fuente de voluntad, decisión, acción y de todo lo que esté relacionado con el deber y con el valor de las personas. Esta *simple religión del derecho de la libertad subjetiva* no tiene nada que ver con el chirriante y desapacible sonido de la historia y de las variaciones exteriores y temporales. Hegel llega a concluir que:

“En general, sin embargo, debe tenerse en cuenta que todo lo que en el mundo se presenta en el individuo como noble y valioso tiene también por encima suyo una instancia superior. El derecho del espíritu universal está por sobre todos los demás derechos. Ello le admite todo, pero sólo condicionalmente, en cuanto pertenecen a su sustancia, y se consideran como restringidos a la particularidad. Esto podría bastar sobre el argumento de

³² Ortega y Gasset, J., *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 123 y 124.

*los medios de que se sirve el espíritu del mundo para lograr sus conceptos.*³³

Hegel, busca darnos a entender que la libertad –que es la que sustancia al espíritu objetivo y a la misma historia- no encuentra su momento determinante y pleno de realización en el *para sí*. El *para sí* pertenece al ámbito de la libertad moral (de la moral subjetiva).

Hay que lograr vencer y rebasar el momento de la parcialización *para sí*, es decir el de la subjetividad, y dar apertura al momento de realización *según el concepto* para lograr alcanzar una plena libertad, ya que la libertad limitada a la moral, no es más que una mera libertad interior, es decir una mera libertad *para sí*. El momento de realización *según el concepto*, implica la fase en la que logramos abrirnos a las condiciones de plenitud, que el espíritu objetivo, en su movimiento propio, nos indica como incondicional para lograr esa plenitud de libertad, que es la que supera a la simple libertad moral o interior: es la libertad ética, la que logra esta superación:

*“Sólo en la eticidad la voluntad será lo mismo con el concepto de la voluntad y tendrá a éste como su contenido.”*³⁴

En efecto, para Hegel la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo *en sí y por sí*, es la *eticidad*, y en ella se produce la reconciliación *según el concepto*. Así, si la moral es la forma de la voluntad, por el lado de la subjetividad, la *eticidad* no es únicamente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino que es también el tener como contenido su propio concepto, que, según Hegel, es la libertad. Lo legal y lo moral no pueden existir por sí mismo; ambas deben tener a lo ético como fundamento y sostén.³⁵

Entonces, hay que dejar sentado que Hegel, en lo que respecta a su idea del deber, es decir en lo que respecta a su idea de la moral, no otorga un valor absoluto a la subjetividad. Más bien critica a quienes defienden la idea de los sujetos como señores que deciden la ley. Para Hegel la moral subjetiva, implica un retorno hacia el interior del sujeto; es una visión hacia uno mismo. En este sentido es que la moral subjetiva, para él, lleva consigo alguna dosis de egoísmo, de unilateralidad y de egocentrismo. La moralidad es una superación del momento anterior del *derecho abstracto*, donde la libertad tiene una existencia exterior en las cosas, en la propiedad. No basta ni la libertad exterior (derecho abstracto) ni la libertad interior (moralidad).

³³ Hegel, G., *Filosofía della storia*, cit., p.35.

³⁴ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 207.

³⁵ *Ibídem*, pp. 290 y 291.

Los objetos son estímulos para la reflexión; el mundo se ve de acuerdo a cómo se le considere. Si vemos al mundo únicamente desde el enfoque de nuestra subjetividad, lo tomaremos según nosotros mismos estamos conformados; de esta forma, entenderemos y advertiremos cómo es que ha tenido que hacerse todo y cómo hubiera debido ser. Sin embargo, lo que contiene la historia universal es racional y tiene que ser racional; existe una voluntad poderosa y divina que guía al mundo, y que es lo suficientemente potente como para determinar su gran contenido.

Para Hegel quien critica lo anterior, adolece de una vanidad descontenta que se deja llevar por el facilismo y, que sin mayor esfuerzo, atribuye consecuencias y echa en cara acciones, ya sea porque cree que tiene la razón, o porque cree que tiene la libertad o el derecho para sublevarse contra el statu quo.

En ese sentido, Rodolfo Mondolfo, encuentra en Hegel elementos pegados y confundidos, que casi no pueden ser reconocidos o distinguidos, pero que, pese a ello, él logra distinguirlos en dos elementos. El primer elemento, sería el odio contra el *deber kantiano* y, el segundo, el rechazo a la teoría que sostiene que el mundo moral puede ser confiado al estímulo espontáneo del sentimiento, y el Estado, a la voluntad dirigida por las necesidades. Mondolfo precisa además que estos dos elementos se relacionan con el idealismo absoluto, y, además, que en parte, se originan de él.³⁶ Vamos a explicar esto.

En principio hay que recordar que Kant distinguió entre moralidad y legalidad. Hegel ha distinguido entre moralidad como moralidad subjetiva (*moralität*) y moralidad como moralidad objetiva (*sittlichkeit*). Se suele traducir *moralität* por *moralidad* y *sittlichkeit* por *eticidad*. La distinción hegeliana entre *moralität* y *sittlichkeit* es en algunos aspectos semejante a la Kantiana. Esto es así porque, mientras la *moralität* consiste en el cumplimiento de un deber por el acto de la voluntad, la *sittlichkeit*, es la obediencia a la ley moral en tanto que es fijada por las normas, leyes y costumbres de la sociedad, lo cual representa a la vez el espíritu objetivo, o unas de las formas del espíritu objetivo.

Sin embargo, a diferencia de Kant, e incluso oponiéndose a él, Hegel considera que la buena voluntad subjetiva no es suficiente en stricto sensu. Es necesario que la buena voluntad subjetiva no se pierda en sí misma o, si se quiere, no tenga simplemente la conciencia de que pretende el bien. Lo subjetivo, es aquí solamente abstracto. Para que llegue a ser concreto es menester que se integre con lo objetivo, el cual se manifiesta moralmente como *sittlichkeit*. Eso sí, hay que tener claro que la *sittlichkeit* o *eticidad*, no es tampoco una acción moral solamente mecánica: es la racionalidad de la moral universal concreta que puede otorgar un contenido a la moralidad subjetiva de la simple conciencia moral.

³⁶ Mondolfo, R., *Il materialismo storico in Federico Engels*, cit., p. 78.

Hegel, entonces, al situarnos en la distinción entre *moralidad* y *eticidad*, realmente nos sitúa en el escenario de discusión que trata sobre la subjetividad en la moral y sobre la objetividad en la moral. Es decir, se trata de la discusión sobre si la moral es un tema de mera conciencia o si la moral, adicionalmente, se relaciona con cuestiones objetivas que es imposible dejar de lado a menos que, según se entiende de la filosofía hegeliana, se quiera descender a un subjetivismo inútil que resulte ineficiente para la racionalización de la vida humana.

Así, Hegel habla sobre *el derecho de la voluntad moral*, en donde el derecho abstracto o formal de la acción consiste en que su contenido es, en general, mío, y la acción, un propósito de la voluntad subjetiva. La *particularidad de la acción* vendría a ser su contenido interior. Siendo así, resultaría que el carácter general del contenido de la particularidad de la acción estaría determinada *por mí*, y al mismo tiempo por aquello por lo cual ella tiene valor *para mí*, que no es otra cosa que la intención o propósito.³⁷ Con esto, lo que hace Hegel es afirmar los derechos de la conciencia, de tal forma que la subjetividad y el contenido interior de la particularidad de la acción, son la sustancia de la *moralität*. Entonces, para Hegel la moral –*moralität*– constituye la cara del derecho de la voluntad subjetiva. Por este derecho, la voluntad es y reconoce únicamente lo que es suyo, o sea, aquello en lo que la voluntad existe como algo subjetivo.

Hegel sustenta su moralidad subjetiva en la libertad interior del sujeto, lo que de alguna forma resulta siendo una coincidencia con la moral kantiana. Sin embargo, Hegel rechaza la idea de una libertad moral que resulte suficiente o absoluta, y que termine limitada a una manifestación sagrada de la conciencia del sujeto. El hecho de que Hegel acepte esta la libertad interior de los sujetos, implicaría sólo una visión parcial de su filosofía. En efecto, Hegel no tiene reparo en afirmar que la conciencia moral es sagrada; sin embargo, repara en el hecho de que la conciencia moral puede entenderse de varios modos o admitir distintas interpretaciones y dar, por consiguiente, motivo a dudas, incertidumbre o confusión. De esta forma Hegel nos previene del riesgo de llegar a confundir el saber y el querer subjetivo, con el bien verdadero. Así, para Hegel, la conciencia verdadera es la disposición de querer lo que es bueno en sí y por sí. Para que esta conciencia sea verdadera, debe contar con las prescripciones objetivas por sí y los deberes; ambos se constituyen en los principios estables de una conciencia verdadera. El querer subjetivo –o la mera conciencia subjetiva–, como tal, no tiene contenido propio. El sistema objetivo, de estos principios y deberes, unido al saber subjetivo, existe únicamente desde el enfoque de la ética. Y es que desde el enfoque de la sola moralidad subjetiva, la conciencia no tiene contenido.

³⁷ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, cit., p. 118.

Lo que conforma el derecho y el deber, es lo en sí y por sí racional de las determinaciones de la voluntad, y no es, por consiguiente esencialmente la propiedad particular de un individuo, ni existe en la forma del sentimiento, o de cualquier otro modo de saber singular, esto es, sensitivo o sensible. Lo que es en sí y por sí racional, se da esencialmente en forma de determinaciones universales, pensadas, es decir, en forma de leyes y principios. La conciencia moral está, por tanto, sometida al juicio de si es o no es *verdadera*; su invocación o apelación exclusiva o únicamente a sí misma se opone inmediatamente con lo que ella quiere ser: la norma de un modo de actuar racional, universal y válido en sí y por sí.³⁸ Para Hegel, en la moral se ventila únicamente la conciencia formal, y no debe caerse en el error de confundir a la moral (a la que únicamente le corresponde la conciencia formal) con la conciencia verdadera, puesto que ésta es la que se encuentra sitiada en el sentimiento ético.

Como bien podemos advertir, Hegel guarda cierta coincidencia con Kant ya que acepta que la autodeterminación de la voluntad es la génesis de los actos morales, y ella, como tal, no es accesible a los demás. En este sentido Hegel, en uno de los agregados de su obra, explica que para el derecho estricto es irrelevante qué principios orientan al individuo o cuál sea su finalidad. Precisa que la interrogante por la autodeterminación de la voluntad, sus móviles y sus propósitos, interviene en el campo de la moral. Si se quiere juzgar al individuo respecto de su autodeterminación, hay que tener en cuenta que en este aspecto es libre, cualesquiera sean las condiciones exteriores. Esta convicción del ser humano en sí mismo no se puede romper; ninguna fuerza violenta puede pasarle por encima, y eso hace que la voluntad moral, por tanto, sea inaccesible. El valor de las personas se estima por su acción interior; el punto de vista moral es, por lo tanto, la libertad existente en sí.³⁹

Asimismo, Hegel, reconociendo el mérito de Kant, acepta el deber por el deber como sustancia de la moral y afirma que el elemento esencial de la voluntad es el deber para mí; o, dicho de forma distinta, que lo esencial de la voluntad, es para mí un deber. Si únicamente sé que el bien es para mí un deber, me mantengo aún en su abstracción. Debo cumplir con el deber por el deber mismo, y lo que realizo en el deber es mi propia objetividad en sentido verdadero: mientras lo hago cumplo conmigo mismo y soy libre. Para Hegel, el mérito y el punto más alto de la filosofía práctica kantiana han consistido en haber acentuado este significado del deber.⁴⁰

Lo anterior nos lleva al tema del poder legítimo del derecho para imponer su cumplimiento, o para prevalecer sobre su infracción. En este punto, según

³⁸ Hegel, G., *Filosofía del derecho*, cit., pp. 134 y 135.

³⁹ Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, cit., p. 205.

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 250 y 251.

Hegel, el poder legítimo del derecho se sirve, para estos efectos, de la coacción. En este sentido, el poder legítimo del derecho funciona como un condicionante coactivo para la libertad de los sujetos. En este sentido, si como hemos venido anotando, resulta que la autodeterminación, para Hegel y Kant, son la sustancia de la moral, esto nos coloca ante una dificultad en el momento que se entrecruzan la autodeterminación y el derecho. Sobre este punto Hegel precisará que la violencia es elemento que distingue el derecho de la moral:

“Aquí, en la diferencia entre lo legal y lo moral, debe considerarse ante todo, a la moral, es decir, después de reflexionar en mí; esto es también una dualidad, porque el bien es mi propósito, y de acuerdo con esta idea, me voy a determinar. La existencia de algo bueno es mi decisión, y yo la realizo en mí, pero esta existencia es completamente interior, por lo que no puede tener lugar algún tipo de coerción. Las leyes estatales no pueden extenderse, por lo tanto, al carácter de cada uno, porque, en lo moral, yo soy para mí mismo, y la violencia, aquí, carece de sentido.”⁴¹

Visto todo lo que venimos analizando, podemos afirmar que Hegel tiene coincidencias con la filosofía kantiana; sin embargo, a diferencia de Kant, la filosofía hegeliana le otorga gran relevancia a la moral objetiva o *eticidad* (*Sittlichkeit*), que no es otra cosa que la indispensable armonía entre los fines subjetivos y los fines objetivos.

De esta manera llegamos a entender que para Hegel, en la satisfacción de los fines válidos, en sí y por sí, se encuentra, a la vez incluida la satisfacción subjetiva del propio individuo. Con lo cual, esas pretensiones que sostienen que, únicamente se deben querer y alcanzar tales fines –así como la opinión de que los fines objetivos y subjetivos se excluyen mutuamente en la voluntad o en el querer- resultan siendo afirmaciones vacías del entendimiento abstracto. Estas afirmaciones, caerían en un todavía mayor error si llegasen a afirmar que la satisfacción subjetiva, únicamente por el hecho de estar presente (como lo está siempre en una obra acabada), constituye la intención esencial del agente, y que el fin objetivo, como tal, ha sido únicamente un medio para lograr la satisfacción de esa intención.

Luego de todo lo anotado, hemos comprobado que no es tan cierta la afirmación que Rodolfo Mondolfo hace sobre el supuesto odio que Hegel le tiene al deber o *sollen* kantiano. En todo caso, creemos que es una exageración de Mondolfo. Empero, lo que sí se puede afirmar, a nuestro entender, es que lo que se produce es un distanciamiento –Hegel se distancia

⁴¹ *Ibíd.*, p. 181.

de Kant-, porque Hegel se niega a aceptar que la libertad subjetiva es la sustancia final del acaecer del espíritu.

Lo cierto es que Hegel, en el mundo de la moral, no busca poner a la subjetividad en contra de la objetividad. No niega a una ni a otra, ni manifiesta su odio por alguna de ellas. Lo que defiende Hegel es la falta de suficiencia de la moralidad como únicamente subjetividad. La moral subjetiva, para Hegel, no resulta siendo suficiente para poder entender el sobrevenir de la libertad hacia el momento de la plenitud; y esto, según él, se logra en el mundo de lo ético. Para Hegel, la autonomía de la voluntad, en su condición de sustancia de la moralidad, resulta insuficiente para el desarrollo de la libertad. Para Hegel la autonomía de la voluntad, siendo la sustancia de la moralidad, resulta insuficiente para sostener el progreso de la libertad. Para Hegel existe un estado de libertad que otorga mayor plenitud; este momento o estado es el de la *eticidad* (*Sittlichkeit*), o, si se quiere, el momento o estado de la moral objetiva.

No pretendemos terminar este análisis, sin referirnos al supuesto rechazo a un Estado confiado a la voluntad dirigida por las necesidades y, el mundo moral, al estímulo espontáneo del sentimiento –cosa de la que también acusa Mondolfo a Hegel-. Este rechazo no es más que el otro elemento que encontraba Mondolfo, y que sería, según él, el segundo que explicaría la condena que Hegel hace sobre la vanidad descontenta que atribuye consecuencias y echa en cara acciones, ya sea porque cree que tiene la razón, o porque cree que tiene la libertad o el derecho para sublevarse contra el estado de las cosas en un determinado momento; todo esto, según Mondolfo, se relaciona –como lo anotamos antes- con el idealismo absoluto de Hegel.

Hegel, en *Filosofía del Derecho*⁴², escribe que en el *sistema de las necesidades*, la subsistencia y el conjunto de cosas necesarias para que las personas vivan bien, todas ellas, existen como *posibilidad*. Esta *posibilidad* se encontraría condicionada por el arbitrio de los individuos y por la particularidad natural; empero, al mismo tiempo, se encontraría condicionada, también, por el *sistema objetivo de las necesidades*.

El arbitrio de los individuos y la particularidad natural, corresponden al ámbito de lo que podemos entender como el estímulo espontáneo del sentimiento humano. El derecho, correspondería al ámbito del sistema objetivo de las necesidades.

En el sentido de lo dicho, nos encontraremos con que Hegel reconoce que la subsistencia y la satisfacción de las necesidades, para que las personas vivan bien, se encuentran condicionadas por el arbitrio de los individuos (es decir, por su voluntad subjetiva) y por el sistema objetivo (la razón). Entonces, resulta

⁴² Hegel, G., *Filosofía del Derecho*, cit., pp. 200 y 202.

claro concluir que Hegel no rechaza de plano que un Estado, en cierta forma, se encuentre también confiado a la voluntad dirigida por las necesidades. Es decir, Hegel no niega el hecho de que para que un Estado funcione bien hay que tener presente aquella voluntad de los individuos que se forja a través de las necesidades.

Lo que pasa es que Hegel limita la subsistencia y la satisfacción de estas necesidades, sólo como posibilidad, condicionándolas al arbitrio de los individuos y a la particularidad natural, pero no sólo a esto; también condiciona la subsistencia y satisfacción de las necesidades al sistema objetivo de las mismas (es decir a su razón universal y objetiva). Con lo cual, tenemos que entender, que lo que rechaza Hegel, es la idea de que un Estado deba ser confiado únicamente a la voluntad dirigida por las necesidades aisladas, es decir, sin que se tenga en cuenta el papel protagónico que le corresponde al sistema objetivo de dichas necesidades. Esta es una situación muy diferente, a un supuesto y total rechazo a tener en cuenta las necesidades particulares, que es de lo que acusa Mondolfo a Hegel.

Y con respecto al otro supuesto rechazo de Hegel –sobre que el mundo moral pueda ser confiado al estímulo espontáneo del sentimiento-, pasa más o menos lo mismo. Enseguida lo explicamos.

Veremos que, según Hegel, al derecho efectivo le interesa, principalmente, que la garantía de la subsistencia y el conjunto de las cosas necesarias para que los individuos vivan bien –es decir, el bienestar particular-, se gestionen y se desarrollen como derecho. Para el derecho efectivo –dentro de la particularidad natural- no es de mayor interés que las situaciones accidentales de uno u otro individuo sean eliminadas, ni que la seguridad cortada a una determinada persona obtenga realidad. Lo que más importa, al derecho efectivo, es que las garantías del bienestar particular sean tratadas y realizadas como derechos.

Para terminar, sentaremos como conclusión que, para Hegel, el arbitrio de los individuos y la particularidad natural pertenecen al mundo de la moral subjetiva –o si se quiere al mundo del estímulo espontáneo del sentimiento humano-, y que la subsistencia de los individuos así como las cosas que cubren sus necesidades, ambas, pertenecen al ámbito del bienestar particular; por lo tanto, podemos, afirmar que no es cierto que Hegel rechace la idea de que la moral esté confiada al estímulo espontáneo del sentimiento. Lo que hace Hegel es precisar que todo aquello que integra el mundo de la moral subjetiva –arbitrio de los individuos, particularidad natural, subsistencia, necesidades y bienestar particular- no se realizan a sí mismos ni por sí mismos, sino que deben confiarse también a la moral objetiva, y, para Hegel, esto es lo que más importa porque en ella está la razón universal que todo lo ordena. Por eso, si bien se puede saber y entender, desde el estímulo espontáneo del sentimiento

humano, lo que es el bienestar particular, lo que más importa es que este bienestar particular sea tratado y realizado como derecho, es decir como moral objetiva. No hay, en Hegel, un rechazo al estímulo espontáneo del sentimiento; más bien, lo que hay es la aceptación a este estímulo, pero condicionado a que, a la vez y necesariamente, sea tratado dentro de la moral objetiva para que pueda ser considerado dentro de la razón universal.

Madrid, 14 de mayo de 2015.

