
artículos

**Lo político de la naturaleza.
Referencias al mundo natural
en las Líneas fundamentales
de la Filosofía del Derecho de Hegel**
**The political of nature. References
to natural world in Hegel's Elements
of the Philosophy of Right**

DR. EDUARDO ASSALONE

Institución: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas, Argentina. Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen: El presente artículo aborda el libro *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de G. W. F. Hegel a partir de una «lectura transversal» del sistema, que conecta dicha obra con la Filosofía de la Naturaleza. Para ello propongo una clasificación preliminar de las referencias a la Filosofía de la Naturaleza en las *Grundlinien* en base a tres tipos de referencia: 1) las comparaciones entre la naturaleza y el espíritu; 2) la naturaleza como objeto de la Filosofía del Derecho; y 3) el lenguaje tomado de la Filosofía de la Naturaleza.

A modo de ejemplificación, se presentan algunas referencias a la Filosofía de la Naturaleza de acuerdo con cada uno de estos tipos. La comparación del espíritu objetivo con la naturaleza busca hacer explícitos los vínculos de identidad y de no-identidad entre ambos. La naturaleza como objeto de la Filosofía del Derecho tiene como finalidad adentrarse en la naturalidad del espíritu, pero también en lo político de la naturaleza. En cambio, el uso de un lenguaje filosófico-natural en este contexto no alude a la naturaleza como tal, sino que se trata de un lenguaje originariamente lógico que es igualmente válido para la *Naturphilosophie* y para la *Rechtsphilosophie*.

La clasificación y ejemplificación de las referencias a la Filosofía de la Naturaleza en las *Grundlinien* me permiten concluir que el segundo tipo de referencia es el más relevante para realizar una lectura transversal del sistema hegeliano a través de la cual se conectan las dos grandes partes de la *Realphilosophie*. Cuando la naturaleza se convierte en objeto legítimo de la Filosofía del Derecho se avanza, por un lado, en la comprensión de la dimensión más natural del espíritu objetivo, mientras que, por otro lado, se toma conciencia de la importancia de la naturaleza para los logros del espíritu en esta esfera de objetividad.

Palabras clave: Filosofía del Derecho – Filosofía de la Naturaleza – Sistema – Vida – Organismo Político

Abstract: The present article approaches G. W. F. Hegel's *Grundlinien der Philosophie des Rechts* from a 'cross reading' of the system, which connects this work with the Philosophy of Nature. To this end, I propose a preliminary classification of the references to the Philosophy of Nature in the *Grundlinien* based on three types of reference: (1) comparisons between nature and spirit; (2) nature as a subject matter of the Philosophy of Right; and (3) the language borrowed from the Philosophy of Nature.

By way of exemplification, some references to the Philosophy of Nature are presented according to each of these types. The comparison of objective spirit with nature seeks to make explicit the links of identity and non-identity between the two. Nature as the object of the Philosophy of Law aims to get into the naturalness of spirit, but also into the political of nature. On the other hand, the use of a natural-philosophical language in this context does not refer to nature as such but is an originally logical language that is equally valid for *Naturphilosophie* and *Rechtsphilosophie*.

The classification and exemplification of the references to the Philosophy of Nature in the *Grundlinien* allow me to conclude that the second type of reference is the most relevant for a cross reading of Hegel's system through which the two great parts of the *Realphilosophie* are connected. When nature becomes a legitimate object of the Philosophy of Right one advances, on the one hand, in the understanding of the most natural dimension of objective spirit, while, on the other hand, one becomes aware of the importance of nature for the achievements of spirit in this sphere of objectivity.

Keywords: Philosophy of Right – Philosophy of Nature – System – Life – Political Organicism.

Introducción

Las obras principales de G. W. F. Hegel son el resultado de una voluntad de sistema. Cada una forma parte de un sistema filosófico, pensado como tal. El libro *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (en adelante, *Filosofía del Derecho*), publicado en 1821, es la última gran obra publicada en vida del filósofo. Ella equivale a la Filosofía del Espíritu Objetivo, una sección del sistema que, salvo por la breve sección homónima de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (en adelante, *Enciclopedia*) de 1817, no había tenido hasta entonces una obra independiente que la desarrollara en profundidad.

Como parte de un sistema, la *Filosofía del Derecho* admite ser abordada por una «lectura transversal», un modo de interpretarla que la conecta con otras partes del sistema, tales como la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza, la Filosofía del Espíritu Subjetivo, la Filosofía de la Historia, la Filosofía de la Religión, etc. La transversalidad de este modo de leer una obra radica en el modo como se elige estudiarla. En este caso, produciendo un corte transversal en el sistema a partir de ciertos conceptos, tipo de argumentos, etc. Por ejemplo, el concepto de organismo, que es tratado por Hegel tanto en la Lógica como en la Filosofía de la Naturaleza y en la Filosofía del Espíritu Objetivo. Es posible, por lo tanto, «cortar transversalmente» el sistema de Hegel a partir del concepto de organismo, porque el mismo atraviesa y conecta las tres grandes partes del sistema hegeliano. Lo cual tiene la ventaja de clarificar el sentido preciso de la idea de un «Estado-organismo», al mismo tiempo que se enriquece nuestra comprensión de lo orgánico, porque no queda reducido al ámbito de la naturaleza, que es lo que uno asumiría como evidente en una primera instancia.

Los Estudios Hegelianos han hecho esto en repetidas ocasiones y la mayoría de las veces con buenos resultados. Se ponen en evidencia, de esa manera, las resonancias entre una parte del sistema y otra, las intertextualidades dentro del *corpus* hegeliano, se clarifican así algunas referencias del texto que

son en principio enigmáticas o se explicita el hilo conductor que atraviesa materias muy diversas. Con todo ello sale a la luz la coherencia profunda de textos en los que suele ser muy fácil perder de vista cuáles son en definitiva sus objetivos principales.

Cuando consideramos el caso de la *Filosofía del Derecho*, notamos rápidamente que, a la hora de realizar este tipo de lecturas transversales o «intrasistemáticas», hubo históricamente una clara hegemonía de una parte del sistema sobre todas las demás. Es la Lógica y, en especial, la *Ciencia de la Lógica*, la que ha concitado la mayor parte de los esfuerzos hermenéuticos en esa tarea de explicitación de las conexiones de la *Filosofía del Derecho* con el resto del sistema. Muchas veces se han ensayado lecturas «a trasluz» entre una obra y otra, superponiendo la estructura de la *Ciencia de la Lógica* a la de la *Filosofía del Derecho*, para constatar cómo coincidía una con la otra. Así, el Derecho Abstracto correspondía a la Doctrina del Ser de la Lógica, la Moralidad a la Doctrina de la Esencia y la Eticidad a la Doctrina del Concepto.

Afortunadamente se han suscitado interpretaciones de la *Filosofía del Derecho* en clave lógica que son menos esquemáticas o mecánicas y que se han vuelto imprescindibles en la comprensión del libro de 1821¹. Es difícil comprender, por ejemplo, por qué el Estado es para Hegel «la realidad efectiva de la Idea ética» (PhR: § 257, p. 231 [227])², sin contar con el tratamiento de la Idea en la *Ciencia de la Lógica*. El propio Hegel deja muy en claro esto cuando en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho* remite al lector a su Lógica para un mayor alumbramiento sobre las cuestiones ontológicas y metodológicas que en una obra dedicada al derecho natural y la ciencia política, más aún un compendio, deben estar necesariamente presupuestas, y por tanto no desarrolladas (*ibid.*: p. 6 [10]).

- 1 Por ejemplo: Herbert Schnädelbach, "Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel", en *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. Oskar Negt (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970), 58-80. Dieter Henrich, "Logische Form und reale Totalität", en *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, ed. Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), 428-450. Henning Ottmann, "Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie: Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem", en *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, ed. Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann (Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), 382-392. Jorge Dotti, *Dialéctica y Derecho. El Proyecto ético-político hegeliano* (Buenos Aires: Hachette, 1983). Peter Steinberger, *Logic and Politics Hegel's Philosophy of Right* (New Haven: Yale University Press, 1988). Angelica Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella "lógica" della filosofia del diritto di Hegel* (Napoli: Guida, 1990). Karl-Heinz Iltting, "Die logische und systematische Form der Rechtsphilosophie", en *Karl-Heinz Iltting. Aufsätze über Hegel*, ed. Paolo Becchi y Hansgeorg Hoppe (Frankfurt a.M.: Humanities Online, 2006), 100-112. Miguel Giusti, "¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?" *Areté. Revista de Filosofía* XXV, no. 1 (2013): 45-60. Matthew J. Smetona, *Hegel's Logical Comprehension of the Modern State* (Lanham: Lexington Books, 2013).
- 2 A fin de facilitar la lectura de este trabajo, las referencias a las obras de Hegel se indican en el cuerpo del texto, entre paréntesis y con las abreviaturas que se detallan al final del artículo (ver: Abreviaturas de las fuentes primarias utilizadas). Entre corchetes se indica el número de página de la traducción al español utilizada en cada caso para las citas textuales.

Los especialistas no han hecho más que seguir esta indicación y gracias a ello hemos avanzado mucho en la interpretación de la obra.

No obstante, es necesario señalar que esta hegemonía de la Lógica parece haber conspirado contra los intentos de poner de relieve las conexiones *con otras* partes del sistema. Los puntos de contacto con la *Fenomenología del Espíritu* (en adelante, *Fenomenología*) o con las lecciones sobre la Filosofía de la Historia parecen haber escapado a esa suerte, probablemente porque las referencias expresas a la obra de 1807 o la última sección de la *Filosofía del Derecho*, que resume la Historia Universal, hacían imposible descuidar esas conexiones intrasistemáticas. Pero sin dudas la peor parte se la ha llevado la Filosofía de la Naturaleza. Solo muy recientemente han comenzado a registrarse en la *Hegelforschung* trabajos especializados cuyo interés está puesto en la comunicación entre la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza³. Quizás haya contribuido a la incomunicación entre estas partes del sistema el histórico desdén hacia la Filosofía de la Naturaleza, el cual encontró partidarios no solo fuera de los círculos hegelianos, sino también al interior de ellos. Considerada por muchos como una pieza obsoleta del sistema hegeliano, la Filosofía de la Naturaleza solo atrajo la atención de los especialistas en la filosofía práctica de Hegel cuando *en general* la *Naturphilosophie* hegeliana atrajo la atención de los especialistas en la obra de Hegel, es decir, hace relativamente poco tiempo⁴.

Es curiosa esa tradicional desatención a la Filosofía de la Naturaleza entre los especialistas en la filosofía política y social de Hegel, porque no son pocas las referencias a la naturaleza y a la ciencia filosófica que se ocupa de ella en la *Filosofía del Derecho* y en las lecciones sobre la *Rechtsphilosophie*, de 1817 a 1831.

- 3 Véase, por ejemplo: Cinzia Ferrini, "Hegel on Nature and Spirit: Some systematic Remarks," *Hegel-Studien* 46 (2012): 117-150. Thomas Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie* (Berlin: Suhrkamp, 2017). Alison Stone, "Hegel, Nature and Ethics", en *The Ethics of Nature and the Nature of Ethics*, ed. G. Keogh (London: Rowman and Littlefield, 2017), 133-147. Wes Furlotte, *The Problem of Nature in Hegel's Final System* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018). Stefania Achella, "The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law," *Crisis & Critique* 8, no. 2 (2021): 9-21. Simon Lumsden, "The Problem of Nature in Hegel's Philosophy of Right," *Hegel Bulletin* 42, no. 1 (2021): 96-113. Véase también mi trabajo: Eduardo Assalone, "El sentido de la 'vida' ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Naturaleza* en el sistema hegeliano", en *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, ed. H. Neumann, O. Cubo y A. Bavaresco (Porto Alegre: Editora Fi, 2017), 141-161.
- 4 Véase, por ejemplo: Stephen Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature* (Albany: State University of New York Press, 1998). John Burbidge, "New Directions in Hegel's Philosophy of Nature", en *Hegel: New Directions*, ed. Katerina Deligiorgi (Chesham: Acumen, 2006), 177-192. Konrad Utz y Marly Carvalho Soares (ed.), *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel* (Porto Alegre: EdPUCRS, 2010). Terry Pinkard, *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2012). Dieter Wandschneider, "Philosophy of Nature", en *The Bloomsbury Companion to Hegel*, ed. Allegra De Laurentiis y Jeffrey Edwards (London: Bloomsbury, 2013), 103-126.

El objetivo de este artículo es ofrecer una clasificación de esas múltiples referencias a la naturaleza que se encuentran específicamente en la obra de 1821. Esta clasificación busca a su vez constituir un buen punto de partida para un estudio sistemático y exhaustivo de las conexiones entre la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza, refiriéndome con ello tanto a la segunda parte de la *Enciclopedia* de 1830 como a las diferentes lecciones sobre la *Naturphilosophie* que Hegel dictó desde sus años de docencia en Heidelberg.

No es posible desarrollar un estudio de ese tipo en el marco de un artículo individual. Por ello he limitado el objetivo de este trabajo a proponer esa clasificación preliminar de las referencias a la Filosofía de la Naturaleza en la *Filosofía del Derecho*. Me circunscribo a la obra publicada en vida de Hegel y me baso en tres grupos o tipos de referencia: 1) las *comparaciones* entre la naturaleza y el espíritu; 2) la naturaleza como *objeto* relevante para la Filosofía del Derecho; y 3) el *lenguaje* filosófico-natural utilizado para pensar la realidad espiritual.

El artículo está dividido en tres apartados, cada uno de los cuales corresponde a un grupo o tipo diferente de esas referencias filosófico-naturales. Renunciando de antemano a la pretensión de exhaustividad, en cada apartado voy a desarrollar pocos casos de esas referencias, a modo de ejemplificación. Basándome en ellos, muestro el valor de hacer una lectura transversal como la que este trabajo ofrece, que se mantiene dentro de los límites de la Filosofía Real de Hegel, con relativa prescindencia de la Lógica. También concluyo que el grupo más relevante para estudiar la conexión entre la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Derecho es el segundo, porque en él la naturaleza no es ni una excusa para hablar del espíritu, ni aparece en la forma de un lenguaje que en verdad apunta a una realidad más amplia, no específica de lo natural. La naturaleza como objeto de la Filosofía del Derecho pone al descubierto al mismo tiempo la naturalidad del espíritu y lo político de la naturaleza, la dimensión más natural del espíritu objetivo y la relevancia política de la naturaleza, el hecho de que los logros del espíritu en esta esfera de objetividad se deban en gran medida a lo que él haga o deje de hacer con la naturaleza, tanto en su propia interioridad como en el mundo exterior.

1. Identidad y no-identidad de naturaleza y espíritu.

La comparación con la naturaleza

En las obras de Hegel es frecuente encontrarse con ejemplificaciones que provienen del mundo natural, aun cuando el tema en cuestión no esté relacionado con ese ámbito particular. Fuera de un ejercicio pedagógico de ejemplificación, cuyo objetivo es ilustrar o clarificar una noción de por sí abstracta, la naturaleza muchas veces es convocada por Hegel como contraposición, como «lo negativo» (*das Negative*) del espíritu que este, sin embargo, logra superar (Enz., II: §

376, Zusatz, p. 538)⁵. El espíritu es *lo otro* de la naturaleza, lo que *no es* ella; si la naturaleza es pura exterioridad, extrañamiento e impotencia (*ibid.*, §§ 247 y 250), el espíritu es interioridad, conciencia e incluso omnipotencia, al punto de poder hacer que lo que efectivamente sucedió en el pasado se convierta en algo «no sucedido» (*ungeschehen*) (PhG: p. 491). Si la naturaleza no tiene historia, y en ella reina la repetición infinita de lo mismo, el espíritu es, por el contrario, lo libre y, por lo tanto, real novedad, variación y apertura (VPhG: p. 74).

Cuando los límites entre el espíritu y la naturaleza no son claros, como en el surgimiento del espíritu subjetivo que estudia la Antropología, son de esperar las peores cosas, entre ellas, la locura (Enz., III: § 408). Tanto en la vida como en la ciencia, la naturaleza y el espíritu no deben confundirse. De allí la necesidad de exhibir su oposición. Hablar de la naturaleza es, entonces, hablar del espíritu, solo que en negativo, por contraste. La naturaleza se convierte, en esos momentos, bien en una excusa para hablar del espíritu, bien en un recurso para hacer más comprensible la realidad y especificidad de él. Pero, en cualquier caso, no es la naturaleza lo que quiere exponer el filósofo, sino el espíritu, «lo *absolutamente primero*» con respecto a ella (*ibid.*: § 381, p. 17 [436]).

Este modo de pensar la diferencia, como contraste, entre la naturaleza y el espíritu se hace visible en la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, cuando Hegel quiere explicar la especificidad de las necesidades humanas. Para ello tiene siempre a mano a los animales:

El *animal* tiene un círculo limitado de medios y modos para satisfacer sus necesidades igualmente limitadas. Incluso en esta dependencia el *hombre* muestra al mismo tiempo que va más allá del animal y revela su universalidad, en primer lugar por la *multiplicación* de las necesidades y los medios para su satisfacción, y luego por la *descomposición y diferenciación* de las necesidades concretas en partes y aspectos singulares, que se transforman de esta manera en distintas necesidades *particularizadas* y por lo tanto *más abstractas*. (PhR, § 190, p. 189 [189])

La diferencia entre el ser humano y el animal se funda en una diferencia más profunda, la del espíritu con respecto a la naturaleza. Si la naturaleza es limitada, el espíritu es la trascendencia con respecto a todo límite. Si el animal tiene un círculo restringido de necesidades y de medios de satisfacción, el ser humano experimenta, por el contrario, un gran abanico de necesidades, infinitamente variadas y sofisticadas, lo mismo que los medios de satisfacción que

5 Un ejemplo de esa contraposición se encuentra en las *Lecciones sobre la Filosofía del Derecho* de 1824/25 (y que recoge el Agregado al § 258 de la *Filosofía del Derecho*): «El Estado es el espíritu que está en el mundo, que se realiza en el mundo, con conciencia. El espíritu se realiza también en la naturaleza, pero solo como lo otro [*das Andere*] del espíritu, como espíritu que duerme» (Rph 1824/25: p. 632).

desea y de los cuales también goza. El hornero come mayormente insectos, la ballena franca austral consume krill y peces pequeños. Lo que necesitan consumir para sobrevivir es bastante poco. Pero el ser humano demuestra, ya en este nivel bastante primario de su vida, que es un ser universal: multiplica infinitamente las necesidades y sus medios de satisfacción, que deben particularizarse infinitamente también para satisfacer cada necesidad particular. Gracias a ello se desarrolla la cultura, por el infinito refinamiento de la necesidad y el deseo (*ibid.*: § 191). Así se divide y multiplica también el trabajo, y crece la industria y la producción, también el lujo, porque cada vez necesitamos más para sentirnos relativamente satisfechos. El resultado es el acrecentamiento de la riqueza social, el patrimonio común y la cultura (Rph 1817/18: § 98, Obs., pp. 107-108).

Si el ser humano fuera tan frugal como cualquier animal, la civilización no existiría, al menos no como la conocemos. Hay una cierta astucia de la razón por la cual la multiplicación de las necesidades en el género humano, su particularización extrema, lo lleva a producir cultura y, con ella, a realizar la universalidad, que es propia de la razón, en el mundo. Lo particular es vía de realización de lo universal; lo universal se evidencia en la infinita diversidad de lo particular. Nada de lo cual le cabe al animal, atado a un pequeño número de necesidades que son, sin embargo, su condena, el ancla que lo ata inexorablemente a un ambiente particular y a una rutina inquebrantable. «El instinto [*Trieb*] en los animales particulares es un instinto completamente determinado; cada animal tiene solo un círculo limitado como su naturaleza inorgánica propia, que es solamente para él y que debe buscar de una variedad [del ambiente] y ciertamente por medio del instinto» (Enz., II: § 361, Zusatz, p. 474). La «naturaleza inorgánica» del animal, su medio ambiente vital, es totalmente particular y restringido; es solamente para él y es todo lo que a él le importa. Le importa como un fin inmanente suyo, no como algo extrínseco que accidentalmente despierta su necesidad o deseo.

Al león no le despierta el deseo la mera vista de un ciervo, ni al águila la de una libre, ni en otros animales [la vista de] los granos, el arroz, la hierba, la avena, etc., tampoco es [para ellos] una elección, sino que el instinto es tan inmanente, que en el animal mismo está presente esta determinación específica de la hierba, y por cierto de esta hierba [en particular], este grano [en particular], etc., pero todo lo demás no es para él absolutamente nada. (*Ibid.*: § 361, Zusatz, p. 475)

Lo cual no le sucede al ser humano que, «en tanto animal universal, pensante, tiene un círculo mucho más amplio y hace de todo objeto su naturaleza inorgánica, también para su saber». En el otro extremo, los animales menos desarrollados «tienen solo lo elemental, el agua, como su naturaleza inorgánica. Los lirios, los sauces y las higueras tienen insectos propios, cuya entera naturaleza

inorgánica está limitada a tales plantas» (*loc. cit.*). El mundo entero para esos insectos se reduce a una higuera, todo lo contrario del ser humano, que hace del mundo entero, incluso de las regiones más hostiles del planeta, su ambiente vital.

Si bien Hegel reconoce en el animal el germen del trabajo y de la cultura, bajo el concepto de «instinto formativo» (*Bildungstrieb, nisus formativus*), que toma de Johann Friedrich Blumenbach, ve también en la construcción de nidos y guaridas el máximo a lo que puede aspirar ese tipo de *Bildung* (Enz., II: § 362). La *Bildung* humana no es esencialmente distinta de la del animal, pero el grado de sofisticación y refinamiento que alcanza el ser humano demuestra una universalidad que es esquivia a los animales.

Pero poner la naturaleza junto al espíritu no siempre quiere decir oponerlos. Seríamos injustos con Hegel si solo nos detuviéramos en el contraste entre la naturaleza y el espíritu. Seríamos injustos sobre todo con su pensamiento, que no es dualista. El espíritu surge de la naturaleza; la naturaleza que estudiamos es la naturaleza en tanto objeto del espíritu, es lo que es *para él*. Hay una cierta comunidad ontológica entre la naturaleza y el espíritu en la filosofía especulativa. Son momentos de un proceso más vasto que abarca la totalidad de lo real. Es tarea de la filosofía entonces hacer el esfuerzo de pensar las continuidades, no solo las diferencias, entre lo natural y lo espiritual.

El concepto de «segunda naturaleza», esto es, el «sistema del derecho» como el «reino de la libertad realizada», «el mundo del espíritu que se produce a sí mismo» (PhR: § 4, p. 31 [31]), apunta en esa dirección. En la eticidad, «la libertad autoconsciente [...] ha devenido naturaleza» (Enz., III, § 513, p. 318 [539]). El derecho, el reino de la libertad, no es *lo otro* de la naturaleza. Él es, antes bien, *otra forma* de naturaleza, es la naturaleza que el espíritu produce y en la cual vive y se desarrolla. Es en la cultura (*Bildung*) donde el individuo tiene validez y realidad: «La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* [*Entfremdung*] del ser *natural*» (PhG: p. 364 [290]). La segunda naturaleza es la única naturaleza que queda para el espíritu una vez que este emerge y se afirma en la existencia. No hay ninguna naturaleza segunda «al costado de» la naturaleza primera. Con el espíritu, «ha desaparecido la naturaleza» (Enz., III: § 381, p. 17 [436]).

La segunda naturaleza es la primera naturaleza transfigurada por el espíritu, mediada por su incesante actividad negativa y reflexiva. Es el hábito que educa la naturaleza interior y se transforma en costumbre (*Sitte*). Es la eticidad (*Sittlichkeit*) como las costumbres de un pueblo, el conjunto de normas y de expectativas de conducta que tienen validez y vigencia al interior de una comunidad histórica determinada porque todos las comparten.

En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético [*das Sittliche*], en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre* [*Sitte*]. El *hábito* de lo ético se convierte en una *segunda naturaleza*

que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma que todo lo penetra, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el *espíritu* que existe y vive en la forma de un mundo, el espíritu cuya sustancia es por primera vez como espíritu. (PhR: § 151, p. [161]. Traducción modificada)

Hablar de naturaleza para referirnos a la eticidad es un modo de acentuar el carácter inmediato del mundo ético para el individuo que vive en él. Es su medio ambiente vital, en el que se siente —o debería poder sentirse— a gusto, como en su hogar. Las normas que rigen la vida comunitaria no son algo ajeno y externo para el individuo. Son sus propios valores morales, deberes que él mismo consiente porque los considera justos. Existe entre el individuo y el mundo ético tal consubstancialidad que únicamente la reflexión o el distanciamiento crítico pueden extraer de la inmediatez. El hábito de lo ético se ha vuelto para el individuo una segunda naturaleza, una «segunda piel», por así decir. Por ello cabe pensar el mundo espiritual como una naturaleza, claro que una naturaleza espiritualizada o una naturaleza *del* espíritu.

Por esa continuidad ontológica entre la naturaleza y el espíritu, debemos estudiar el mundo espiritual de la misma manera que estudiamos el mundo natural. Esto lo deja claro Hegel ya desde las primeras páginas de la *Filosofía del Derecho*, para diferenciarse de cualquier intento de construir un Estado en abstracto, en el vacío de la propia imaginación, como si el filósofo político tuviera (o pudiera) comenzar desde cero, haciendo de cuenta que «nunca han existido en el mundo ni un Estado ni una constitución», «y que el mundo ético ha esperado hasta este momento para ser pensado, investigado y fundamentado» (*ibid.*: p. 9 [12]). Pero no ocurre lo mismo con la investigación de la naturaleza, señala Hegel inmediatamente.

Respecto de la *naturaleza*, se concede que la filosofía debe conocerla *tal como es*, que la piedra filosofal está oculta *en algún lugar cualquiera*, pero siempre *en la naturaleza misma*, que es *en sí misma racional*; el saber debe por lo tanto investigar y aprehender conceptualmente esa *razón real* presente en ella, que es su esencia y su ley inmanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna. El *mundo ético*, el Estado, la razón tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia no gozarían en cambio de la fortuna de que sea la razón misma la que en realidad se eleve en este elemento a la fuerza y al poder, se afirme en él y permanezca en su interior. (*Loc. cit.*)

Aquí tenemos también un contrapunto entre la naturaleza y el espíritu, este último en la forma del mundo ético o del Estado, pero no *entre ellos*, sino por obra de una doble vara en la consideración de cierta filosofía política, que no

adopta frente al mundo ético la misma actitud que ante la naturaleza. Nadie investiga el mundo natural como si la racionalidad tuviera que ser impuesta desde fuera, por acción del naturalista, sino que espera descubrir leyes o principios allí donde una mirada descuidada o no formada ve solo contingencia. Pero con el Estado cada uno cree tener la libertad de darle la espalda a la realidad institucional concreta y «construir un *Estado tal como debe ser*». La actitud correcta, tal es la prescripción metodológica principal del Prefacio de la *Filosofía del Derecho*, es, al contrario, «*concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*», exactamente como hacemos con la naturaleza (*ibid.*: p. 17 [19]).

Es cierto que se percibe cierta amargura en la constatación, por parte de Hegel, de esta doble vara en la investigación de la realidad, porque, de haber alguna diferencia de consideración entre el mundo natural y el espiritual, la balanza debería inclinarse antes bien hacia el espíritu, porque es más sencillo suponer una racionalidad intrínseca en el espíritu, que es razón *autoconsciente*, antes que en la naturaleza, que nunca alcanza esa autoconciencia (Enz., III: § 381).

Aquí también está en juego, como trasfondo, la diferencia ontológica entre la naturaleza y el espíritu y la superioridad de este sobre aquella, pero lo que quiere poner de relieve Hegel en esas páginas inaugurales de la *Filosofía del Derecho* es justamente lo contrario, el momento de identidad entre ambos, la igual consideración que ellos merecen por ser, los dos, realidades intrínsecamente racionales.

Por eso es más adecuado hablar de este grupo de referencias a la naturaleza como de la *comparación* de lo espiritual con lo natural, no únicamente de su contraste u oposición, porque la no-identidad es solo un aspecto de la relación entre ambos mundos. La comparación admite que se destaque también el momento de identidad que los vincula esencialmente. Comparar es una operación que no prejuzga ni la identidad ni la no-identidad entre los *comparanda*. Por eso en este primer grupo de referencias pueden incluirse tanto las ocasiones en las que Hegel evoca la naturaleza para mostrar, por contraste, lo específico del espíritu, por ejemplo al momento de resaltar las diferencias entre las necesidades del animal y las del ser humano, como los momentos en los que el filósofo se esfuerza por evidenciar los puntos en común entre lo natural y lo espiritual, como en el concepto de segunda naturaleza o en la prescripción metodológica de tratar al mundo ético de la misma manera que se aborda científicamente el mundo natural.

2. La naturalidad del espíritu. La naturaleza como objeto de la filosofía política

En los casos anteriores, la naturaleza es convocada por Hegel con el solo propósito de explicar alguna cuestión tocante al espíritu: cuál es la especificidad de las necesidades humanas, cómo vive el individuo la eticidad, cómo hay que estudiar el mundo ético, etc. Pero son más las ocasiones en las que Hegel

introduce la naturaleza en la *Filosofía del Derecho* para hablar de alguna clase de supervivencia de lo natural en la esfera espiritual. Desde ya que esa naturalidad que sobrevive en lo espiritual no es la primera naturaleza, porque, como ya señalé, una vez que tenemos segunda naturaleza ella es toda la naturaleza que tenemos, porque incluso la pretendida «naturaleza virgen» es definida como tal desde un marco cultural. Pero subsiste, sin embargo, cierta naturalidad *del* espíritu, que es el conjunto de instintos, necesidades y deseos que el ser humano debe aprender a dominar y cultivar. Ese proceso de dominación de la naturaleza interna, de interiorización del sacrificio, tomando el concepto de Adorno y Horkheimer⁶, que es la condición para la dominación de la naturaleza externa, es también la fragua en la que pacientemente se produce la cultura. La *Bildung* es la progresiva espiritualización de la naturaleza en el ser humano. Una espiritualización que es una tarea infinita para la especie y que recomienza cada vez que un niño o una niña nace y es educado por su familia y la sociedad.

Aunque sea una naturaleza *del* espíritu, es naturaleza al fin *para* el espíritu. Así la vive él, como algo que en parte es su voluntad y en parte no lo es, porque la siente como una imposición, una fuerza irresistible o también un lastre. El hambre, el deseo, la pasión, forman parte de la persona, incluso contribuyen a su identidad, pero al mismo tiempo el individuo tiene que hacer algo con ellos, sea satisfacerlos y darles curso, o refrenarlos y postergarlos. El hacer una cosa u otra define en gran medida el carácter de una persona. El concepto de «voluntad natural», que Hegel introduce en el § 11 de la *Filosofía del Derecho*, da cuenta de esa dimensión natural del espíritu, quizás la más elemental:

La voluntad libre sólo *en sí* es la voluntad *natural* o *inmediata*. Las determinaciones de la diferencia que el concepto que se determina a sí mismo pone en la voluntad aparecen en la voluntad inmediata como un contenido *inmediatamente* presente; son los *instintos*, *deseos* e *inclinaciones*, mediante los cuales la voluntad se encuentra determinada por la naturaleza. (PhR: § 11, p. 37 [39])

La «voluntad natural o inmediata» es la voluntad en su inmediatez, la voluntad libre solo en sí, porque es potencialmente libre, pero no efectivamente libre. Es la voluntad en sus comienzos, sin haberse cultivado interiormente. Son los «instintos, deseos e inclinaciones» (*Triebe, Begierde, Neigungen*), que expresan la

6 Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag GmbH, 2006), 62. En otro lugar pude desarrollar más ampliamente esta hipótesis. Véase: Eduardo Assalone, “La dominación de la naturaleza interna. Una lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel desde *Dialéctica de la Ilustración*”, en M. C. Pisarello, C. Segovia y S. Barbosa (ed.), *Actas de las X Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Discursos contemporáneos. Entre lo intempestivo y lo inactual. A 75 años de la publicación de Dialéctica de la Ilustración* (Buenos Aires: Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, 2020), 107-122.

determinación de la voluntad por la naturaleza, pero que en realidad *son* también la voluntad. Desear, por ejemplo, es una forma de querer. Como formas de voluntad, son «en sí racionales», como aclara Hegel, aunque ello no se note en una primera instancia. Estos instintos, deseos e inclinaciones los tiene también el animal, pero lo que no tiene es voluntad, es decir, la capacidad de ponerlos como suyos o de *no* ponerlos como suyos (PhR: § 11, Zusatz).

En efecto, ya pudimos observar que en la Filosofía de la Naturaleza hay interesantes reflexiones sobre el instinto, el impulso o la pulsión (*Trieb*) en los animales, así como también sobre el deseo o la apetencia (*Begierde*). La relación del organismo animal con el mundo que lo rodea está definida, según Hegel, en función del instinto y el deseo. Es lo que el filósofo denomina «asimilación», uno de los tres «silogismos» o «totalidades» que constituyen al organismo animal (Enz., II: § 352). «[E]l organismo debe poner lo exterior como subjetivo, debe primero apropiárselo [e] identificarlo consigo mismo. Esto es la *asimilación* [*Assimilieren*]» (*ibid.*: § 352, Zusatz, p. 464). Los tres procesos mediante los cuales se produce esta asimilación son: 1) el «proceso teorético y los sentidos», la sensibilidad; 2) el «proceso real o la relación práctica», que incluye la digestión, y 3) el «proceso ideal-real» (*ideell reell*) del instinto formativo.

El primer proceso es «carente de deseo» (*begierdelos*), por tanto, libre (*ibid.*: § 357, Zusatz, p. 465), porque la sensibilidad mantiene a distancia el objeto percibido por los sentidos; no hay en ella un deseo que, ante la sola mirada del objeto, se despierte y busque consumir lo externo, como en el caso del león y el ciervo que cité antes. En cambio, el segundo proceso, la relación práctica, es el «proceso de la no-libertad» (*Unfreiheit*) (PhN 1823/24: p. 729), porque el animal no puede soportar la subsistencia del objeto de su apetencia fuera de sí y busca por tanto apropiárselo y consumirlo, aniquilarlo y fusionarlo consigo mismo. Por eso Hegel lo llama en las *Lecciones de Filosofía de la Naturaleza* de 1819/20 el «proceso del deseo» (*Prozeß der Begierde*) (PhN 1819/20: p. 168), porque es el deseo el que conduce este proceso. El tercer proceso de la asimilación, el del *Bildungstrieb*, une los dos anteriores, ya que en él se verifica al mismo tiempo una represión o inhibición del deseo (*Hemmung der Begierde*) (PhN 1821/22: p. 462), puesto que el objeto no se consume, pero al mismo tiempo no permanece intacto, sino que es transformado para los fines del organismo (Enz., II: § 365, Zusatz, p. 494. Cf. PhN 1823/24: p. 737). Esto es lo máximo que puede lograr un animal con su deseo: reprimirlo para hacer, con el objeto, un nido o una madriguera donde habitar con su cría. Es, no obstante, la primera forma de trabajo o de técnica que ve el mundo; una que no alcanza a realizar la libertad porque para ello necesitamos, además de inhibición del deseo, voluntad, la capacidad de poner o de no poner los deseos e instintos como propios.

Pero la naturalidad del espíritu tiene más dimensiones que la de la voluntad natural. La relación de identidad de la persona con su cuerpo orgánico, que Hegel desarrolla en el Derecho Abstracto, y en particular en el § 47, revela un

aspecto clave de la relación entre la naturaleza y el espíritu en la *Filosofía del Derecho*, ya que sin la corporalidad no hay posibilidad real de que la voluntad libre llegue a la existencia, es decir, que se objetive como derecho:

Como persona soy yo mismo un *individuo inmediato*. En su ulterior determinación esto quiere decir en primer lugar que soy viviente en este *cuerpo orgánico* que es mi existencia exterior indivisa, *universal* según su contenido, y posibilidad real de toda existencia posteriormente determinada. Pero al mismo tiempo, en cuanto persona, tengo *mi vida y mi cuerpo* –lo mismo que otras cosas– *sólo en la medida en que es mi voluntad*. (PhR, § 47, p. 64 [65])

El cuerpo es «mi existencia exterior indivisa [y] universal» (*allgemeines ungeteiltes äußeres Dasein*). La palabra clave aquí es *Dasein*: necesitamos que un «ser determinado», como es el *Dasein* (WdL, I: p. 115), sea el lugar de realización de nuestra personalidad. Porque, como sabemos, el derecho es la «existencia [*Dasein*] de la voluntad libre» (PhR: § 29, p. 48 [49]) y, si la persona tiene un derecho de propiedad sobre su cuerpo o sobre cualquier cosa material o inmaterial, ese derecho debe objetivarse en alguna clase de existencia. El cuerpo orgánico cumple primariamente esa función para la persona.

Pero para que mi cuerpo sea expresión objetiva de mi personalidad, tengo que poseerlo a partir de un acto de mi voluntad, incluso de una decisión. En las observaciones al parágrafo 47 Hegel lo explica muy gráficamente: «Tengo estos miembros, e incluso la vida, *porque yo* quiero; el animal no puede mutilarse ni matarse, sí en cambio el hombre» (*ibid.*: § 47, Obs., p. 65 [65]). Aquí la naturaleza como objeto se superpone a la naturaleza como contraste del espíritu. En la tematización del cuerpo orgánico como existencia inmediata de la personalidad, como otra forma de naturalidad del espíritu, aparece la diferencia con el animal que, aunque también es un cuerpo orgánico, sin embargo no lo posee, porque no está en su poder modificarlo o incluso perderlo (*ibid.*: § 47, Zusatz). Pero lo decisivo en este punto es que lo natural se presenta aquí, no como algo puramente externo a lo espiritual, sino como algo a través de lo cual el espíritu se realiza. Al mismo tiempo, esa naturaleza orgánica que es el cuerpo se espiritualiza, porque subsiste solo por un acto de voluntad, porque la persona así lo quiere.

En el parágrafo siguiente Hegel explica que «[e]l cuerpo no es adecuado al espíritu por ser una existencia [*Dasein*] inmediata; para que sea su órgano dócil y su medio animado [*williges Organ und beseeltes Mittel*], es necesario que éste lo tome en posesión. Pero *para los otros* soy esencialmente libre en mi cuerpo tal como lo poseo inmediatamente» (*ibid.*: § 48, p. 65 [65]). Por esta razón «no se debe abusar de esta existencia viviente hasta hacerla una bestia de carga», pues «[l]a violencia ejercida por otros *sobre mi cuerpo* es violencia ejercida *sobre mí*», agrega en las observaciones (*ibid.*: § 48, Obs., p. 65 [65-66]). Es el hecho

de tener sensibilidad lo que explica esta equivalencia entre «mi cuerpo» y «mí mismo», ya que «el contacto y la violencia contra mi cuerpo me afectan inmediatamente de un modo *real y presente*» (*loc. cit.*), de allí que exista un deber de no agresión física hacia las personas.

Pero para ello es necesario contar con una cierta concepción de la sensibilidad, que Hegel la ofrece en la Filosofía de la Naturaleza. Porque la penetración del cuerpo y el alma en el organismo animal es tal que el alma está presente en cada parte del cuerpo por igual. Eso es la sensación:

[L]a vida animal es el concepto que se despliega en tiempo y espacio. Cada miembro tiene el alma entera en sí; es independiente sólo en la medida en que está conectado con el todo. La sensación, el encontrarse-a-sí-mismo-en-sí-mismo [*das Sich-selbst-in-sich-Finden*] es lo superior que se presenta recién ahora; es el permanecer unido [*das Einsbleiben*] a sí mismo en la determinidad, el ser libre en uno mismo en la determinidad [*in der Bestimmtheit frei bi sich selbst zu sein*]. La planta no se encuentra [a sí misma] en sí [o no se siente a sí misma en sí: *findet sich nicht in sich*], porque sus miembros son individuos independientes que se le enfrentan. El concepto desplegado de la vida es la naturaleza animal; recién ahora está presente la verdadera vitalidad. (Enz., II, § 337, Zusatz, p. 342)

En el reino animal se produce la unidad entre la subjetividad y lo diferente a ella, unidad que no se verifica en la planta. Los miembros de un animal no son ya partes como en la planta, ni otros individuos, otras plantas, que solo tienen al suelo como lo común, lo que las unifica (*ibid.*: § 343, p. 371 [406]). En cambio, cada miembro del animal tiene el alma entera en sí, el todo subjetivo está presente en cada parte. Esto se prueba en la sensación (*Empfindung*), que solo tienen los animales. La sensación es un «encontrarse [*sich finden*] a sí mismo en sí mismo». La planta no se encuentra a sí misma, no se siente a sí misma en sí misma porque sus miembros son individuos independientes y enfrentados a ella. Por eso la vida alcanza su plena realización en la naturaleza animal, porque recién allí se produce una verdadera unidad en la diferencia. «[E]n lo animal cada miembro tiene en sí el todo, así el carácter extrínseco [*das Außereinander*] del espacio se encuentra superado en el alma; ella está en todo su cuerpo» (*ibid.*: § 339, Zusatz, p. 343).

Pero estar en todos lados puede malentenderse en los mismos términos extrínsecos de la espacialidad que se había superado con el alma. «[E]lla está en por cierto en todos lados [del cuerpo], pero no dividida, no como algo extrínseco [*als ein Außereinander*]» (*loc. cit.*). Por esta omnipresencia del alma en el cuerpo, cualquier daño que se le infrinja a mi cuerpo, aunque sea a una pequeña parte de él (a «una libra de carne»), es un daño hacia mi alma íntegra, afecta a mi persona como un todo. No es un daño contra algo material,

carente de subjetividad, sino un cuerpo sensible o, lo que es lo mismo, contra un alma encarnada.

La dimensión natural del espíritu objetivo no concluye con la posesión del propio cuerpo; acompaña, antes bien, todo el camino de la *Filosofía del Derecho*. Alcanza incluso a la Historia Universal, porque «la historia», dice Hegel en el § 346, «es la configuración del espíritu en la forma del acontecer, de la inmediata realidad natural». Por esta razón, «los estadios de su desarrollo se presentan como *principios naturales inmediatos*» que corresponden a los distintos pueblos que son la «existencia [*Existenz*] geográfica y antropológica del espíritu» (PhR: § 346, p. 324 [305]).

Pero quizás sea la familia el lugar donde aparezca de modo más palpable la naturalidad del espíritu. Por ejemplo, cuando Hegel habla de la «vitalidad natural», que es un momento de la «relación ética inmediata» del matrimonio. Vitalidad que en verdad refiere a la vida de la «especie [o mejor, el género: *Gattung*] y su proceso» en general (*ibid.*: § 161, p. 165 [166]). La referencia a la Filosofía de la Naturaleza es nuevamente inevitable, y así lo hace Hegel. Él indica el parágrafo 288 y siguientes de la edición de 1817 de la *Enciclopedia*, que es el 366 y siguientes de la tercera edición. Allí comienza Hegel a tratar el «proceso del género» (*Gattungsprozess*), el cual alude a la reproducción de la especie a través de la diferencia sexual (*Geschlechts-Diferenz*) (Enz. 1817: § 288, p. 197) y la producción de un nuevo individuo (Enz., II: §§ 366-367).

Otro lugar, dentro del capítulo sobre la Familia, donde más claramente se manifiesta la dimensión natural del espíritu objetivo es en la educación de los hijos, que puede ser entendido como un paso más en el camino hacia la dominación de la naturaleza interna. Al educar a los hijos y las hijas, la familia socializa a los individuos. La tutela de los padres, su derecho a decidir por ellos y ellas, está orientado a disciplinarlos y educarlos (PhR: § 174). «La finalidad del castigo no es la justicia como tal, sino que es de naturaleza subjetiva, moral, es la intimidación de la libertad aún prisionera en la naturaleza y la exaltación de lo universal en su conciencia y voluntad» (*ibid.*: § 174, p. 174 [175]). La libertad de los niños es todavía prisionera de la naturaleza. Por eso necesitan que sus padres los tutelen, no como si fueran esclavos de ellos, porque eso sería inmoral y justamente de lo que se trata es de incorporar una cierta eticidad, gracias a la cual la libertad se realiza y se libera de la naturaleza. «Por medio de la disciplina el ser humano debe aprender a seguir, no a su voluntad natural, sino a la racional» (Rph 1822/23: p. 941).

A partir de estos ejemplos de apariciones de lo natural en la *Filosofía del Derecho*, en las cuales la naturaleza se convierte en *objeto* de la ciencia, podemos observar que el logro de la realización de la libertad es en parte un triunfo sobre la naturaleza, específicamente sobre la dimensión más natural del espíritu. El cuerpo orgánico es, sin duda, la expresión más patente de esa dimensión, pero no es la única. Atado al cuerpo se encuentra ese cúmulo de instintos, deseos

e inclinaciones que conforman lo que Hegel llama «voluntad natural». Es en gran medida sobre ese aspecto de la voluntad que se ejerce el «duro trabajo» del espíritu, la progresiva liberación de la naturaleza, que es lo que conocemos como cultura (PhR: § 187, Obs.).

En todos los casos, lo natural se presenta como el reino de la exterioridad, de la particularidad sin universalidad, de la inmediatez. Esta última es quizás la palabra clave para comprender las apariciones de la naturaleza como objeto de estudio en la *Filosofía del Derecho*. La naturalidad del espíritu es la inmediatez del espíritu, el grado cero de la autoproducción espiritual, el punto de partida de un largo y trabajoso proceso, esa parte de la vida espiritual que nos recuerda la prehistoria del espíritu, la larga noche de su sueño hundido en la naturaleza (Rph 1824/25: p. 632).

Por ello es relevante estudiar la naturaleza en la Filosofía del Espíritu, porque lo natural sobrevive en el espíritu y porque los logros del espíritu se construyen en gran medida *con* lo natural y *contra* la naturaleza. Subestimar la importancia de la naturaleza en la esfera del espíritu objetivo es desconocer que la objetividad alcanzada por el espíritu allí requiere de lo natural y de un trabajo con y sobre lo natural: con el cuerpo, las necesidades, las inclinaciones, luego también los elementos de los que se vale la agricultura o la industria, y, en última instancia, las condiciones geográficas y antropológicas en las que se desarrolla la historia de los pueblos. Por todo ello es relevante la naturaleza para la *Filosofía del Derecho* y de todo ello nos informa la Filosofía de la Naturaleza más que cualquier otra sección del sistema.

3. El lenguaje de la naturaleza

Otra clase de referencias al mundo natural que vemos en la *Filosofía del Derecho* tiene en verdad poco que ver con la naturaleza, a no ser por la materialidad de los vocablos utilizados. Me refiero a las ocasiones en las que Hegel utiliza términos como «organismo» u «orgánico», «vida» o «vitalidad», «género» (*Gattung*), «naturaleza inorgánica», «articulación» (*Gliederung*), etc. Todos estos conceptos pertenecen originariamente a la Lógica, específicamente a la sección sobre la vida en la Doctrina del Concepto. La vida es la Idea inmediata, el modo más inmediato en que se produce la unidad de concepto y objetividad (WdL, II: 470). Pero la vida no es únicamente la vida natural, la que estudia la Filosofía de la Naturaleza Orgánica, sino también la vida espiritual, e incluso la vida lógica (*ibid.*: pp. 470-471). La forma más abstracta de la vida es esta vida lógica, la vida como categoría del pensamiento puro, independientemente de sus realizaciones naturales o espirituales. A esa categoría pertenecen los términos anteriormente mencionados; son sus determinaciones internas, la constelación de conceptos que constituyen lo que entendemos por «vida»:

la vida implica alguna clase de organización y articulación orgánica, una oposición entre lo orgánico y lo inorgánico, etc.

Es claro que la naturaleza, y particularmente la *Naturphilosophie* alemana de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, fue una fuente de inspiración para Hegel a la hora de pensar la vitalidad del pensamiento y su desarrollo orgánico en sí mismo y en la historia. De allí fue tomado este vocabulario organicista. Sin embargo, Hegel logra independizar el concepto con respecto a la naturaleza. Los conceptos de lo vivo van más allá de la naturaleza orgánica, abarcan el pensamiento en sí mismo y el pensamiento autoconsciente, el espíritu. Una misma vida, que no es originariamente ni natural ni espiritual, encuentra un ámbito de realización primero en la naturaleza orgánica y luego en el espíritu.

Eso no quiere decir de ningún modo que un concepto natural se haya extrapolado abusivamente a una esfera completamente extraña, la de la Lógica o la de la Filosofía del Espíritu, las que, por su heterogeneidad con la Filosofía de la Naturaleza, serían incapaces de incorporar ese concepto sin sufrir una suerte de violencia epistemológica. Tampoco se trata, en el caso específico de la *Filosofía del Derecho*, de una naturalización de la política. Cuando Hegel afirma, por ejemplo, que el Estado es un organismo, no quiere decir que el Estado es un animal o una planta, sino que el concepto de organismo, que es originariamente lógico, se realiza en el Estado porque en él encontramos un tipo de articulación interna y de auto-referencialidad que es propia de lo viviente⁷. Razón por la cual Hegel no está confundiendo las esferas de la naturaleza y del espíritu, ni reduciendo la política a un asunto de biología, como en ciertas formas de organicismo político de corte autoritario.

Por lo tanto, la naturaleza no es aludida, estrictamente, cuando Hegel utiliza el lenguaje de la naturaleza en buena parte de su *Filosofía del Derecho*. ¿Qué interés puede tener entonces, en estos casos, conectar esa obra con la Filosofía de la Naturaleza, tal como propongo aquí? Una vez que deslindamos el organicismo político de Hegel de cualquier reduccionismo naturalista o biologicista, todavía nos queda la posibilidad de recurrir a su Filosofía de la Naturaleza para lograr una mayor comprensión de conceptos que la Lógica desarrolla necesariamente de manera escueta y abstracta.

Si queremos comprender plenamente el significado y las implicancias teóricas del concepto de organismo, por ejemplo, es necesario sin duda recurrir al capítulo sobre la vida en la Lógica, pero es esclarecedor también leer las páginas de la Filosofía de la Naturaleza Orgánica de la *Enciclopedia* o las diferentes lecciones sobre esta materia que dictó Hegel en su madurez. Por ejemplo, el modo como el filósofo alemán piensa los sistemas que componen el organismo

7 He podido desarrollar esta tesis en el siguiente artículo: Eduardo Assalone, "El Estado como organismo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo," *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 15, no. 26 (2018): 129-151.

animal nos da un claro indicio de cómo entender la articulación interna de los poderes del Estado. A su vez, la auto-referencialidad del organismo animal permite comprender la función específica del príncipe en el Estado. La relación de tensión entre los animales y su subsunción en el género, por su parte, deja más claro por qué para Hegel la historia universal es el «género» para los Estados individuales y por tanto es quien tiene la última palabra en el juicio del mundo. Estoy dando solo algunos ejemplos asistemáticos de la productividad de realizar una lectura transversal entre la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza. No estoy agotando para nada los posibles entrecruzamientos entre una y otra sección del sistema.

Tomemos el caso que considero más importante, el que justifica la clasificación de la teoría del Estado hegeliana como una forma de organicismo político. Son muchas las oportunidades en las que Hegel se refiere al Estado, tanto en la *Filosofía del Derecho* como en las lecciones sobre la *Rechtsphilosophie*, como un organismo. Por ejemplo, en la transición hacia el Derecho Político Interno, cuando el filósofo presenta la división de esta sección. Allí dice: «La idea del Estado: a) tiene una realidad *inmediata* y es el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí [*als sich auf sich beziehender Organismus*]; tiene su expresión en la *constitución* y el *derecho político interno*» (PhR, § 259, p. 236 [233]). El Estado es un organismo auto-referenciado y la constitución expresa ese hecho. Pero, ¿qué es concretamente lo que hace del Estado, y de su constitución, un organismo? A mi modo de ver, lo esencial se encuentra en la articulación interna del Estado, la división de poderes, que en la *Filosofía del Derecho* sigue la lógica de lo orgánico y no la clásica representación mecanicista de los «contrapesos». Pero también en la auto-referencialidad del Estado, encarnada por el monarca. Lo cual es la manera cómo Hegel comprende la soberanía estatal.

La división de poderes que establece la constitución cristaliza las diferencias de la Idea; está, por tanto, determinada «por la naturaleza del concepto» (*ibid.*: § 269, p. 245 [239]). Si las determinaciones del concepto son la universalidad, la particularidad y la singularidad, entonces los poderes públicos tendrán que corresponder necesariamente a esos tres momentos constitutivos del concepto. Así, el legislativo es el momento de la universalidad, porque aporte lo universal, la ley; el gubernativo corresponde a la particularidad, porque aplica la ley a situaciones particulares, al mismo tiempo que subsume los intereses particulares en el bien común; el poder del príncipe, finalmente, es el poder de lo singular, porque el monarca, en tanto individuo, encarna la soberanía en su persona y le confiere unidad y subjetividad al Estado (*ibid.*: § 273). El momento monárquico de la constitución, sin dudas el más polémico de la teoría del Estado de Hegel, es el de «la subjetividad como decisión última de la voluntad» (*ibid.*: § 273, p. 261 [254]), el «absoluto autodeterminar» que constituye «el principio distintivo del poder del príncipe como tal» (*ibid.*: § 275, p. 230 [258]).

Estas últimas fórmulas del poder principesco no son particularmente claras. Mucho menos la referencia, en las observaciones al párrafo 278, al «idealismo, que constituye la soberanía», el cual «es la misma determinación por la cual las llamadas *partes* del organismo animal no son en realidad partes, sino miembros, momentos orgánicos, cuyo aislamiento y subsistencia por sí [*Für-sich-Bestehen*] es la enfermedad» (*ibid.*: § 278, Obs., p. 267 [259]). Hegel remite aquí al § 293 de la Filosofía de la Naturaleza de la primera edición de la *Enciclopedia*, que es el 371 de la tercera edición. Allí Hegel explica la enfermedad del individuo como la autonomización de un sistema o de un órgano con respecto al cuerpo:

El organismo se encuentra en el estado de *enfermo* en cuanto uno de sus sistemas u órganos, *excitado* en el conflicto con la potencia inorgánica [esto es, con la naturaleza inorgánica, el ambiente], se hace fuerte para sí [*sich für sich festsetzt*] y en su actividad particular se endurece contra la actividad del todo cuya fluidez y el proceso que atraviesa todos los momentos se encuentran por eso obstaculizados [*gehemmt*]. (Enz., II: § 371, p. 520 [426-427])

La enfermedad es la desorganización del todo por la autonomización y el endurecimiento de la parte. El medicamento viene justamente a restablecer la fluidez de la parte en el todo: «El medicamento excita el organismo para superar la excitación *particular* en la que está fijada la actividad formal del *todo* y para producir la fluidez del órgano o sistema particular en el todo» (*ibid.*: § 373, p. 529 [427]).

La referencia de Hegel a la Filosofía de la Naturaleza permite comprender mejor aquello del idealismo de la soberanía y su relación con la enfermedad del organismo. Porque, así como en el organismo animal ninguna parte debe independizarse del cuerpo, en el sentido de que no debe actuar descoordinadamente, así tampoco deben las partes en el organismo político actuar sin coordinación alguna con respecto a las demás partes y al todo en su conjunto. Hegel está pensando en una articulación armónica de los poderes del Estado, pero también en general en la coordinación y cooperación de toda particularidad con respecto a lo universal, sea un individuo, una corporación, un estamento, etc. Pero para que exista tal coordinación debe haber un centro unificador, un punto frente al cual toda parte se subordine. Ese punto, ese «sí mismo» (*Selbst*) soberano, es el príncipe, la individualidad que subsume toda diferencia interna en su propia subjetividad, es decir, la vuelve «ideal».

Es el mismo procedimiento por el cual toda parte de un organismo animal se convierte en miembro, en un momento inseparable del todo, un elemento que permanece (o debería permanecer) subordinado al sí mismo interno del animal, del que carece la planta: «La individualidad orgánica existe como *subjetividad* en tanto la exterioridad propia de la figura [*Gestalt*] ha sido *idealizada* hasta [llegar a ser] miembros, [o sea] el organismo en su proceso

hacia fuera conserva en sí mismo la unidad afectada de mismidad [*die selbstische Einheit*]]» (*ibid.*: § 350, p. 430 [410]). El animal es la naturaleza orgánica que ha «idealizado» la exterioridad de la figura, su propia corporalidad, en el sentido de que ha convertido toda diferencia en una diferencia interna, atribuida a su identidad, a su subjetividad, a su sí mismo. Todo proceso de relación con la naturaleza inorgánica tiende a la asimilación de lo externo en lo interno, lo cual quiere decir al mismo tiempo que el organismo se produce a sí mismo, subsiste.

Dice Hegel que en el Estado esta idealidad se manifiesta de dos maneras. En los períodos de paz, es la satisfacción de los fines particulares que inconscientemente contribuye a la conservación del todo y es «la *intervención directa* desde arriba» que los conduce y limita para que esa conservación sea efectiva. En las situaciones de emergencia, en cambio, es el sacrificio de los individuos, que van a la guerra, en favor de la salvación del Estado (PhR, § 278, Obs., p. 268 [260]). En cualquiera de los dos casos, lo particular es subsumido en lo universal, tanto para su propio bien como para el del Estado. La conservación del todo es un objetivo, consciente o inconsciente, para el particular, porque si el todo no subsiste, tampoco podrá hacerlo la parte. «En la relación orgánica, en la que lo que se relaciona no son partes sino miembros, cada uno de ellos conserva a los otros al cumplir su función *en su propia esfera*; la conservación de los *otros* miembros es un fin sustancial para la *propia* conservación, que es al mismo tiempo un producto de aquélla» (*ibid.*: § 286, Obs., p. 279 [269]).

Creo que con este ejemplo se muestra claramente la productividad de realizar una lectura transversal entre la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza, a pesar de que en estos casos, en los que la naturaleza aparece en la materialidad del lenguaje utilizado, lo natural por sí mismo no sea objeto de la reflexión filosófica. Como ya señalé, el lenguaje organicista no es originario de la filosofía natural en el sistema, sino de la Lógica. Sin embargo, no es mucho lo que la Lógica puede agregar en esos oscuros pasajes en los que Hegel explica el organismo del Estado en base al organismo animal. Aunque no sea la naturaleza el objeto de esas explicaciones, la Filosofía de la Naturaleza es, no obstante, un factor de clarificación de los conceptos y argumentos de la filosofía política. Ambos, la filosofía natural y la filosofía política tienen de fondo una misma estructura conceptual que atañe a la Lógica. Pero la realización de esa estructura conceptual en el mundo natural tiene mucho para decirnos con respecto a su realización en el mundo espiritual.

Conclusiones

El presente trabajo ha propuesto una clasificación de las referencias a la naturaleza en la *Filosofía del Derecho* en base a tres grupos: la naturaleza como

punto de comparación con el espíritu, como objeto de la Filosofía del Espíritu Objetivo y como inspiración de un lenguaje organicista que es en realidad primariamente lógico. He dado ejemplos de estos tres tipos de referencia teniendo en cuenta varios objetivos. En primer lugar, explicar cada uno de esos tipos de referencia y clarificar sus diferencias. En segundo lugar, mostrar la presencia, nada casual ni esporádica, de la naturaleza en la *Filosofía del Derecho*. En tercer lugar, demostrar la productividad de una lectura transversal, dentro de la Filosofía Real, entre la Filosofía del Espíritu Objetivo y la Filosofía de la Naturaleza Orgánica, con relativa independencia de la Lógica. Por último, evidenciar el carácter ético y político de la naturaleza, su relevancia para la *Filosofía del Derecho*.

Con respecto a las diferencias entre los tres tipos de referencia a la naturaleza, puede decirse que la evocación de lo natural es completamente distinta en cada uno de ellos. En el primer grupo la naturaleza es aludida como punto de comparación, de contraste, pero también de identificación con el espíritu. No es por tanto el tema de esas referencias, sino un recurso para clarificar ciertos rasgos de lo espiritual. Algo similar ocurre con el tercer grupo, porque allí tampoco la naturaleza es lo tematizado, sino que ella solo provee una clase de lenguaje que corresponde a la estructura conceptual de lo viviente, sea esto la Idea, la naturaleza orgánica o el espíritu en general. Por ello es probable que en el tercer grupo haya incluso menos interés por la naturaleza que en el primer grupo. Nada de lo cual ocurre en el segundo, en el cual lo natural sí se vuelve objeto de la Filosofía del Espíritu. Claro que siempre en relación con el espíritu objetivo, que es el principal objeto de la *Filosofía del Derecho*. Por eso hablo de la «naturalidad del espíritu», aquello que *en el espíritu* debe ser pensado como naturaleza.

Los casos suministrados en este artículo para ejemplificar los tres grupos anteriores son solamente un botón de muestra de la presencia constante y necesaria de la naturaleza a lo largo de toda la *Filosofía del Derecho*. Los ejemplos fueron extraídos del Prefacio, la Introducción, el Derecho Abstracto, la Familia, la Sociedad Civil, el Estado y la Historia Universal, lo cual da cuenta de que la aparición de la naturaleza en la obra no se limita a un concepto o a una sección de la misma, por ejemplo, el concepto de «voluntad natural» o la sección sobre la familia, por la «vida natural» a la que allí se alude. La explicación acerca de por qué la naturaleza tiene en la *Filosofía del Derecho* una presencia constante y necesaria no puede ser desarrollada en este lugar porque no es un objetivo del presente artículo. Puede, no obstante, ser esbozada, como insumo para futuras discusiones.

En gran medida los logros del espíritu en su objetivación suponen haber «hecho algo» con la naturaleza, tanto con la naturaleza interna como con la externa. La cultura es el resultado de un «duro trabajo» contra los instintos, las necesidades, los deseos, las inclinaciones (lo que Hegel llamó la voluntad

natural), así como también con las ocurrencias del pensamiento, las resoluciones del arbitrio, etc. La educación y la socialización del individuo es producto del dominio de esa naturaleza íntima, es su espiritualización progresiva y socialmente coordinada. Pero la objetivación del espíritu es también la lenta transfiguración de la naturaleza, la primera naturaleza, en la segunda.

Para que el espíritu se realice, la naturaleza debe ser transformada por el trabajo. Lo cual conecta la dominación de la naturaleza interna con la dominación de la externa, dado que el trabajo es, ya como «instinto formativo», deseo reprimido. Nadie produce para satisfacerse inmediatamente, sino para la satisfacción de los demás. El trabajo le da, a las necesidades cada vez más particularizadas del ser humano, medios de satisfacción adecuados a esas necesidades. Por ese camino se educan las necesidades, los deseos y las inclinaciones, pero también se aumenta la producción, la sociedad se hace cada vez más rica y diversa, y se refina infinitamente la cultura.

Creo haber demostrado, con todo ello, cuán productiva puede ser una lectura transversal del sistema hegeliano que tome a la naturaleza como eje de la articulación de la *Filosofía del Derecho* y la Filosofía de la Naturaleza, y cómo recurrir a esta última puede clarificar algunos pasajes oscuros de la primera, lo cual es igualmente válido para los tres grupos de referencia a lo natural. Una posible objeción a esta última afirmación es que Hegel no siempre remite a la Filosofía de la Naturaleza cuando introduce, por la razón que fuera, lo natural en su *Filosofía del Derecho*. Que Hegel mencione la *naturaleza* no significa que cite su *Filosofía* de la Naturaleza, por tanto no sería necesario recurrir a esa sección del sistema para comprender aquellas menciones.

Esto puede ser cierto en algunos casos puntuales, pero en general no se verifica, porque la enorme mayoría de las veces está presupuesta la concepción filosófica de la naturaleza en todas esas referencias. De lo contrario, un filósofo sistemático como Hegel estaría ignorando sus propios desarrollos teóricos sobre la naturaleza cuando discurriera sobre ella. Como si le diera la espalda a un tercio de su sistema para estudiar los dos tercios restantes. Esta quizás haya sido una actitud usual en muchos estudiosos de la filosofía hegeliana, que no pusieron la misma atención a la Filosofía de la Naturaleza que a la Lógica o la Filosofía del Espíritu, porque la consideraban obsoleta o poco interesante. Pero dudosamente haya sido esa la actitud de Hegel, que demostró a lo largo de toda su vida un marcado interés en la filosofía natural. Un interés que, como pudimos observar, no se reduce a la naturaleza como objeto de la *Naturphilosophie*, sino también de la *Rechtsphilosophie*. De allí que la naturaleza sea un tema relevante para la filosofía política. De allí también que lo natural sea político para Hegel en algún sentido. Porque de lo que hagamos o dejemos de hacer con la naturaleza depende en gran medida lo que logremos hacer con nosotros mismos como seres esencialmente políticos.

Abreviaturas de las fuentes primarias utilizadas

- Enz. 1817 Hegel, G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*. Heidelberg: August Oßwald's Universitätsbuchhandlung, 1817.
- Enz., II Hegel, G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 9, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2000.
- Enz., III Hegel, G.W.F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 10, Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, op. cit.
- PhG Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- PhN 1819/20 Lecciones de Filosofía de la Naturaleza de 1819/20: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen, en: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, Band 24.1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.
- PhN 1821/22 Lecciones de Filosofía de la Naturaleza de 1821/22: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, op. cit.
- PhN 1823/24 Lecciones de Filosofía de la Naturaleza de 1823/24: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, op. cit.
- PhR Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, Band 14, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- Rph 1817/18 Lecciones de Filosofía del Derecho de 1817/18: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, en: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, Band 26.1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.
- Rph 1822/23 Lecciones de Filosofía del Derecho de 1822/23: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, en: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, Band 26.2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- Rph 1824/25 Lecciones de Filosofía del Derecho de 1824/25: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Ed. Karl-Heinz Ilting, Band 4, Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1974.

- VPhG Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en: *G. W. F. Hegel Werke*, Band 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
- WdL, I Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I*, en: *G. W. F. Hegel Werke*, Band 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica. Primera Parte*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.
- WdL, II Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II*, en: *G. W. F. Hegel Werke*, Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. Traducción utilizada: Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica. Segunda Parte*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

Otras referencias bibliográficas

- ACHELLA, STEFANIA. “The Right of the Body: Hegel on Corporeity and Law.” *Crisis & Critique* 8, no. 2 (2021): 9-21.
- ASSALONE, EDUARDO. “El sentido de la ‘vida’ ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Naturaleza* en el sistema hegeliano.” en *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, editado por H. Neumann, O. Cubo y A. Bavaresco, 141-161. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- _____. “El Estado como organismo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Discusiones en torno al carácter metafórico o literal del Estado-organismo.” *Revista Electrónica Estudios Hegelianos* 15, no. 26 (2018): 129-151.
- _____. “La dominación de la naturaleza interna. Una lectura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel desde *Dialéctica de la Ilustración*.” en *Actas de las X Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Discursos contemporáneos. Entre lo intempestivo y lo inactual. A 75 años de la publicación de Dialéctica de la Ilustración*, editado por M. C. Pisarello, C. Segovia y S. Barbosa, 107-122. Buenos Aires: Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, 2020.
- BURBIDGE, JOHN. “New Directions in Hegel’s Philosophy of Nature.” en *Hegel: New Directions*, editado por Katerina Deligiorgi, 177-192. Chesham: Acumen, 2006.
- DOTTI, JORGE. *Dialéctica y Derecho. El Proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette, 1983.
- FERRINI, CINZIA. “Hegel on Nature and Spirit: Some systematic Remarks.” *Hegel-Studien* 46 (2012): 117-150.
- FURLOTTE, WES. *The Problem of Nature in Hegel’s Final System*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- GIUSTI, MIGUEL. “¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la Lógica* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?” *Areté. Revista de Filosofía* XXV, no. 1 (2013): 45-60.

- HENRICH, DIETER. “Logische Form und reale Totalität.” En *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, editado por Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann, 428-450. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W. *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag GmbH, 2006.
- HOULGATE, STEPHEN (ed.). *Hegel and the Philosophy of Nature*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- ILTING, KARL-HEINZ. “Die logische und systematische Form der Rechtsphilosophie.” En *Karl-Heinz Ilting Aufsätze über Hegel*, editado por Paolo Becchi y Hansgeorg Hoppe, 100-112. Frankfurt a.M.: Humanities Online, 2006.
- KHURANA, THOMAS. *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- LUMSDEN, SIMON. “The Problem of Nature in Hegel’s Philosophy of Right.” *Hegel Bulletin* 42, no. 1 (2021): 96-113. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.34>
- NUZZO, ANGELICA. *Rappresentazione e concetto nella “lógica” della filosofia del diritto di Hegel*. Napoli: Guida, 1990.
- OTTMANN, HENNING. “Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie: Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem.” En *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, editado por Dieter Henrich y Rolf-Peter Horstmann, 382-392. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- PINKARD, TERRY. *Hegel’s Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2012.
- SCHNÄDELBACH, HERBERT. “Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel.” En *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, editado por Oskar Negt, 58-80. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.
- SMETONA, MATTHEW J. *Hegel’s Logical Comprehension of the Modern State*. Lanham: Lexington Books, 2013.
- STEINBERGER, PETER. *Logic and Politics Hegel’s Philosophy of Right*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- STONE, ALISON. “Hegel, Nature and Ethics.” En *The Ethics of Nature and the Nature of Ethics*, editado por G. Keogh, 133-147. London: Rowman and Littlefield, 2017.
- UTZ, KONRAD y CARVALHO SOARES, MARLY (ed.). *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.
- WANDSCHNEIDER, DIETER. “Philosophy of Nature.” En *The Bloomsbury Companion to Hegel*, editado por Allegra De Laurentiis y Jeffrey Edwards, 103-126. London: Bloomsbury, 2013.