

CAPÍTULO PRIMERO. HEGEL .

II. *Alienación segunda. Alienación como entrega*

4. La libertad en el Estado. Moral individual y moral social. Estado y sociedad civil	78
5. La forzosidad de la alienación segunda y la astucia de la razón	86
6. “ <i>Excursus</i> ” hacia la sociedad de masas	101
7. De cómo el hombre hace su vida con los demás hombres	104

confianza inmediata de los singulares hacia la totalidad de su pueblo" en que consiste "el carácter ético del espíritu real" del pueblo mismo;³¹³ aunque la explicación profunda se halla probablemente en huir de la homogeneización y más aún de la atomización de las libertades individuales cuya concurrencia pueda producir desgarramientos de penosa corrección ulterior. A Hegel le repelía profundamente la concepción del conjunto de los ciudadanos como genio o masa amorfa; *Haufen* es expresión que aparece reiteradamente con sentido peyorativo para designar estos fenómenos así en sus escritos estrictamente políticos³¹⁴ como en los más generales.³¹⁵ Precisamente por ello se opone a que las comunidades ya existentes en la sociedad civil se rompan en la multitud indiferenciada de individuos justamente en el momento de articular la representación política;³¹⁶ porque la ruptura en el mejor de los supuestos, por hablar de algún modo, dejaría a los individuos homogeneizados en la mera titularidad de una libertad "abstracta y vacía", sin asidero alguno comunitario y, en cuanto no previera la creación de nuevas identidades, carente incluso de perspectivas vitales, propensa bien al desencadenamiento del terror anárquico, bien a la sojuzgación por el terror organizado por la promesa de una comunidad futura aún más libre en su vacía libertad.³¹⁷

4. *La libertad en el Estado. Moral individual y moral social. Estado y sociedad civil*

La alienación segunda está, pues, en una especie de convicción razonable, adquirida tras el apartamiento crítico de la alienación primera, y accedido ya el hombre a la cultura de que la libertad irreductible adquirida a través de ella sólo en el Estado puede alcanzar su plenitud; la libertad es así —para Hegel—, en este plano superior de la convivencia, "un estado mental individual y colectivo, caracterizado por la ausencia de tensiones entre las exigencias de la comunidad y las aspiraciones y deseos personales",³¹⁸ una especie de sublimación

³¹³ *Fenomenología*, C.CC (VII), B.c.; ed. cit., p. 421.

³¹⁴ *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände der Königreichs Würtemberg* (*Werke*, cit., vol. 4, p. 485).

³¹⁵ *Filosofía del derecho*, § § 302 y 303.

³¹⁶ "... schon vorhandenen Gemeinwesen ... in eine Menge von Individuen auflöst" (*Filosofía del derecho*, § 303).

³¹⁷ Sobre este punto, ampliamente, Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, cit., supra nota 66, p. 100-111.

³¹⁸ Shklar, J. N., "Hegel's Phenomenology; An Elegy for Hellas", en Pelczynski, Z. A., *Hegel's ... cit.*, supra nota 95, p. 84.

de la voluntad general roussoniana bajo especie de convencimiento consciente en cuanto a la eticidad de la comunidad humana.³¹⁹ Estado mental o convicción que el hombre moderno adquiere tras de saberse a sí mismo libre y con una noción relativamente precisa acerca de en qué consiste esta libertad como expresión de la identidad y autoconciencia de cada cual, sin que pueda gozar de ella espontáneamente; como pudo el griego precisamente porque no sabía verse a sí propio como individuo distinto, separado o alienado de su entorno social; por eso, “el ciudadano de Atenas hacía, en cierto modo, por instinto lo que debía hacer”.³²⁰ Probablemente por ello pone Hegel a su idealización helénica la barrera de la individualidad, ajena al griego; el hombre moderno no podría como aquél, ni en su máxima exaltación comunitaria, aceptar normas, como las de la *polis* introducidas en todo ámbito, “en todas las esferas de la vida... en los asuntos más íntimos de la vida privada y de la conducta moral de sus ciudadanos”.³²¹

No emerge el Estado de una tendencia biológica natural de los hombres hacia la sociabilidad, en virtud de la cual, si acaso, sólo se constituye una grey indiferenciada, el carácter humano de cuyos componentes niega Hegel al oponer constantemente libertad y naturaleza. Ni surge del ejercicio arbitrario de su libertad abstracta en un pacto que limite aquélla, aunque, por supuesto, exija tal limitación.³²² La hipótesis del contrato social, como se vio, es expresamente rechazada, frente a Rousseau; aunque Hegel alaba a éste, cosa por cierto en él poco frecuente, precisamente por haber rechazado que en “un instin-

³¹⁹ Cfr., Ripalda, J. M., “Hegel y Rousseau”, en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 8, 1979, p. 157.

³²⁰ *La razón en la historia*, II.3, ed. cit., supra nota 46, p. 147; más exactamente en V.4, pp. 310 y 311. La libertad es ahora para Hegel el resultado “de un esfuerzo racional de liberación”, no “un bello fruto de la naturaleza [como] la libertad antigua” (Bourgeois, B., *La pensée...*, cit., supra nota 255, p. 32). De ahí el tono elegíaco de la *Fenomenología* y su carácter dramático (Shklar, cit., supra nota 318, pp. 74 y 88) y que el intento de obtener formas nuevas de convivencia, de una alienación segunda superadora, sea también un “asalto masivo al subjetivismo individualista, epistemológico y social”; (Shklar, loc. cit., p. 74). De ahí, también, la crítica continua de Hegel a Rousseau y su admiración por Montesquieu. Por otro lado, incidentalmente, lo que da toda su grandeza a Antígona, según Hegel (*Fenomenología*, BB.VI.A.b.1; ed. cit., pp. 273-275) es no el choque del individuo con la sociedad, inconcebible en Sófocles, sino la tensión entre dos pretensiones sociales (Shklar, loc. cit., pp. 83 y ss.).

³²¹ Jaeger, W., *Paideia*, cit., supra nota 257, p. 112.

³²² Para este tema, ver Riedel, M., “Nature and Freedom in Hegel’s Philosophy of Right”, en Pelczynski, Z. A., *Hegel’s...*, cit., supra nota 95. En la negación de que la naturaleza sea la fuente del Estado, Hegel sigue a Rousseau (*Contrat social*, 1° I; ed. cit., p. 174).

to gregario” esté el origen del Estado; inmediatamente se añade que su error, como el de Fichte, consistió, “desgraciadamente”, en recurrir al contrato (social) y con ello “a la voluntad y parecer arbitrarios y al consentimiento expreso caprichosamente prestado” por los pactantes.³²³

Surge el Estado más bien de la necesidad intrínseca de que la libertad conseguida por el hombre en su alienación primera más se conserve y refuerce que *ex novo* surja de la ascensión al plano ético de Estado; en el que el hombre supere sus inclinaciones caprichosas basado en algo más firme y más estable que un contrato, y así se mueva en un ámbito más amplio que el de la mera coordinación de intereses individuales en un sistema de producción de bienes y servicios, que se encarga de garantizar el complejo económico operante en el seno de lo que Hegel llamaba la “sociedad civil”, y se asiente en un terreno más propicio y menos egoísta que el proporcionado por las corporaciones y estamentos viejos, cuyo espíritu, “hablando del bien universal, se reserva... su bien particular y se inclina a convertir esta [su] palabrería del bien universal en un sustituto de la acción”.³²⁴ Pero todo ello conservado en alguna medida, aunque trascendiéndolas, las instituciones existentes y no destruyéndolas totalmente con la pretensión de la “reconstrucción completa y *ab initio* del Estado”.³²⁵

Y es que quizá en el fondo Hegel, al rechazar el pacto fundacional, está también rechazando el radicalismo democrático que veía en Rousseau o que entreveía como consecuencia necesaria de la alienación total y absoluta de las voluntades particulares en la general. Es a este extremismo al que Hegel imputa la desembocadura en el terror de la revolución francesa, y en virtud del cual rechaza el anonadamiento de las voluntades individuales; éstas no tanto desaparecen cuanto que se subliman y expanden en la alienación segunda conjugándose por su virtud en el Estado como totalidad ética. Quizá pudiera llegarse a la conclusión de que Hegel toma a Rousseau como base para poder en la voluntad o en el espíritu individual, logrado en la aliena-

³²³ *Filosofía del derecho*, § 258. Sobre este punto y, en general, sobre los que Hegel generalmente se aparta de Rousseau, que son los mismos en los que a su juicio se aproxima a Platón y Aristóteles, Iltting, K. H., “Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie”, *cit.*, *supra* nota 148, en especial paras. 6 y 7.

³²⁴ *El concepto de religión*, cap. III, sec. 2^a, III, 1; *ed. cit.*, *supra* nota 38. p. 339.

³²⁵ *Über die wissenschaftlichen...*, *ed. cit.*, *supra* nota 275, II, pp. 471 y 476-480; en el pasaje de p. 471 la tesis se formula negativamente para la crítica de Fichte.

ción primera, el origen del Estado, para abandonarlo después al considerar que aquéllos son trascendidos, pero conservados, en el Estado mismo, fruto de una voluntad general espontánea, no contractualmente articulada. Volviendo a continuación su mirada hacia los griegos como paradigma histórico de esta trascendencia, corregido precisamente mediante la introducción de la voluntad individual fundante y conservada.

Aquí, ciertamente, Hegel no está pintando en gris sobre gris, sino en el orto mismo de nuestra modernidad, colocándonos ante el problema de cómo retener lo individual en lo colectivo uniendo ambos en la síntesis suprema del Estado —Platón y Rousseau opuestos dialécticamente y conservados y trascendidos en la concepción hegeliana, en la fusión de la generalidad y de la particularidad, con la libertad como fin absoluto, “principio del Estado moderno”—,³²⁶ sin el cual lo primero perece y lo segundo es hoy anacronismo feroz. Sólo en el Estado es de realización hoy imaginable la libertad como finalidad de la historia del mundo; no es extraño entonces que el paso por éste del Estado sea “el andar de Dios” en el aquende; más aún, “el Estado es la revelación de Dios en el presente y en la realidad”,³²⁷ o “el Estado es el transitar de Dios en el mundo”, en el celeberrimo pasaje de la *Filosofía del derecho* (§ 258) —¿cómo podría ser el Estado concebido de otro modo?—. En este sentido profundo y entrañable es en efecto la filosofía de Hegel, como él decía de la de Platón, “la imagen de su era”,³²⁸ la imagen bella e indestructible, intocada apenas, si comprendida, por las aberraciones teóricas ni por las deformaciones fácticas.

Porque todo esto es lo que el Estado proporciona; en ello culmina la transformación de la moralidad privada en una ética colectiva (*Sittlichkeit* como superación de *Moralität*) —de nuevo un retorno lúcido al mundo griego, cuyos hombres eran *sittliche, nicht moralische*—³²⁹ o, con otras expresiones, la instauración de una “ética institucional” que puede incorporar el principio de la subjetividad;³³⁰ “la convivencia ética de los hombres en su liberación”; en ella, “el individuo no sólo no se limita, sino que se libera”,³³¹ Y es ello lo que erige

³²⁶ Ritter, J., “Person und Eigentum...”, *cit.*, *supra* nota 112, p. 174.

³²⁷ Kelly, G. A., *Hegel's Retreat...*, *cit.*, *supra* nota 37, p. 100.

³²⁸ *Lecciones*, 1ª parte, sec. 1ª, cap. 1.B.3.; ed. *cit.*, vol. I, p. 217.

³²⁹ *Idem*, cap. 2.A.1.; vol. II, pp. 20 y 21.

³³⁰ *Idem*, cap. 3.A.3.; vol. II, p. 215.

³³¹ *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburgo, ed. Hoffmeister, 1949, p. 147.

al Estado en “la más alta encarnación del espíritu objetivo, ‘la realidad de la idea ética’ en la que plasma el espíritu de un pueblo”;³³² por eso, en él puede explayarse el hombre, desenvolverse sin anonadarse “la autoconciencia individual”, al tiempo que “su esencia y el fruto y el fin de sus obras, su libertad sustantiva”;³³³ por eso, Sócrates respondió al padre que le preguntó cómo podría hacer de su hijo un ser moral: “...educándolo ciudadano de un Estado”;³³⁴ y por eso es el Estado “el medio sustancial, en el cual los individuos y su satisfacción tienen y reciben su completa realidad, mediación y subsistencia”;³³⁵ por eso, “el Estado constituye la verdadera forma de la realidad; en él se realiza la voluntad verdadera, ética y el espíritu vive en su veracidad”.³³⁶ Es el Estado lo que en el abstruso razonamiento del *derecho natural* es capaz de trascender la oposición del +A, libertad individual, y el -A, coerción colectiva externa, haciendo posible “la eticidad, la unidad de las libertades individual y colectiva”.³³⁷ Ya así, “la libertad de la subjetividad y su expansión” son efectivamente para Hegel “fundamento y sustancia del Estado moderno”,³³⁸ y éste se erige en “forma disciplinada de vida” sin la cual “beneficios innumerables”, libertades incluidas, dejan de acrecer al hombre.³³⁹

Al reflexionar Hegel sobre los presocráticos en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, con esa mezcla de nostalgia por lo griego y de su descripción como lo ejemplar, salpica su reflexión con apartes sobre el valor ético del Estado; así, la mejor educación que un padre puede dar a su hijo según los pitagóricos consiste en “hacerlo digno de ser ciudadano de un Estado bien gobernado”; “he aquí una respuesta grande y verdadera —comenta Hegel—; a este gran principio

³³² Esta versión en Maihofer, W., “Hegels Prinzip...”, *cit.*, *infra* nota 338, pp. 379-380.

³³³ Sobre la posible influencia de Fichte en cuanto a la rebelión de los instintos, ver Gehlen, A., “Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung”, en Schrey, H. H. (ed.), *Entfremdung*, *cit.*, *supra* nota 4. En el fondo, aquí el pensamiento de Hegel y el de Fichte están inspirados directamente en Platón; lo que éste llama “el deseo insaciable de una libertad interpretativa” (*Cartas* 354d) como destructor de la *polis* es idea crucial del pensamiento político platónico (*cf.* Lledó Iñigo, E., “Introducción general” a la edición de los *Diálogos*, vol. I, Madrid, 1981, pp. 56-74).

³³⁴ Esta conexión Fichte-Freud no ha dejado de obtenerse; temáticamente en Gehlen, “Über die Geburt...”, *op. ult. cit.*, pp. 29 y 30.

³³⁵ Los caracteres..., trad. *cit.*, *supra* nota 109, lecs. 9ª y 11ª, pp. 117 y 147.

³³⁶ *Fenomenología*, BB. (VI).B.i.a.1. γ; ed. *cit.*, p. 299.

³³⁷ *Filosofía del derecho*, § 258.

³³⁸ Morosamente expuesta esta idea en Maihofer, W., “Hegels Prinzip des modernen Staates”, en Riedel, M. (ed.), *Materialien*, *cit.*, *supra* nota 70, en especial pp. 375-380.

³³⁹ *Philosophie des Rechts, 1819-1820*, 3ª.3. intr. [424]; ed. *cit.*, p. 223.

se subordinan todas las demás circunstancias".³⁴⁰ Así los ejemplos y los razonamientos de Protágoras sobre la educación de todos por todos son "ejemplos magníficos y excelentes razones", en nada superadas por "las razones aducidas por Sócrates",³⁴¹ una y otra vez, por supuesto, al estudiar a Platón; valga esta cita por todas: "la realización de la justicia sólo es posible siempre y cuando el hombre sea miembro del Estado, pues sólo en el seno del Estado puede encontrarse la justicia en su realidad y en su verdad."³⁴²

Ascendida la libertad al plano del Estado, y no antes, comienza la posibilidad y con ella la historia de la filosofía.³⁴³ En el Estado, la libertad encuentra la posibilidad de realización fáctica y real al proveerse de contenidos concretos para su exteriorización; fuera de él no puede darse, si es que se da, sino la libertad abstracta, vacía de objetivos, salvo el puro y simple de la destrucción de todo lo que aparezca o se antoje como obstáculo, cuyo fruto son el nihilismo, la anarquía y el terror; porque, en suma, esta pretendida libertad, que ha querido negar su adecuación razonable a la ética colectiva, es el sometimiento de nuevo a instintos "naturales", la reducción a la impotencia del Estado y su aplastamiento bajo los egoísmos cualesquiera, mayoritarios o minoritarios, que sean capaces de imponerse en la sociedad civil,³⁴⁴ y así, a la postre, una forma de regresión a la situación anterior a la alienación primera sin la compensación de la unión primigenia e inconsciente de naturaleza y comunidad ya imposible para el hombre individuado.

La alienación segunda en el Estado compensa, por otro lado, la tendencia hacia la hipóstasis de los instintos desencadenados que soportan el terror jacobino y evita que éstos se presenten "con el ropaje de la necesidad" y así como realidades imponentes que hayan de dominar al hombre, un *pathos* extraño y absurdo de libertad, yo ins-

³⁴⁰ Ilting, K. H., "Die Struktur...", *cit.*, *supra* nota 148, p. 73; para la novedad, Riedel, M., "Natur und Freiheit in Hegels Recht philosophie", también en *Materialien...*, *cit.*, *supra* nota 70, vol. 2.

³⁴¹ Tomo esta referencia de Ritter, J., "Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik", en Riedel, M. (ed.), *Materialien...*, *cit.*, *supra* nota 70, vol. 2, p. 226.

³⁴² La expresión "ética institucional" insiende sobre su raíz aristotélica, en Ritter, J., *op. ult. cit.*, pp. 231, 235, 237.

³⁴³ *Philosophie des Rechts 1819-1820*, 3ª. intr. [170-171]; ed. *cit.*, p. 125.

³⁴⁴ Truyol, A., "Nota introductoria" a *La razón en la historia*, ed. Madrid, 1972, p. 15.

tintivo e incontrolado,³⁴⁵ producto desde luego de, e inconcebible sin, el yo individuado, rebelándose contra éste y de nuevo empujándole a situaciones fácticas anteriores al apartamiento crítico de la alienación primera, acompañadas aquí, la idea en el fondo sigue siendo la misma, de la dimensión terrorífica de que, como el yo individuado existe ya realmente, el retroceso implica su destrucción y anonadamiento en una supuesta libertad que en realidad es su negación más profunda y la destrucción sangrienta de otros yos si el hombre dominado por esta vida instintiva absurda traslada a la vida pública estos mismos productos inconscientes e incontrolados de su yo; “su arsenal neurótico completo”. Si se prescinde de esta traslación, que para Hegel es el fenómeno más llamativo e importante, en cuanto obstáculo alzado frente a la alienación segunda, esto es, frente a la reintegración lúcida del hombre a la comunidad, si se prescinde de los efectos de su exteriorización, Fichte nos había descrito entonces la emergencia de un yo partido y desgarrado, alienado en el sentido psiquiátrico de la expresión, cuyas actuaciones serían sencillamente las de un loco, y Fichte sería así un precesor directo de Freud, o éste su popularizador clínico.³⁴⁶ Y aun Fichte, pese a su escepticismo notorio en este terreno, o quizá a causa de él, se erige también en defensor acérrimo del Estado: pese a que “en ninguna de las cosas humanas nuestra especie es menos libre... que en la organización del Estado”, y a que deba éste suplir con su poder coactivo la falta tanto de buena voluntad como de virtud, “no obstante promueve el Estado, por obra de su mera existencia, la posibilidad de universal desarrollo de la virtud entre la especie humana”.³⁴⁷

Sólo el Estado moderno, y en esto consiste “la profundidad y fuerza prodigiosas de su principio”, puede “el principio de subjetividad progresar hasta su culminación en el individuo personal y autosubsistente” y al tiempo mantenerse en —“devolverle” a, pensando en las felices identidades del pasado— “la unidad sustancial” de la comunidad.³⁴⁸ En el feliz resumen de Negro Pavón: el Estado de Hegel, “mayestáticamente institucionalizado... reconcilia... lo singular con la universalidad del espíritu. Por eso es el Estado el lugar de la libertad”,³⁴⁹

³⁴⁵ *Filosofía del derecho*, § 257; en este párrafo se abre la indagación sobre el Estado.

³⁴⁶ *Philosophie des Rechts 1819-1820*, 3ª intr. [171]; ed. cit., p. 125.

³⁴⁷ *Enciclopedia*, § 198; ed. cit., vol. I, p. 305.

³⁴⁸ *Filosofía del derecho*, § 260.

³⁴⁹ “Introducción” a su traducción de Hegel, *Sobre las maneras...*, cit., *supra* nota 275, p. xxiii.

o, en el resumen de Weil, el Estado hegeliano, campo de la acción racional y de la libertad del hombre, tiene su realidad en la conciencia de éste, “de las *personas* que, por esta conciencia misma, dejan de ser personas puramente privadas”,³⁵⁰ y de algún modo, tras el duro proceso de las dos sucesivas alienaciones, vuelven a encontrar en el Estado la posibilidad de conciliar sus dimensiones individual y social sin atentar contra ninguna y trascendiendo ambas, superando así el desgarramiento histórico de la especie y el íntimo de cada uno de sus componentes.

El hombre —había dicho ya Espinosa—, como se vio, en la transferencia de sus derechos y poderes al Estado, deja el reino de la codicia; si se deja guiar por la razón —y sólo así es libre—,³⁵¹ “desea, para vivir más libremente observar las leyes del Estado”; “. . . en tanto se esfuerza por conservar su ser según la razón, esto es, en tanto se esfuerza por vivir libremente, desea observar la regla de la vida y la utilidad comunes y, en consecuencia, vivir según el decreto común del Estado”.³⁵² Y mucho antes había sentenciado Plotino que las almas “están en peligro mientras se regocijan en su propia libertad”.³⁵³ Puede, en fin, que Hegel esté recreando en el quicio de la modernidad, pintado y no precisamente en gris sobre gris, la vieja idea socrática de “la ciudad [como] una realidad ética, fundada en el orden divino de las cosas”;³⁵⁴ en un orden trascendental, porque, en efecto, como dijera Ortega, para Hegel “la aparición del Estado es la iniciación de una realidad, sobrenatural; es el anuncio de que nace un orbe cuya sustancia es libertad”.³⁵⁵

³⁵⁰ Weil, E., *Hegel. . . cit., supra* nota 298, p. 59; comentando §§ 257 y 258 de *del derecho*. En el original las cursivas.

³⁵¹ *Ética*, 4ª, dems.; prop. XXVII (*Oeuvres, cit., pp.* 547 y 548).

³⁵² *Idem*, prop. LXXIII.

³⁵³ Rist, J. M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge Univ., 1967, p. 121. La elaboración de Plotino es mucho más compleja, el alma individual envuelta en el cuidado de la materia pierde dominio sobre sí; es su audacia la que la aleja de su origen y de su dependencia respecto de éste (*cf.*, en *loc. cit.*, cap. 9°, *The Descent of the Soul*).

³⁵⁴ Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía. . .*, vol. 1º, *cit., supra* nota 262, p. 149.

³⁵⁵ “Hegel y América”, *cit., supra* nota 103, p. 562. “Es el orbe histórico o sobrenatural, cuya vida y evolución no consiste en más que en un ‘progreso de la conciencia de libertad.’”

5. La forzosidad de la alienación segunda y la astucia de la razón

Lo que deja de aparecer con la claridad que debiera es no la libertad que se explaya en el Estado, sino la libertad en virtud de la cual se accede a éste.

A. La historia como necesidad

Hay una cierta paradoja en Hegel —la misma que puede apreciarse en Kant y de la que éste es consciente—³⁵⁶ en pintar la accesión al Estado como necesaria o como astucia inmanente a la razón y no como determinación libre de su o de sus titulares. Evidentemente, hay que suponer que el hombre se ha liberado de los impulsos que le atan a la naturaleza y cuyo sentimiento no es sino una forma de sujeción a ésta y un retroceso; por tanto, según se dijo, a modos de vida prepersonales anteriores al apartamiento crítico constitutivo de la alienación primera; hay que suponer, además, que el individuo es consciente de que se ha liberado de esa sujeción —aquí también, autocitándome, “el que el hombre se percate de la ruptura es esencial” —, porque “la libertad implica [no sólo la no sujeción a determinación externa, sino también] una conciencia de sí mismo como independiente de cuanto implique determinación”,³⁵⁷ o, con el texto de Hegel, “la libertad sólo se halla donde la conciencia [libre] reflexiona sobre sí misma”,³⁵⁸ y hay que suponer, últimamente, que es consciente de que su libertad sólo puede explayarse y adquirir su plenitud con la libertad de los demás, en una libertad colectiva o social, única libertad conforme con la esencia razonable del hombre.³⁵⁹

³⁵⁶ Para Kant, la consecución de una Constitución justa “es la tarea más alta que la naturaleza ha impuesto al hombre”, que éste no persigue conscientemente, pero que, sin embargo, tiende a realizarse incluso contra los deseos y las acciones de los individuos aislados; “la historia de la humanidad en su conjunto puede ser vista como la realización de un plan oculto en la naturaleza para que surja... la constitución perfecta” (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, proposiciones 5ª y 8ª, y en general todo este breve y formidable ensayo; *Ausgewählte kleine Schriften*, ed. Hamburgo, 1965, pp. 27-44; también en *Mutmas-slicher Anfang der Menschengeschichte, Ausgewälte...* p. 80, nota).

³⁵⁷ Schacht, R. L., “Hegel on Freedom” en MacIntyre, A., *Hegel...*, cit., supra nota 106, pp. 308 y 314.

³⁵⁸ *Filosofía del derecho*, § 194; el tema lo enlaza Hegel, por cierto, en el mismo párrafo con “la liberación intrínseca al trabajo”.

³⁵⁹ Cfr., Berki, R. N., “The Marxian Critique of Hegel’s Political Philosophy”, en Pelczynski Z. A., *Hegel’s...*, cit., supra nota 95; Schacht, “Hegel on Freedom”, cit., supra nota 357, pp. 316 y 317.

El papel del descubrimiento de ésta y el de su traslación de la potencialidad a la realidad es justamente, según se ha dicho, el que Hegel —y en alguna medida Rousseau mismo,³⁶⁰ como antes Leibniz³⁶¹ y Fichte,³⁶² y desde luego Vico,³⁶³ después Nietzsche³⁶⁴— asigna a los grandes hombres, que así parecen ser los vehículos, inconscientes quizá,³⁶⁵ de una especie lógica o necesidad inmanente al desarrollo histórico, de “un destino originario, vencedor en todas las épocas”,³⁶⁶ como si también la *astucia de la razón*,³⁶⁷ histórica ahora, obtuviera sus fines

³⁶⁰ En cuanto describe largamente en *Contrat social* II.7º la figura del legislador constitucional que se impone —sin poder, porque el que reside en la voluntad general es inalienable— por “el milagro... de su alma poderosa”, “intérpretes de Dios porque dioses harían falta para dar leyes a los hombres” (ed. cit., pp. 227-233).

³⁶¹ Leibniz habló, en efecto, de “aquellos a quienes Dios ha dado a la vez razón y poder, héroes creados por Él como ejecutores de su voluntad, sus principales instrumentos” (“Grundriss eines, Bedenckens von Aufrichung einer Societät in Deutschland”, en *Oeuvres*, ed. Paris, 1859, vol. VII, p. 45), aunque ciertamente no considerara incluido entre ellos a su contemporáneo Luis XIV el *Mars Christianissimus* del título de su sátira (cfr., Riley, P., “Introducción” a los *Political Writings of Leibniz*, Cambridge Univ., 1972, pp. 34-36).

³⁶² “Cualesquiera que sean los nombres, héroes eran, en grandes trayectos a su edad adelantados, grandes entre los que les rodeaban...” (*Los caracteres...*, cit., supra nota 109, lec. 3º; pasajes similares en lecs. 2º y 4º; pp. 34, 54, 58).

³⁶³ Dándole precisamente el nombre de legislador, “portador de la sabiduría vulgar” (como distinta de la posterior *sapienza riposta* de los filósofos), los legisladores son los “fundadores de las naciones”, “fundadores del género humano” como primeros en pecatarse de la “gran verdad”, esto es, “de que la Providencia divina vela por la salvación de todos los humanos” (*Scienza Nuova* II, II, §§ I y II; ed. cit., pp. 124 y 125).

³⁶⁴ “Creadores fueron quienes creron los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor” (*Así habló Zarathustra* (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, 1972, p. 82; a esta traducción refieren, si no se dice otra cosa, las citas posteriores de Nietzsche en este libro; también uso las traducciones de Sánchez Pascual de *Ecce homo*, Madrid, 1971, y *La genealogía de la moral*, Madrid, 1972). Me apresuro a decir que Nietzsche no era precisamente un admirador del Estado (ver en *Zarathustra*, edición cit., “Del nuevo ídolo”, pp. 82-85; también p. 195), aunque coincidía con Hegel en no admitir su origen contractual (*La genealogía*, ed. cit., p. 98).

³⁶⁵ Sobre el grado de conciencia del héroe hegeliano, Avineri, S., *Hegel's Theory...*, cit., pp. 232-234.

³⁶⁶ *La Constitución alemana*, cap. VI; ed. cit., supra nota 261, p. 78.

³⁶⁷ Cfr., Fleischmann, E., “The Role of the Individual in Pre-Revolutionary Society”, en Pelczynski, Z. A., *Hegel's...*, cit., supra nota 95, p. 229. Para el contexto de la tan famosa *List der Vernunft* ver el § 209 de la *Enciclopedia* (ed. cit., vol. I, p. 315; *System*, vol. I, p. 420). Fleischmann, por cierto, afirma que se trata de «una teoría posterior a la *Fenomenología*»; en ésta, sin embargo, ya habla Hegel en distintos pasajes de la «astucia del saber» (prólogo III.3, ed. cit., p. 37; Kaufmann, W., anota con cuidado el pasaje de *Hegel: Texts and Commentary*, Nueva York, 1966, p. 83), de la del método de conocimiento (“Introducción”, p. 52) y de la de la virtud (C.AA.V.B.c.2; pp. 227 y 228). Y aún antes, en

manteniéndose a sí misma incólume en los avatares de las conductas y de los actos individuales y actuando a través de ellos, sean éstas las del común de los humanos, sean las de los humanos no comunes, volviéndolas en sus resultados prácticos contra, o independizándolas y abstrayéndolas de, lo pretendido por sus autores.³⁶⁸

forma incipiente (la máquina «como astucia de la que el hombre usa frente a la naturaleza, haciendo que ésta actúe contra sí en vez del hombre mismo) en *Realphilosophie I*, V.c., ed. cit., pp. 125 y 126. La idea misma está expuesta con bastante amplitud en la *Fenomenología*, al final de los pasajes sobre «la virtud y el curso del mundo» (ed. cit., pp. 229-231). Puede, por tanto, decirse que es un modo de expresión o una noción constante en Hegel, una idea que «aparece en toda la filosofía hegeliana». (Hyppolite, J., *La Phénoménologie*, cit., vol. I, p. 48, nota 96); su formulación más precisa —la razón actuando a través de la pasión; «la Idea... envía al combate a la pasión para que en él se consuma»— se halla en las *Lecciones de filosofía de la historia* (en la edición Sibree, 1900, en p. 34, y en *La razón en la historia*, primera parte de aquéllas, como es sabido, en II.2, pp. 111 y ss. y p. 135); ver Cassirer, E., *The Myth...*, cit., supra nota 82, p. 337, y D'Hondt, J., "Genèse et structure de l'unité de l'esprit objectif", en *De Hegel...*, cit., infra nota 613, pp. 110 y ss. Por C. Wright-Mills se llamó la atención sobre su parecido con las «manos invisibles» de Smith (*Essays in Sociology*, Oxford Univ., 1958, p. 58; también mucho después por C. Taylor, *Hegel*, cit., supra nota 25, pp. 433 y 434), una expresión también tan famosa como susceptible de interpretaciones varias (ver, Samuelson, P. A., "Personal Freedoms and Economics Freedoms", en Cheit, E. F. (ed.), *The Business Establishment*, Nueva York, 1964, pp. 214-217); quizá Smith quería aludir, sobre todo, a la tendencia del capitalista "a maximizar sus beneficios y a acumular capital "resorte principal del mecanismo económico... [siendo éstos]... la famosa 'mano invisible' de la mejora de la sociedad humana" (ver la "Introducción" de R. L. Meek a su edición de *Precursors of Adam Smith*, Londres, 1973, p. IX); o quizá, lo que es más probable, quería aludir a todos los mecanismos del mercado compensándose entre sí "naturalmente", de forma que de la miriada de decisiones individuales egoístas surge una decisión general colectivamente aceptable, lo que efectivamente aproxima la mano invisible a la razón astuta. Supuesto que Smith no quisiera subrayar enérgicamente la invisibilidad de la mano frente a la mano bien visible del político que domina la voluntariosa *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* de su precursor J. Stewart, obra tan bien conocida como cuidadosa, e injustamente ignorada en *Wealth of Nations*; por N. Grimaldi se ha hablado de su similitud con la "inquietud" de las mónadas en Leibniz (*Alienation...*, cit., pp. 160 y 168-169) y por G. Planty-Boujour de sus antecedentes en Montesquieu, aunque resulte excesivo decir que en éste "se halla explícitamente... la idea hegeliana de la astucia de la razón" (*L'esprit général d'unnes nation selon Montesquieu et le Volkgeist hégélien*" en D'Hondt, J. (ed.), *Hegel et le siècle des Lumières*, cit., infra nota 368, p. 11, la referencia de Montesquieu —*Esprit des lois*, III.7— ni mucho menos autoriza afirmación tan rotunda). Por S. Avineri se recuerdan las polémicas que siguieron inmediatamente a la muerte de Hegel, íntimamente ligadas a las imputaciones sobre su arreligiosidad; de la "astucia de la razón" concretamente se dijo que era en el fondo una nueva versión de maniqueísmo ("Hegel Revisited", en MacIntyre, *Hegel...*, cit., supra nota 106, pp. 338-341).

³⁶⁸ Con una chocante y simpática utilización de terminología hegeliana el fenómeno ha sido descrito como "la alienación de la actividad consciente de los

En efecto, como sentenció Zubiri, “la historia no es, para Hegel, inspiración, sino forzosidad supraindividual”;³⁶⁹ en Hegel, y con sus palabras, la “razón pensante ... no se deja llevar por aventuras ni acaecimientos imprevistos”;³⁷⁰ “la historia es el producto de la razón eterna... la razón ha determinado sus grandes revoluciones”; “todo [en la historia] ha sido la marcha racional y necesaria del espíritu universal”;³⁷¹ “porque la historia revela un desarrollo racional”; tiene que ser necesariamente la obra de una mente divina única;³⁷² “quien en los acontecimientos que se producen en el campo del espíritu, las filosofías, sólo vea contingencia, no toma en serio la fe en un gobierno divino del universo y cuanto diga de ello no pasará de ser simple palabrería”.³⁷³ Por esto, puede afirmarse —dice Hegel— que: “toda la filosofía es en rigor panteísta, ya que pone de manifiesto que el concepto racional [el Dios estoico en el contexto] existe en el universo”.³⁷⁴

Y aun para alguna interpretación de Hegel, la propia historia, en cuanto tal, es un fenómeno necesario, como parte del orden finito de la creación —se dice—, comparte para Hegel la historia de la necesidad de ésta; Dios no creó ciertamente el mundo en virtud de ninguna compulsión, pero la creación “es una necesidad intrínseca de la naturaleza divina”; Dios creó *ex nihilo*, pero su acto creador no fue

hombres” o de “...la práctica consciente de los individuos” (ver Kouznetsov, “La philosophie de l’histoire chez et chez Voltaire”, en D’Hondt, J., *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, 1974, pp. 40 y 49).

³⁶⁹ “Notas históricas, Hegel”, en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1955, p. 137; por eso es muy cierto que, especialmente en la *Fenomenología*, “nos produce a veces la impresión del desarrollo lógico de una serie, más que la del real acontecer de un drama” (Cerezo Galán, P., “Teoría y praxis en Hegel”, en *En torno a Hegel*, cit., supra nota 62, p. 143).

³⁷⁰ *Vorlesungen*; ed. cit., apéndice a la “Introducción”, vol. II, pp. 201 y 202; el texto sigue con el tenor característico de Hegel, según lo expuesto: “...la grandeza de los individuos consiste en haber identificado su propio interés con lo que era necesario en sí y para sí.”

³⁷¹ *La razón en la historia*, ed. cit., supra nota 46, pp. 47 y ss.; las citas de pp. 47 y 65; en pp. 57 y ss. desarrolla Hegel la idea de que su proposición “la razón gobierna el mundo”, puede “enunciarse en forma religiosa y significar que la divina Providencia domina el mundo”; porque, dirá más adelante, “la razón es la intelección de la obra divina”, y “el contenido de la razón es la Idea divina, esencialmente el plan de Dios” (loc. cit., pp. 104 y 105). Ver al respecto, Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, ed. Madrid, 1959, p. 362.

³⁷² Norman, R., *Hegel’s Phenomenology*, cit., supra nota 244, p. 115; en el original las cursivas.

³⁷³ *Lecciones*, intr. A.3.a); ed. cit., vol. I, p. 39.

³⁷⁴ *Lecciones*, 1ª parte, sec. 2ª, A, 1; cit., vol. II, p. 347.

“algo que necesariamente no tuviera que hacer”;³⁷⁵ antes bien, la creación está incoada en Dios o Dios es necesariamente creador. Con sus expresiones tremendas, al borde casi de la blasfemia: *Gott schafft die Welt aus nichts ... [aber] ... ohne Welt ist Gott nicht Gott*,³⁷⁶ en las cuales encuentra, a su vez, su apoyo la tesis del Hegel “pan-teísta [que] ve la realidad como la emanación de una mente divina”, heredero a la vez de Espinosa y de Plotino.

En cualquier caso, es claro que la razón presente o eterna de Hegel es mucho más que una razón social que trascienda al individuo, aunque desde luego lo trasciende, más aproximándose, si es que no coincide “con la noción tradicional de Dios”,³⁷⁷ que apartándose de ella; porque en el hombre hecho por Dios a su imagen y semejanza, hay un hálito divino que Hegel es el último en negar y cuya concepción, si en algo, se aparta de la del Dios creador por acto de libertad pura, en su consideración del hombre como vehículo necesario de la creación divina. Sin que ni siquiera pueda afirmarse que esta necesidad de la creación sea sin duda doctrina hegeliana, más bien Hegel parte de la creación como hecho —como acto de Dios creador desde luego—, sin necesitar de la necesidad de la creación, valga la redundancia; la misma insistencia de quienes otra cosa mantienen en su frase juvenil de entusiasmo humanista (*Gott schafft die Welt...*) como soporte básico de su tesis, debilita más que refuerza ésta.³⁷⁸

B. De nuevo, y en perspectiva nueva, sobre el héroe fundacional

Volviendo al tema, quizá ahora empequeñecido, del gran hombre, es cierto que vemos aparecer en la historia individuos que dan a ésta una apariencia de particularidad; “pero los individuos no son sino el sostén

³⁷⁵ Masterson, P., *Atheism...*, cit., supra nota 78, p. 55; Taylor, C., *Hegel*, cit., supra nota 25, p. 490, respectivamente. En ambos —especialmente en Masterson, pp. 54-58— con una reflexión sobre el tema y su oposición a la Creación como acto libre de Dios.

³⁷⁶ *Philosophie der Religion* 1^a.A.III.2.a y b (*Werke*, ed. cit., vol. 16, pp. 191 y 192). Hegel insiste: “lo finito es así momento sustancial de lo infinito en la naturaleza de Dios...”, y en un momento parece como si él mismo se percatara de la fragilidad del terreno: “esto puede parecernos ahora al principio no divino, pero...” (*loc cit.*, p. 191). Ver más adelante, en el texto.

³⁷⁷ Norman, R., *Hegel's Phenomenology*, cit., supra nota 244, pp. 113 y 115.

³⁷⁸ Ver, especial e insistentemente, Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, cit., supra nota 66, pp. 11, 23, 26 y 35-40; la cita de *Philosophie der Religion* (tomada de la ed. Lasson, 1925, p. 148), en p. 38.

de lo que es en sí y por sí necesario";³⁷⁹ "en sus pasiones y hasta en sus ataques de rabia —había dicho ya Turgot— el ambicioso cumple los designios de la providencia . . . sin ser consciente de hacia dónde va".³⁸⁰ En definitiva, no es el héroe quien domina la situación, sino que para ésta la historia se sirve de aquél "como instrumento adecuado",³⁸¹ que a lo sumo llega "a vislumbrar mejor que los demás [su] lógica inmanente".³⁸² Forzando la postura, aunque sin ser del todo inconsecuente en la extrapolación, si los héroes que de hecho han sido no hubieran sido, lo probable o lo seguro es que otros hubieran sido en su lugar,³⁸³ "si no hubiera existido Napoleón hubiera surgido otro", como si las circunstancias objetivas o las condiciones económicas crearan napoleones, tesis no confirmable en virtud de un razonamiento lógico, pues si Napoleón o su *alter ego* no surgen, basta con negar que se den las condiciones precisas para que surja.³⁸⁴ Aparte de que parece evidente que unas condiciones dadas, supuesto que determinen la aparición de héroes, pueden causar "héroes" de muy distintos tipos y talentos, cuya actuación sobre el futuro histórico es impredecible, por supuesto que esto equivale a la admisión del azar, junto a las regularidades o independientemente de ellas, en el acontecer histórico,³⁸⁵ a salvo quizá la probabilidad de que, salvo en cuanto a personalidades patológicas, y reducido el héroe a la figura más humilde de los o el hombre de gobierno, encarne éste, como "el jefe primitivo las finalidades colectivas . . . , personifique un principio económico público . . . aun impulsado por sus ambiciones personales".³⁸⁶

³⁷⁹ *Vorlesungen*, ed. cit., p. 202.

³⁸⁰ "Discurso sobre la historia universal", en Meek, R. L., *Turgot*, Cambridge Univ., 1973, p. 69; el "Discurso..." fue escrito hacia 1750 (Meek, loc. cit., p. 2).

³⁸¹ Lukács, G., *El joven Hegel* (vol. XIV de *Obras completas*, Barcelona, 1970, p. 307). Lukács muestra la antigüedad de la idea en Hegel y aprovecha para atacar el "culto al héroe" en el que, según él, los neohegelianos han querido fundir a Hegel con Nietzsche.

³⁸² Truyló, A., "Introducción" a *La razón en la historia*, cit., supra nota 46, p. 15.

³⁸³ Ellwood, C. A., "Eine psychologische Theorie der Revolution", en Jaeggi, U. y S. Papke, *Revolution und Theorie*, Francfort, 1974, p. 121.

³⁸⁴ La cita es de Engels (carta a Starkenburg, 25 de junio de 1894); la referencia y una reflexión sobre la misma en Gardiner, P., *The Nature of Historical Explanation*, Oxford Univ., 1971, pp. 100 y 109-112.

³⁸⁵ Una exposición breve, equivoca a su vez, de estos temas en Bullock, A., *Is History Becoming a Social Science?*, Cambridge Univ., 1977.

³⁸⁶ Sahlins, M., *Stone Age Economics*, Londres, 1972, p. 130, y en general todo el cap. III.

C. Providencia e historia

Así como en el P. Mariana tiene una respuesta obvia su interrogante: “¿qué podría haber más perturbador ni más calamitoso en la vida del hombre que creer que los sucesos son fortuitos y que no hay una Providencia que los dirija?”; ³⁸⁷ así como en Vico “suscita una admiración profunda la sabiduría con la cual la Providencia [‘Dios en el atributo de su providencia’] conduce al hombre a fines distintos de los que éste se propone” “dirigiendo la marcha de las sociedades según los decretos inefables de us gracia”; ³⁸⁸ así como en Leibniz forma parte del plan de Dios la racionalidad del universo, por lo mismo que éste, una vez decidida su creación, en su conjunto es el mejor —como pensaron también, y por razones parecidas los estoicos—, ³⁸⁹ aunque la inteligencia humana pueda con facilidad perderse en el “laberinto” de la relación entre la justicia divina y la libertad de las sustancias racionales; ³⁹⁰ así como en Espinosa nada acaece sino por necesidad, porque sin un fin hacia el que el universo tienda no hay compatibilidad posible entre la vida y la racionalidad; así como para Hobbes “Dios que prevé y dispone todo, prevé también que la *libertad* del hombre para hacer lo que quiera esté acompañada de la *necesidad* de hacer lo que Dios quiere, ni más, ni menos”; ³⁹¹ así también para Hegel “en la historia no hay contingencia posible”, en ella se cumple un plan necesario, y éste es el que triunfa a través de las acciones de los hombres, los héroes incluidos: “de sus héroes la historia hace sus esclavos”; ³⁹² la *List der Vernunft* inmola tanto la “astucia individual y vacía” de quienes forman el común de las gentes como, con un cierto desenfado que

³⁸⁷ *De rege*, libro II, cap. XII; ed. *cit.*, *supra* nota 289, pp. 232-233.

³⁸⁸ *Scienza Nuova*, II, II, § 1; II, VI, § 5; V.I. (utilizo en esta ocasión la edición francesa de J. Michelet, *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la "Scienza nuova"* de J.B. Vico, Paris, 1827, pp. 115, 201, 357). Por cierto que Michelet se refiere reiteradamente a Vico en el *Discurso preliminar* de su traducción como el “fundador de la filosofía de la historia” (pp. II y LIV). Sobre la proximidad de ideas de Vico y Hegel en este punto, Truyol, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid, vol. II, 1975, pp. 215 y 216.

³⁸⁹ Son “muchas [las] versiones estoicas... que tratan de mostrar que este es el mejor de todos los mundos posibles, con un propósito divino immanente” (Long, A. A., *La filosofía helenística, cit.*, *infra* nota 397, p. 149; también p. 164).

³⁹⁰ Leibniz, *Teodices*, prefacio; citado por Riley, P., “Introduction”, *cit.*, *supra* nota 361, p. 17. En general, Broad, C. D., *Leibniz. An Introduction*, Cambridge Univ., 1975, cap. 2º, especialmente pp. 31-35.

³⁹¹ *Leviathan*, parte 2ª, cap. 21; ed. *cit.*, p. 138.

³⁹² Grimaldi, N., *Aliénation...*, *cit.*, *supra* nota 185, p. 161, y. en general, toda la exposición del cap. 7, II.

casa mal con algo que es todo lo contrario a "una salida alegre e irresponsable" ante lo inexplicable como fuera de toda precisión humana,³⁹³ al gran hombre que se creía e incluso posiblemente era portador de sus designios. En definitiva. "Dios gobierna el universo" y "la idea —aquí Su idea— acaba realizándose en el mundo, quiérase o no; no es necesario que los gobernantes sean conscientes de la idea".³⁹⁴

Quizá toda esta insistencia tenaz, eje mismo de *La razón en la historia*, en anonadar la virtualidad histórica de los actos humanos *qua* tendentes a fines que los humanos se hayan para sí elegido y propuesto, sea un reflejo del profundo luteranismo de Hegel —del que hizo profesión explícita,³⁹⁵ al tiempo que dejaba constancia abundante de su admiración por Lutero—,³⁹⁶ tras muchas de cuyas líneas parece como si palpitara el texto del artículo treinta y seis de la *Assertio* contra la *Exurge Domine* ("... el libre albedrío es una ficción, una etiqueta sin realidad...") o se repitieran las proposiciones de *De servo arbitrio* ("... el libre albedrío es una mentira descarada"; "en lo que toca a su salvación o condena el hombre no es libre"; "... negamos el libre arbitrio, por completo"),³⁹⁷ traídas a una historia aparente profana; o sea, una manifestación de la influencia profunda de Espinosa. Para éste, en efecto, "los hombres se equivocan al creer que son libres"; se lo creen "porque son conscientes de sus voliciones y de sus apetitos... de sus acciones... pero ignoran las causas que determinan éstas. La idea de su libertad es, pues, que no conocen causa alguna de sus acciones".³⁹⁸ El último argumento, por cierto, de la *Carta de Schuller*,

³⁹³ Las dos últimas referencias son de Gómez, R., "Dialéctica e historia en Hegel", en *Estudio agustiniano*, VI-I, 1971, pp. 52 y 53, un ensayo especialmente insistente del "triunfo en Hegel de lo dialéctico... frente a lo humanamente previsible, optable, premeditado o deseado".

³⁹⁴ *Lecciones*, 1ª parte, sec. 1ª, cap. 3.A; ed. cit., vol. II, p. 155 (*Vorlesungen*, ed. cit., vol. 19, p. 34).

³⁹⁵ "... Nosotros los luteranos —pues yo lo soy y quiero seguir siéndolo..." (*Lecciones*, intr. B.2.b). α); ed. cit., vol. I, p. 73).

³⁹⁶ Así en la *positividad de la religión cristiana* (la "gran obra" de Lutero; "¿qué héroes podríamos tener nosotros [los alemanes]... con la excepción de Lutero?"); *Escritos de juventud*, trad. cit., supra nota 114, pp. 116 y 144.

³⁹⁷ Todos los textos de *Erasmus-Luther*, editados por E. F. Winter, Nueva York, 1972, pp. 44, 98, 113 y 133. El artículo 36, como es sabido, repite la tesis de Wycliff condenada por el Concilio de Costanza: "todo ocurre con necesidad absoluta". Téngase en cuenta que la violencia argumental de Lutero en *De servo arbitrio* va dirigida contra la crítica escéptica de sus interpretaciones bíblicas hechas por Erasmo en *De libero arbitrio* (Long, A. A., *La filosofía helenística* (trad. P. Jordán de Urries), Madrid, 1975, p. 235).

³⁹⁸ *Ética* 1ª, apéndice; 2ª, XXXV, esc. (*Oeuvres*, cit., pp. 347 y 389). Ampliamente en *Carta a G. H. Schuller* (*loc. cit.*, pp. 1251-1254).

es estrictamente teológico y lo escribiría sin dificultad Lutero: "que su amigo me diga . . . cómo casa con la predestinación divina esta virtud humana que nace de una decisión libre."³⁹⁹

En último término, Hegel sería representante eximio de una larga tradición de pensadores deterministas —"desde Zenón . . . a Freud"—, para quienes "la libertad personal es un engaño", fruto de nuestra ignorancia acerca del papel que "todas las cosas animadas e inanimadas [juegan] en el proceso",⁴⁰⁰ que así tendría una armonía última, en todo o en parte justificante, de su aspecto irracional y caótico. La historia, por otro lado, ya no dejaría de ser un conjunto de azares inexplicables o respecto de los que nada hay que explicar, sino que obedecería a unas leyes causales también últimas, profundamente operantes en su seno, y sus episodios concretos no serían sino las variaciones minúsculas del gran tema inmutable que en ellas se explaya;⁴⁰¹ tema cuya grandeza e inmutabilidad es tal, que los individuos pequeños y grandes ya no cuentan ante ella, sino que hasta dejan de contar los pueblos y el espíritu que encarnan, como limitados y finitos que son, salvo como soporte transitorio del "espíritu universal", que es el que en verdad "ejercita su derecho . . . el más supremo de todos", *Deus ex machina* de todos los avatares, justificación última de toda astucia.⁴⁰² "En el mundo reina una todopoderosa voluntad divina" que como razón lo gobierna; por eso "la historia universal se ha desarrollado de un modo racional" y con los ojos de la razón hay que contemplarla, de la razón que penetra la superficie de las cosas y traspasa la apariencia abigarrada de los acontecimientos;⁴⁰³ ésta sería a su vez la forma como Hegel y su "explicación completa de la Historia Universal . . . enlaza con los grandes providencialistas", desde San Agus-

³⁹⁹ *Idem*, p. 1254.

⁴⁰⁰ Berlin, I., *Libertad y necesidad en la historia* (trad. J. Bayón), Madrid, 1974, pp. 94, 97 y 124; Hegel no aparece citado expresamente, pero es clara la referencia: "la libertad, noble engaño. . . es un instrumento necesario, uno de los más grandes artefactos de 'la astucia' de la Razón" (p. 97).

⁴⁰¹ Puede pensarse además que en la historia juega, como en la biología, un proceso de selección natural; nos hallamos entonces en pleno *evolucionismo* histórico como forma de explicación del cambio social (cfr. Smith, A. D., *The Concept of Social Change*, 1973, pp. 26-29).

⁴⁰² El impresionante § 340 de *Filosofía del derecho* marca así el tránsito del *Volkgeist* al *Geist der Welt*; desafortunadamente no figura entre los traducidos en el "Apéndice" de *La razón en la historia*, cit., supra nota 46, que comprende sólo los §§ 341 a 360, únicos a los que se refiere Hegel al comenzar sus lecciones de filosofía de la historia (*loc. cit.*, p. 19). Ver por tanto la edición de la *Filosofía del derecho* que manejamos (p. 278); en la ed. Hoffmeister, p. 288.

⁴⁰³ *La razón en la historia*, I, ed. cit., supra nota 46, pp. 45 y 49.

tín,⁴⁰⁴ en el sentido estricto de que el desarrollo histórico no es un proceso inmanente a la realidad que vaya estructurando ésta, sino que, por el contrario, dicho con sus mismas palabras, “una Providencia, la Providencia divina preside los acontecimientos del mundo ... [y] ... con un poder infinito realiza sus fines”, como la fe y la ciencia enseñan y prueban.⁴⁰⁵

D. Necesidad y libertad

El problema esencial entonces —otros aparte, el de la naturaleza de la indagación histórica entre ellos,⁴⁰⁶ y el de la constatación de que “las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época ... difícil de observar ... a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla”—,⁴⁰⁷ en el que no podemos entrar y que Hegel se plantea desde luego, el problema, digo, es “la magna oposición de necesidad y libertad”; no tanto “la lucha del hombre contra el destino” como la unión “de la Idea [necesaria, soberana, divina] con la libertad humana”,⁴⁰⁸ en una historia en la que además y precisamente el fin que persigue el espíritu es “la libertad del sujeto [‘la libertad de cada cual’] a fin de que éste adquiriera un valor infinito y alcance el punto extremo de sí mismo”,⁴⁰⁹ adviniendo a una “segunda naturaleza en esa realidad creada por el concepto del espíritu, y posea en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas”.⁴¹⁰ Porque, como bien se ha dicho, o el proceso es ahistórico, cosa inadmisibles en una interpretación seria de Hegel, o de alguna forma ha de desarrollarse con la coopera-

⁴⁰⁴ Suárez, L., *Grandes interpretaciones de la historia*, Pamplona, 1976, p. 114.

⁴⁰⁵ *La razón en la historia*, I, ed. cit., supra nota 46, p. 57.

⁴⁰⁶ Si la historia desarrolla un plan puede ser objeto de un análisis lógico más que de una investigación empírica. Ver al respecto, Passmore, J., “The Objectivity of History”, en Gardiner, P., *The Philosophy...* cit., supra nota 222; sobre Hegel, pp. 146 y 147.

⁴⁰⁷ “La positividad de la religión cristiana” (el texto es de la “Continuación”; en *Escritos de juventud*, cit., supra nota 114, p. 149).

⁴⁰⁸ *La razón en la historia*, II.2, cit., supra nota 46, pp. 110 y 111.

⁴⁰⁹ *Idem*, II.1, p. 8.

⁴¹⁰ *Idem*, V.4, 319; las cursivas son de Hegel. “Esa situación —prosigue Hegel— representa para nosotros la última palabra de la historia... su realización efectiva es la historia misma”. Y continúa con arrogancia y desprecio fabulosos: “el hecho de que todavía quede trabajo por hacer es sólo una cuestión empírica” (p. 320). En plano distinto también asigna esta última cota Comte al estado positivo de la filosofía; caben “nuevas observaciones” y meditaciones más profundas; pero “aquella no podrá “ya nunca cambiar de carácter” (*Curso*, lección 1ª; trad. cit., pp. 48 y 49).

ción de los hombres, tanto más cuanto que para Hegel, se insiste, "la conquista de la libertad [del hombre] es el objetivo del proceso histórico como totalidad",⁴¹¹ como su pasado lo es la conciencia de las situaciones de servidumbre y la lucha contra éstas,⁴¹² superándolas. Es ésta una de las vertientes de la relación amo-esclavo; volveré sobre este punto.

En el fondo, y hasta en las líneas esenciales de su planteamiento, es el mismo problema que Vico constata, aunque no resuelve verdaderamente: "los hombres han hecho este mundo [*di Nazioni*, el entorno social]: este es el principio esencial de esta *Scienza [Nueva]*... y sin embargo este mundo ha surgido de una *Mente*... siempre superior a los fines particulares que los hombres se han propuesto, de los cuales... hace medios para fines más amplios".⁴¹³ Esta "*Mente pura*", además, no ha operado ni opera como fatalidad respecto de los hombres, porque lo que éstos hicieron "lo hicieron con elección", esto es, con libertad;⁴¹⁴ pero esta elección en Hegel, y con toda seguridad en Vico, no soporta sino "contingencias intersticiales"⁴¹⁵ dentro de un plan cuyas líneas generales son necesarias y a las que incluso aquéllas se ordenan teleológicamente, bien que necesidad y plan las hubieran podido consentir en otra forma o de otro tipo sin alterar su designio grandioso. La libertad jugaría así modulando las incidencias y las rutas del desarrollo histórico, sin alterar su marcha global, mucho menos sus fines últimos. Algo tan dependiente de la inventiva del hombre como un adelanto técnico concreto está sometido a los mismos principios: "la técnica comparece cuando la necesidad existe".⁴¹⁶ Lo que desde luego

⁴¹¹ Walsh, W. H., "Colligatory Concepts in History", en Gardiner, P., *The Philosophy...* cit., supra nota 222, p. 132.

⁴¹² Heintel, P., *Hegel. Der letate universelle Philosoph*, Gotinga, 1970, pp. 89 y 120.

⁴¹³ *Scienza Nuova*, V.IV; ed. cit., supra nota 388, p. 409. Esta *Mente* es Dios para Vico, por supuesto. Por eso, la *Scienza Nuova* es al propio tiempo "*una Teologia Civile Regionata della Provvedenza Divina*" (II, Co I; ed. cit., p. 125).

⁴¹⁴ *Scienza Nuova*, V.IV; ed. cit., p. 410.

⁴¹⁵ Esta expresión le resulta especialmente feliz a Taylor y de ella usa reiteradamente (*Hegel, cit.*, supra nota 25, pp. 265 y 266 y 325-326; *Hegel and Modern Society, cit.*, supra nota 66, pp. 31 y 52).

⁴¹⁶ "... das Technische findet sich ein, wenn das Bedürfnis vorhanden ist" (*Vorlesungen Über die Philosophie der Geschichte* 4^a.2^a, III; *Werke*, vol. 12, p. 491). Por supuesto, la "comparecencia" de la técnica está sujeta a condiciones múltiples; pero, efectivamente, la intensidad de la demanda o necesidad de bienes o servicios es uno de sus ingredientes; ver Schmookler, J., *Invention and Economic Growth*, Harvard Univ., 1966; resumidamente, el cap. VI de Cornwall, J., *Modern Capitalism. Its Growth and Transformation*, Londres, 1977, obra en la que, por cierto, se previene una y otra vez contra la visión simplista de la invención como una espe-

se excluye es el azar, o se supone, cuando menos, que si éste se acepta, sobre todo como explicación del obrar del hombre, sus acciones se convierten "en algo carente de propósito y totalmente indeterminadas".⁴¹⁷ Como Plotino, Hegel y Vico hubieran expulsado de sus conferencias a quien hubiera negado que algo o alguien rije el hombre y sus destinos, aunque es dudoso que el uno o el otro hubieran afirmado la simetría del presente y del pasado y que, por tanto, la diferencia única entre el futuro que el hombre prevé y el futuro que devendrá realidad, estriba en nuestra ignorancia en cuanto a éste.⁴¹⁸ Y ambos hubieran negado también proposición como la de que "no es dado a la razón concebir cómo es posible la libertad".⁴¹⁹

Por apurar estas reflexiones, repárese en el equilibrio difícilísimo que Hegel trata de mantener y cómo su postura queda abierta al ataque en varios de sus flancos. Por un lado: si a la astucia de la razón se la priva de trascendencia, la historia resulta moverse en virtud de principio o principios inmanentes a la naturaleza; la decisión individual sigue negada y con ella su responsabilidad, pero sencillamente porque el individuo y su especie obedecen a leyes irremisibles que les son propias como meros entes naturales; se invierte a Hegel —en la conocida frase de Marx se le pone de pie— y su idealismo se transmuta en materialismo histórico. Por otro lado: si la decisión de cada individuo en particular resulta impotente o aparece subsumida en una decisión cósmica o providencial, aquél corre el riesgo de desaparecer como ser pensante con propia vida absorbido por el sujeto absoluto; queda edificado el castillo grandioso —hablando ahora Kierkegaard— para que el hombre viva en la caseta del guarda;⁴²⁰ el hombre se convierte en objeto o, mejor dicho, no se ve en qué momento emerge como sujeto indivi-

cie de "maná caído del cielo"; antes bien "el conocimiento tecnológico, el progreso técnico y el [conseguido] incremento de la productividad son en amplia medida el resultado de un esfuerzo concertado de los actores económicos", señaladamente de la "clase empresarial" (*loc. cit.*, p. 121).

⁴¹⁷ Long, A. A., *La filosofía helenística*, *cit.*, *supra* nota 397, pp. 63-68. Long está discutiendo sobre Lucrecio y el atomismo; no he podido consultar el ensayo de Furley, D., *Aristotle and Epicurus on Voluntary Action* que cita.

⁴¹⁸ La tesis no determinista, con toda seguridad la aristotélica, es justamente que la diferencia entre ambos futuros "está en la realidad", esto es, "que no todas las posibilidades se realizan" (Clark, S. R. L., *Aristotle's Man*, *cit.*, *supra* nota 236, p. 120).

⁴¹⁹ Jaspers, K., *Vernunft und Existenz*, ed. Munich, 1973, p. 123.

⁴²⁰ *Cfr.*, para estas derivaciones posibles de Hegel, Diem, H., *Sören Kierkegaard. Eine Einführung*, Goting, 1964, pp. 3-5.

dual autosubsistente;⁴²¹ cuando menos, “es uno y el mismo *logos* el que determina los esquemas del pensamiento y la estructura de la realidad, los sucesos cósmicos y el discurso humano”; “el principio causal universal asume una identidad particular en el interior de cada hombre individual”; o de otra forma, con más suavidad, “la naturaleza cósmica o Dios ... y el hombre se relacionan uno con otro en lo íntimo de su ser”.⁴²²

E. Estado y sociedad civil

Ya resulta casi innecesario decir que para Hegel lo que llamaba “los caprichos, opiniones y veleidades” de la mayoría (de los individuos integrados en el Estado), si podían contar respecto de las entidades menores integrantes de la sociedad civil, no debían hacerlo respecto de aquél; antes bien, si se consintiera el desbordamiento del ámbito de su juego, “el resultado es ... la debilitación y pérdida de la soberanía, la desintegración interna del Estado”.⁴²³ Ciertamente, la voluntad del Estado no es para Hegel la voluntad de los demás ni la voluntad de todos, como tampoco lo es la voluntad general de Rousseau, como el propio Hegel reconoce haciendo de aquél —del *Contrato social*, precisamente—, de paso, un elogio poco común en la *Enciclopedia*, al haber sabido distinguir entre una y otra.⁴²⁴ Bien es verdad que en la *Filosofía del derecho* la alabanza se contempla y se convierte en crítica al ver cómo la voluntad general desemboca en el origen paccionado del Estado,⁴²⁵ lema sobre el que ya se ha reflexionado.

Es claro que, por otro lado, para Hegel el *Estado* —cuando menos el Estado al que se refiere como “la imagen de la razón eterna”, “lo racional en sí y para sí”,⁴²⁶ mucho más aún cuando lo describe (to-

⁴²¹ *Loc. cit.*, pp. 94 y 95. La imputación insistente de Kierkegaard a Hegel es esta desaparición del individuo, que es uno de los centros de la reflexión de aquél. La respuesta de Adorno de que Kierkegaard había entendido defectuosamente a Hegel es simplista, aparte de estar condicionada ideológicamente.

⁴²² Sobre el carácter estoico de estas tesis, y sobre la raíz en Heraclito del estoicismo en cuanto a ellas, Long, A. A., *La filosofía helenística, cit., supra* nota 397, cap. 4, en especial pp. 112, 133, 146 y 167.

⁴²³ *Filosofía del derecho*, § 281.

⁴²⁴ *Enzyklöpaedie*, § 163, ad. 1; ed. *cit.*, vol. 8, pp. 312 y 313.

⁴²⁵ *Filosofía del derecho*, § 258; la crítica se hace extensiva a Fichte.

⁴²⁶ Para estas y otras referencias adicionales, *supra* notas 347, 315 y 353; también *Filosofía del derecho*, §§ 270 y 272 y ad. 152 a § 258; para su explicación, concretamente para la del § 257 (“el Estado es la actualidad de la idea gótica”, “es... lo divino conociéndose y queriéndose a sí mismo”), ver Ilting, K. H., “The

mando la expresión de Herder, aunque éste la utilizó en sentido distinto) como “la marcha de Dios en el mundo” —⁴²⁷ “abarca la totalidad de la vida humana . . . la vida de seres morales unidos en comunidad por tradiciones, religión, convicciones morales, etc.”; ⁴²⁸ es el Estado, en suma, incorporando a sí propio y concentrando, como una esencia concentra los suyos, todos los ingredientes, para Hegel básicamente espirituales, del *espíritu de un pueblo*, sublimación de un *Volkgeist* cuya ganga “climática” à la Montesquieu quedaría eliminada o remitida a un muy segundo plano. Quién sabe, por lo demás, si no tanto la concepción como lo rotundo de las expresiones de Hegel es, en algún pasaje, una reacción contra el profundo antiestatismo de Herder; la proximidad en la construcción de las frases unida a la alteración de su sentido lo revelarían entonces.⁴²⁹

Del mismo modo que Hegel distingue con claridad entre sociedad y Estado, como nadie antes tan netamente lo había hecho,⁴³⁰ y de que en él se separan claramente los dos términos de la *comunitas civilis sive politica* de Santo Tomás —o de la *civil or political society* de que hablaba aún Locke— con los hombres como personas privadas en la primera y como ciudadanos en la segunda,⁴³¹ con el mérito adicional de que nos presentó no sólo sus oposiciones, sino “al propio tiempo . . . su reciprocidad o sostenimiento mutuos”,⁴³² del mismo modo, digo, cuando quiere Hegel hablarnos del Estado como “el organismo del Estado” o “el Estado estrictamente político”, se cuida de hacerlo constar así,

Structure of Hegel's Philosophy of Right”, en Pelczynski, Z. A., *Hegel's . . . cit.*, supra nota 95, pp. 101 y ss.

⁴²⁷ *Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*, aparece en *Filosofía del derecho*, ed. a § 258; una consideración sobre esta formidable expresión en Avineri, S. A., *Hegel's Theory . . . cit.*, pp. 146 y ss. Para la repetida, y entre admiraciones, frase de Herder: *Gang Gottes Über die Nationen!*, Gadamer, H. G., “Nachwort”, a su edición de *Auch eine Philosophie . . . cit.*, supra nota 265, pp. 170 y ss.; la frase misma dos veces en *loc. cit.*, p. 112.

⁴²⁸ Sobre Herder y el Estado, con las referencias pertinentes, Gadamer, H. G., *op. ult. cit.*, pp. 172 y 173. Una indagación más compleja del *Volkgeist* hegeliano quizá hubiera sido pertinente en este lugar; la omito sin embargo por haberla hecho en otros.

⁴²⁹ Knox, T. M., *Hegel's . . . cit.*, supra nota 46, p. 364.

⁴³⁰ Vecchio, G. del, *Filosofía del derecho*, 9ª ed. española (revisada por L. Legaz), Barcelona, 1969, p. 117. También, rotundamente, Ilting, K. H. “Die Struktur . . .”, *cit.*, supra nota 148, p. 70; Marcic, R., *Hegel und das Rechtsdenken*, *cit.*, infra nota 481, p. 58.

⁴³¹ Sobre estos puntos, aguda y extensamente, Riedel, M., “Hegels Progriff der ‘Bürgerlichen Gesellschaft’ und das Problem Seines Geschichtliche Ursfremgs”, en el mismo, *Materialien . . . cit.*, supra nota 70, vol. II.

⁴³² Kelly, G. A., *Hegel's Retreat . . . cit.*, supra nota 37, p. 111.

revelando cualquier lectura, aun no profunda en exceso, de la *Filosofía del derecho*, que habla del Estado en estos dos sentidos claramente diferenciados entre sí.⁴³³ Pero también es cierto que existe conexión entre ambos sentidos y, quizá, que el Estado estructurado políticamente es cuando menos la meta a la que tiende un pueblo como comunidad; lo es, desde luego, que para Hegel los entes comunitarios menores, los que forman lo que él llama la "sociedad civil", presuponen la existencia del Estado y son cronológicamente posteriores a éste.⁴³⁴ En cualquier caso, "un pueblo sin formación política no tiene propiamente historia"; "en la existencia de un pueblo, el fin esencial es ser un Estado y mantenerse como tal";⁴³⁵ la libertad solamente puede ser posible "en el caso de la unificación legal de un pueblo dentro de un Estado".⁴³⁶

⁴³³ Así, en *Filosofía del derecho*, § 267; también en *La razón en la historia*, II.3, cit., supra nota 46, pp. 364 y 365, que el no percatarse de esta distinción "ha sido la causa de numerosas falsas interpretaciones de la posición de Hegel y de su actitud respecto del Estado"; lo mismo dice Friedrich, C. J., *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, 1953, p. XLIX; también Pelczynski, Z. A., "The Hegelian Conception of the State", en *The Hegel's Political Philosophy*, Cambridge Univ., 1971, pp. 14 y 15, por quien de paso se afirma gratuitamente que "una gran parte de la culpa ha de imputarse al propio Hegel". Para la diversidad de interpretaciones de Hegel en este respecto, Cassirer, *The Myth... cit.*, supra nota 82, pp. 311 y 312, y, en general, todo el capítulo XVI; la diversidad se remonta a los primeros estudios sobre Hegel (ver Avineri, S., "Hegel Revisited" en MacIntyre, A., *Hegel... cit.*, supra nota 106, pp. 341 y ss.).

⁴³⁴ *Filosofía del derecho*, ad. 116 a § 182; ver al respecto Avineri, S., *Hegels' Theory...*, pp. 142 y 143, por quien se apostilla que "la sociedad civil antecede al Estado en el orden lógico".

⁴³⁵ *Enciclopedia*, § 549, ed. cit., vol. III, p. 273.

⁴³⁶ *La Constitución alemana*, cap. IX, ed. cit., supra nota 261, p. 122. Como es sabido, *La Constitución* está escrita bajo la impresión de que "Alemania ya no es un Estado" (p. 8; también pp. 5, 14, 20, etcétera; la misma negación —*Deutschland kein Staat mehr*— abre los breves *Fragments zur Verfassungsschrift* de 1800; *Frühe Schriften; Werke*, vol. I, Stuttgart, 1971, p. 603); una Alemania dividida entre múltiples soberanías que Hegel quisiera ver superadas, una idea en que Hegel persistió; por la misma precisa razón, en 1819-1820, dice "que ninguna constitución podría ser peor que la del Imperio alemán" (*Philosophie des Rechts, 1819-1820*, 3ª.3a[487]; ed. cit., p. 247). De ahí la apasionada defensa que Hegel hace de Maquiavelo, que contemplaba fenómeno similar en la Italia de principios del xvi (*La Constitución*, cap. IX, pp. 120 y ss.); "Maquiavelo, ese gran espíritu" que supo hablar, "inspirado por un profundo partidismo... de la tragedia de su patria... desgarrada en señoríos y comunidades múltiples" (*Phil. des Rechts, 1819-1820*, 3ª.3a. [507-510], ed. cit., pp. 255 y 256). Y de ahí su entusiasmo por el Wallenstein "buscando su destino en las estrellas" (*Über Wallenstein*, en *Frühe Schriften*, cit., p. 619).

Es dudoso, sin embargo, que esto justifique el maquiavelismo que con desagradable encono atribuye von Martin a Hegel (*Macht als Problem*, cit., supra nota 61, pp. 81, 84, 85, entre otras) ni, menos, que la *Sittlichkeit* hegeliana sea "sinónima" de la *virtù* maquiavélica (loc. cit., p. 38).

Para una interpretación, la frase citada sobre el Estado como paso de Dios por el mundo ha de ser tenida como expresión de que, para Hegel, la existencia del Estado es parte del plan de la providencia y no un “artefacto humano arbitrario”,⁴³⁷ que está fundada, como la de la *polis* socrática, en el orden divino de las cosas; o que, en la cita de Shakespeare, tan pertinentemente traída a colación por Truyol, “hay un misterio en el alma del Estado de operación más divina de lo que habla o escritura puedan expresar”.⁴³⁸

6. “Excursus” hacia la sociedad de masas

Fuera ya de lo que Hegel dijera, cabe plantearse el tema, como se lo han planteado los teóricos de la sociedad “de masas”, de si en éstas la alienación segunda —que evidentemente concibe Hegel como una reintegración lúcida del hombre a su ser social— no será fuente de nuevas alienaciones o de situaciones a las que distendiendo el término, o más bien contradiciendo su significado en la terminología hegeliana, se puede aplicar también el calificativo de alienadas. Así, se dice, entre las “características psicológicas de la sociedad de masas” figura como dominante el ajustamiento y sumisión del individuo a las “opiniones” de la masa, con lo cual se “auto-aliena” y siente una profunda ansiedad cuando no consigue la adaptación.⁴³⁹ Aunque, como también se ha señalado, esta actitud es completamente distinta de la del “primitivo” —en cuanto que éste apenas piensa de sí mismo como individuo y menos imagina para sí un destino personal—,⁴⁴⁰ de alguna forma va implicada en estas construcciones la noción de pérdida de identidad y de reversión a formas indiferenciadas y personales de vida que recuerdan a las que Hegel dibujó como punto de arranque de la alienación primera.

Las críticas de Hegel a la Constitución alemana recuerdan mucho, por otro lado, a las de Pufendorf —*De Statuto Imperii Germanici*, en general; *Disquisitio de republica irregulari*, cap. 22— que tanto molestaban a Leibniz. (Cfr. “Mars Christianismus”, en Riley, P., *The Political Writings of...*, cit., supra nota 361, p. 134.)

⁴³⁷ Avineri, S., *Hegel's Theory...*, cit., p. 177.

⁴³⁸ Froilus and Cressida, acto 3º, esc. III (Truyol, A., *Historia...*, cit., supra nota 388, p. 98).

⁴³⁹ Kornhauser, W., *The Politics of Mass Society*, ed. Londres, 1960, pp. 107 y ss.

⁴⁴⁰ Riesman, D., *The Lonely Crowd*, ed. Nueva York, 1953, p. 33; Riesman refiere sus observaciones a las que llama “personas orientadas por la tradición”. Durkheim hubiera hablado de individuos ligados por “solidaridad mecánica”, según se vio (supra, nota 27).

De que ello puede concebirse así, da testimonio el que, efectivamente, ha sido concebido por Marcuse en otros terrenos, algunos de ellos muy próximos (alienación manipulada en los consumos de masas; alienación de la creación artística, que hoy deviene inmediatamente popular), como se verá; o el que el de “masa” se presente como un estadio social; indiferenciado y espontáneo, como “una forma elemental de situaciones colectivas” de la que la sociedad emergerá después.⁴⁴¹ Lo que ocurre es que, trabajando desde esta hipótesis, la situación no es tanto de alienación —repito, salvo que el término se use imprecisamente— como pide una nueva alineación, esto es, una nueva separación en que el hombre vuelva a identificarse consigo mismo, separándose de la masa y, es claro, sin que esto le sumerja en una ansiedad que haga miserable su existencia no alienada.

Mucho más próxima a Hegel sería la posición según la cual nuestro reposar sobre nuestra cultura es una alienación de tipo similar a su alienación segunda y, como tal, una alienación liberadora o, cuando menos, una alienación a través de la cual se nos da “la *praxis* de nuestra historicidad, sin la cual nuestra existencia no sería sino la improvisación de un anacronismo”.⁴⁴² Sin embargo, no queda resuelta la cuestión de si, cualquiera que sea la integración exigida por, o derivada de, la alienación segunda, el hombre no necesita una “esfera privada” que garantice su sobrevivencia como individuo y que, por consiguiente, limite de alguna forma la propia alienación segunda,⁴⁴³ y, no obstante, le permita seguir “tejiendo las ilusiones y elaborando las reglas . . . que evitan su retroceso a un mundo del que se ha [en virtud de la alienación primera] alienado”.⁴⁴⁴

El capítulo tercero de este libro se dedica a ésta y a otras muchas derivaciones contemporáneas del tema de la alienación, y a él remitimos, no sin insistir aquí sobre el escepticismo de Hegel en cuanto a una liberación que pudiera surgir de la sociedad civil y en cuanto a la infertilidad de su terreno para que del mismo brotaran transformaciones cualitativas; posiblemente, incluso, hubiera mantenido que sólo el Estado puede garantizar la esfera privada que, sin aquél, desaparecería anónadada en los conflictos de competencia del mundo preestatal o destruida

⁴⁴¹ Hopper, R. D., “Der revolutionäre Prozess”, en Jaeggi, U. y S. Papcke (eds.), *Revolution und Theorie*, cit., supra nota 383, pp. 167 y 168.

⁴⁴² Grimaldi, N., *Aliénation. . .*, cit., supra nota 185, p. 114.

⁴⁴³ Murphy, R. F., *The Dialectics. . .*, cit., supra nota 57, p. 135.

⁴⁴⁴ Comentando a Lévi-Strauss, Murphy, R. F., *op. ult. cit.*, p. 19; la frase explicativa entre corchetes es mía.

por el arbitrio sin freno de las voluntades que no han sido capaces de ponerse en consonancia con lo universal, esto es, de realizar el acto de sacrificio liberador que la enajenación segunda implica, en el que la ofensa masiva a otro, a su persona o a su libertad, es una ofensa que a sí mismo se hace el ofensor, en cuanto que con ella niega para sí, y para los demás, la esencia libre que palpita en ambos. De nuevo todo considerado, Hegel hubiera explicado y atacado las aberraciones y hubiera continuado defendiendo "con la misma lógica de siempre, frente a todo tipo de facción social o de transacción contractual entre individuos, que la esencia de la libertad política sólo puede estar en la universalidad ética del Estado",⁴⁴⁵ o, si se quiere una amplitud mayor en las expresiones, "en el interior de comunidad política y cultura que es un pueblo".⁴⁴⁶

Por otro lado, y también en el capítulo tercero, se volverá sobre el tema de la sociedad de masas; se dice que, al reposar sobre una división extrema del trabajo y de las funciones sociales, impide que el hombre "entero" o como totalidad tenga con sus semejantes, afectados también por la propia deficiencia, el tipo de relación que se correspondería con su naturaleza, con lo cual las formas comunitarias de vida desaparecen —y en este sentido el hombre se separa o aliena de lo que debería ser su entorno— y son sustituidas por otras en que los individuos se desconocen entre sí, reducidos sus contactos a los anónimos, fríos y formales que resultan de la interdependencia de sus funciones respectivas. El conocido estudio de Tönnies puede ser así interpretado en términos de alienación,⁴⁴⁷ y hacerse de él un uso conforme al cual lo que Geiger llamó la "leyenda de la sociedad de masas" se resuelva anacrónicamente contra toda forma de organización societaria —oponiéndola a otra "comunitaria"— con el apoyo de un uso acrítrico y predeterminado ideológicamente de la expresión, que tan pronto sirve para designar "prácticamente cualquier forma de organización de vida" como aquellas que se oponen en Freyer "a que la sociedad devenga enteramente sociedad", o en Adorno, con la espectacularidad llamativa que

⁴⁴⁵ Cerezo Galán, P., "Teoría y praxis en Hegel", en *En torno a Hegel, cit.*, supra nota 62, p. 138; la referencia quiere expresar las tesis de Hegel, no las del autor de que se toma.

⁴⁴⁶ Kaan, A., "La pensée philosophique de Hegel à Iéna", en *Rev. de Métaphysique et de Moral*, 81, n° 1, 1976, p. 37.

⁴⁴⁷ *Gemeinschaft und Gesellschat* se publicó en 1887; su traida a colación en este nuevo terreno sólo es posible cuando *alienación* distiende su significación más de medio siglo después.

le caracteriza, a "la socialización de la sociedad",⁴⁴⁸ porque se comience por sentar que en la sociedad industrial el concepto de individuo ha llegado ya a fronteras infranqueables, fijándose en tipos o categorías que, como la de asalariado, por ejemplo, "no son sólo profesionales . . . sino antropológicas",⁴⁴⁹ con lo que probablemente se nos quiere decir, puesto en términos hegelianos, que grupos enteros de hombres dejan de ser tales al impedirles su entorno social el proceso de individuación o de apartamiento crítico en que la alienación primera consiste; seres masificados e incapaces de diferenciarse de la masa.

7. *De cómo el hombre hace su vida con los demás hombres*

Como entre paréntesis, parece preciso indicar que nos hallamos aquí en el centro mismo del problema de cómo el hombre hace su vida con los demás hombres, al cual la aproximación hegeliana es sumamente fecunda, aunque en su vía se corra el riesgo de sustantivar lo social; contra el que hay que prevenirse, no ya porque formalmente ni la sociedad ni "lo social" tienen vida, que sólo compete a los individuos que conviven, puesto que la vida es, como enseña Zubiri, autodefinición individualizada de cada cual, sino porque tampoco en lo social una cosa, lo que no quiere decir que no sea una realidad, sino que ésta consiste en una "habitud", en una modulación de la realidad humana individual que se vierte de suyo hacia la alteridad, hacia la situación de convivencia, hacia la cosituación con los demás hombres, los otros hombres con los que cada uno de ellos hace básicamente una cosa, a saber: convivir. Sobre esta base, y exactamente con estas perspectivas —seguirá diciendo Zubiri—, la vida de cada hombre está cualificada por la vida de los demás, de la que se apropia a través de un singular tipo de apropiación (singular porque la vida de los demás, en tanto que propia de los demás, es inapropiable, formalmente hablando), que al tiempo positivamente posibilita mi vivir, en el sentido de que me presta una estabilización vital a través de costumbres, usos y, forma de vida y, negativamente, constituye un elenco definido de las posibi-

⁴⁴⁸ Sobre estos puntos, con las referencias pertinentes, los ensayos de König, R., "Zur Sociologie der zwanziger Jahre" y "Wandlungen in der Stellung der sozialwissenschaftlichen Intelligenz", ambos en *Studien zur Soziologie*, Francfort, 1971; la crítica de T. W. Adorno en pp. 33 y 37; en especial sobre el uso de la alienación en este contexto, pp. 94 y 95.

⁴⁴⁹ Adorno T. W., "Individuum und Organisation" (1953), en *Kleine Schriften*. . . , *cit. supra* nota 65, p. 79.

lidades con que voy a existir. De nuevo, entendida precisamente de esta manera la apropiación de los demás —“lo social” si por convención queremos llamarlo así—, es una necesidad inexorable de la naturaleza sicofísica del hombre, que se apropia de la vida de los demás, no de suyo porque ésta le arrastre y conforme irresistiblemente, ni por una violencia que los demás ejerzan sobre él, sino porque sus propias estructuras imponen la apropiación en cuanto que es la existencia de los demás la que permite la de cada cual. La apropiación es una apropiación de posibilidades generadas socialmente con las que el hombre debe contar y cuenta, y así, efectivamente, “lo social” es o pasa a ser un poder del que el uso implica la sujeción a sus reglas y de cuyo carácter imponente puede en este sentido hablarse; aunque el acento deba más bien cargarse sobre la potenciación fabulosa que lo social confiere a la viabilidad humana, a cada individuo en concreto, a través de su educación especialmente.

Por otro lado —dirá también Zubiri—, el hombre está vinculado, y quizá primariamente, a lo humano en cuanto tal o como mentalidad, al “haber” de lo inteligido por los espíritus subjetivos, y no por una inteligencia cósmica, a lo largo de la historia, forma de la mente de cada cual en cuanto afectada por lo que han pensado los demás. Y, se añadiría, cada cual vive también en el seno de lo que los demás han hecho prácticamente en las cosas con sus saberes (“la obra que es producto del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo al que pertenecemos”),⁴⁵⁰ vive en un mundo modificado y en alguna medida dominado por la técnica de los hombres, que por lo demás hoy es capaz, y se trata de “una diferencia fundamental, de incalculable alcance filosófico”, no sólo de producir cosas que la naturaleza no produce, sino también “las mismas cosas que la naturaleza produce y dotadas de idéntica actividad natural”.⁴⁵¹

III. ALIENACIÓN COMO ENAJENACIÓN DE TITULARIDAD ⁴⁵²

Cambiando por completo la perspectiva, el propio Hegel, al hablar en la primera parte de la *Filosofía del derecho* bajo la rúbrica “pro-

⁴⁵⁰ *La razón en la historia*, cit., supra nota 46, p. 68.

⁴⁵¹ Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, p. 84.

⁴⁵² Este tema en especial lo he desarrollado con sucesiva amplitud en “Inalienabilidad de la persona, alienabilidad de los servicios. Apunte sobre el tema en Hegel y sus precedentes” (*Anuario de Derecho Civil*, XXVIII-IV, 1975); “La persona humana y la prestación de sus servicios. Apunte de historia de Bodino a Hegel”