

CAPÍTULO PRIMERO. HEGEL	19
I. <i>Alienación primera. Alienación como separación</i>	21
1. Emergencia del espíritu subjetivo	21
2. La hostilidad de la naturaleza	37

CAPÍTULO PRIMERO

HEGEL

I. ALIENACIÓN PRIMERA. ALIENACIÓN COMO SEPARACIÓN

En Hegel, *alienación* aparece con un sentido primero y básico, en general, unívoco, en el uso amplio que de la expresión se hace en la *Fenomenología del espíritu* y en el no infrecuente de la totalidad de su obra, de las expresiones más bien, porque se utilizan tanto *Entfremdung* como *Entäusserung*, en virtual sinonimia.

Resumidamente, para comenzar, en este primer sentido alienación equivale a separación o relación discordante, al tiempo, entre el individuo y la naturaleza, y entre el individuo y la cultura o sustancia social que él mismo ha creado, que ha creado su especie, lo hecho “a través de siglos de actividad humana”.

De esta alienación deriva además una “autoalienación”, en el sentido de que como su universalidad sólo puede conseguirla el hombre a través de su unión con aquella sustancia social que era suya y de la que se ha separado —esto con independencia de que se pretenda que Hegel vio en la sustancia social separada no sólo una creación del espíritu humano, sino el espíritu mismo en forma objetivada y universalizada, lo que con toda seguridad es una interpretación errónea de Hegel—²³ mientras la separación no se supere y la unión no se consiga, el ser humano está desgarrado, extrañado de sí mismo, esto es, autoalienado. Se ha llegado a decir que todo el magno empeño filosófico de Hegel consiste en la búsqueda de una vía para trascender esta alienación primera del hombre, ésta su escisión originaria en su sí mismo y del mundo natural y social,²⁴ un intento de recuperación sobre nuevas bases de una relación armoniosa entre el hombre y su medio.

1. *Emergencia del espíritu subjetivo*

La separación en que esta alienación consiste es para Hegel, probablemente, un fenómeno a la vez histórico, en el sentido de que cons-

²³ Ver nota 1., *supra*.

²⁴ Plant, R., *Hegel*, Londres, 1973, p. 186 (todo el libro está dominado por esta idea).

tituye un periodo de historia de la especie humana, y biográfico, por así decirlo, en el sentido de que es una fase en el proceso de formación de cada conciencia individual.²⁵ Es el primer paso de un camino que recorre el individuo, que "el individuo singular tiene que recorrer", aunque ni su longitud ni sus dificultades sean comparables a las del recorrido por el conjunto de sus predecesores; porque el individuo cumple una "etapa de su camino ya trillado y allanado" a través de "figuras ya dominadas",²⁶ omitiendo unas fases y acelerando otras, se diría después, exponiendo idea similar.²⁷

Se trata de un camino en el que cada hombre "recorre las fases de formación del espíritu universal", que en la educación del individuo aparecen como una —compendiada y resumida, en silueta— "historia de la cultura . . . [que forma el] . . . patrimonio ya adquirido del espíritu universal".²⁸ Un sendero en el que cada hombre singular "recorriéndolo asume y se incorpora a la historia colectiva",²⁹ o en el que la experiencia individual internaliza el decurso de la historia humana.³⁰ Un camino por el que se marcha tanto en un "tiempo vivido —subje-

²⁵ En contra, Olivieri, M., *Coscienza. . . , cit.*; el fenómeno es histórico y sólo es real "en sentido retrospectivo y demostrativo. . . de la necesidad e inevitabilidad de la conciencia" (p. 101); no es común esta interpretación. Ver también Garaudy, R., *El pensamiento de Hegel* (trad. de F. Monge), Barcelona, 1974, pp. 61 y 62; aunque por éste se hable también de "la estructura objetiva del mundo en sus momentos dialécticos", en definitiva viene a poner a la conclusión de que "cada experiencia de la conciencia individual reproduce una experiencia histórica del pensamiento humano". También, Taylor, C., *Hegel*, Cambridge Univ., 1975, p. 114.

²⁶ *Fenomenología*, prólogo, II.3; ed. *cit.*, p. 21.

²⁷ Durkheim, E., *De la división du travail social*; "el desarrollo del individuo no reproduce el de la especie sino en forma abreviada" (2º.V.II; ed. París, 1967, p. 331).

²⁸ *Fenomenología*, prólogo, II.3; ed. *cit.*, pp. 21 y 22. Es por supuesto un camino largo, en el que la impaciencia es "afanarse en lo imposible".

²⁹ Valls Plana, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, 1971, pp. 25 y 26; la crítica de la tesis contraria de T. Haring y R. Haym en pp. 374 y 395-396. Con más tesquedad se puede decir que "es típico de la *Fenomenología* que no sólo describe las experiencias personales del espíritu, sino también las del hombre en la historia" (Strink, D. J., "Introduction" a la trad. inglesa de M. Milligan, ed. Nueva York, 1973, de los *Manuscritos* de 1844 de Marx). Con más rebuscamiento, y referido en concreto a la transición en Hegel de la moral individualista a la societaria, ésta "puede ser interpretada *filogenéticamente*, esto es, como desarrollo humano general progreso de la raza humana, y *ontogenéticamente*, esto es, en la vida del individuo" (Plant, R., *Hegel, cit.*, *supra* nota 7, p. 169; mías las cursivas).

³⁰ Schmidt, F. W., "Hegel in der Kritischen Theorie der 'Frankfurter Schule'", en Negt, O. (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegel*, Francfort, 1970, p. 36. En el mismo sentido, Rodríguez Paniagua, J. M., *Historia del pensamiento jurídico*, 3ª ed., Madrid, 1977, pp. 145-147.

tivo, psicológico— [como en] un tiempo histórico —objetivo social—”;³¹ o un proceso histórico, “en el que el hombre crea para sí mismo este o aquel tipo de naturaleza humana recreando en su propia mente el pasado del que es heredero”,³² “confrontando al yo con su realidad histórica” y consistiendo en esto precisamente, en la confrontación con la, o con su, historia como realidad independiente, “la liberación de la subjetividad del individuo de su alienación”.³³

Toda la trama de la *Fenomenología*, e incluso su estilo literario, están como dominados por la consecución de, precisamente, este fin: “mostrar el paralelismo entre el desarrollo del individuo y el desarrollo de su estirpe.”³⁴ Más aún, se nos dice del intento filosófico de Hegel, que consiste en demostrar que “la totalidad universal de lo real . . . está animada de la misma dialéctica de relaciones dinámicas que anima la vida del individuo”,³⁵ “historia personalizada en autobiografía”,³⁶ y de la *Fenomenología* en concreto, que es “la narración ordenada dramáticamente de un espíritu que representa a la humanidad”, porque ésta en su totalidad, en la cita de Pascal, “es comparable a un hombre que estuviera continuamente aprendiendo”.³⁷

En las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, por lo demás, Hegel expresa la misma dualidad. La historia humana recoge para sí la “eter-

³¹ Pucciarelli, E., “Hegel y el enigma del tiempo”, en *Cuadernos de Filosofía*, núm. 14, Univ. de Buenos Aires, 1970, p. 271. Esta ambivalencia en cuanto al desarrollo de la sociedad y del individuo se aprecia también en Espinosa, según sus intérpretes (Hallet, H. F., *Benedict de Spinoza*, Londres, 1957, p. 129).

³² Collingwood, R. G., “Human Nature and Human History”, en Gardiner, P. (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford Univ., 1974, p. 36; dentro de una concepción profundamente hegeliana de la “actividad mental humana” como “posesión colectiva de la especie” (*loc. cit.*, pp. 35 y 36).

³³ Wolff, M., “Hegel in vorrevolutionären Russland”, en Negt, O. (ed.), *Aktualität. . .*, *cit.*, *supra* nota 30, p. 162.

³⁴ “. . . y describir metódicamente el ascenso del espíritu humano desde la conciencia natural hasta la visión filosófica más elevada posible de la realidad” (Kainz, H. P., *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary*, Univ. de Alabama, 1976, p. 8, y en general pp. 5-9; en el mismo sentido, pp. 19, 22-23 y 37). Como Hegel no sigue paso a paso ninguno de estos desarrollos, ni mucho menos establece una correlación rigurosa entre ambos, se ha podido también decir que “la Fenomenología es una psicología desordenada y desajustada por la historia, y una historia desbaratada por la psicología” (Haym, R., *cit.*, en Plebe, A., *Hegel*, *op. cit.*, *infra*, pp. 99 y 100).

³⁵ Plebe, A., *Hegel* (trad. J. A. Méndez Borra), Madrid, 1976, p. 87. Esta totalidad, sigue Plebe, lo absoluto se muestra sí como un sujeto.

³⁶ Dupré, L., “L'intériorisation du temps dans la représentation religieuse”, en *Temporalité et aliénation*, Paris, 1975, p. 126.

³⁷ La cita y la referencia de Pascal, en Kelly, G. A., *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*, Princeton Univ., 1978, p. 13.

na historia de Dios y de la humanidad, del movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios"; pero cada hombre en particular, "el individuo debe recorrer, por su parte, en sí mismo, este proceso".³⁸ En esto se distingue, nos había dicho ya en el prólogo de la *Fenomenología*, "el tipo de estudio de los tiempos antiguos ... del de los tiempos modernos ...; en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada ... [con] ... la abreviatura de lo universal".³⁹

Como expresó Schiller al exponer ideas semejantes referidas a la contemplación, especialmente a la contemplación estética: "mientras sólo siente, el hombre está identificado con el mundo ... porque él mismo es simplemente mundo"; "la contemplación es la primera relación liberal del hombre con el universo que le rodea";⁴⁰ los momentos o estadios que describe tanto son "épocas distintas para el desarrollo de la humanidad" como "también pueden distinguirse en toda percepción individual de un objeto".⁴¹

Comte expresa la dualidad de forma muy semejante: "de una manera sensible, aunque indirecta, al considerar el desarrollo de la inteligencia individual", puede comprobarse cómo "el punto de partida [es] necesariamente el mismo en la educación del individuo y en la especie";⁴² como respecto del lenguaje la había expresado Fichte, re-

³⁸ *El concepto de religión* (trad. A. Guinzo del vol. I de la ed. Lasson), cap. III, sec. 1ª, III.3, p. 315. Efectivamente, para Hegel, "el devenir del espíritu individual es paralelo al del espíritu universal" (Álvarez Turienzo, S., *El hombre y su soledad*, Salamanca, 1983, p. 377).

³⁹ *Fenomenología*, prólogo, II.3.

⁴⁰ *Cartas sobre la educación estética del hombre*, carta XXV (trad. esp. V. Romano García), 2ª ed., Madrid, 1969, pp. 139 y 140. Manejo la edición alemana de las *Cartas* incluida en *Schriften zur Philosophie und Kunst*, Munich, 1964; los pasajes citados en pp. 134 y 135. La influencia de las *Cartas* sobre Hegel en éste y otros puntos parece evidente; fueron las *Cartas* una de sus lecturas juveniles, de la época de Tubinga (Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*; vol. V, de *Obras de Wilhelm Dilthey* (trad. E. Imaz), México, 1978, p. 23). Dilthey insiste una y otra vez sobre la influencia de Schiller; también Kelly, G. A., *Hegel's Retreat...*, cit. *supra* nota 37, cap. III.

⁴¹ *Cartas*, XXV, nota (trad. cit.), p. 139. Sobre Schiller en este respecto, pp. 222-227, de H.-H. Schrey, "Entfremdung und Versöhnung: Grundbegriffe modernen Selbstverständnisses", en *Entfremdung*, cit., *supra* nota 4.

⁴² *Curso de filosofía positiva*, lección 1; ello hace "que las diversas fases principales de la primera deban representar las épocas fundamentales de la segunda"; la ley de los tres estadios es historia y biografía a la vez (uso la trad. de las lecciones 1ª y 2ª del *Curso* de J. M. Revuelta, Buenos Aires, 1973; las citas de p. 38). A la "fuente interior de las teorías humanas, contempladas como resultados materiales de nuestra evolución mental, a la vez individual y colectiva", se refirió también

firiéndose al aprendizaje del mismo por el niño como su obtención de "todo el desarrollo anterior de la lengua del país".⁴³

No ya de la forma como Hegel desenvuelve en ella el tema de esta alienación primera, sino de la *Fenomenología del espíritu*, en bloque, se ha dicho que tanto "describe el movimiento interno de la subsistencia social . . . , el sentido de la historia-total" como la "descripción del esfuerzo del hombre . . . , de una vida dada a sí misma que a sí misma trata de comprenderse".⁴⁴ En "el penoso proceso" de adquisición y en el mantenimiento de sus respectivas configuraciones —extremando la tesis y con seguridad usando inadecuadamente la terminología—, "el sujeto histórico individual y el social son similares".⁴⁵

De modo parecido a como toda conciencia individual ha de superar una confusión inicial con la cosa que siente —aparte y además de trascenderse a sí propia en cuanto puro concepto, con lo cual "eo ipso trasciende su existencia natural inmediata"—,⁴⁶ o como la ciencia de la naturaleza ha de comenzar distanciándose de las impresiones y de

Comte (*Discours sur l'esprit positif*, 1ª parte, cap. 2º, I, § 20; ed. Paris, 1983, reproducción de la clásica de 1914; pp. 37-38; más las cursivas).

⁴³ *Discursos a la nación alemana*, discurso 4º (trad. Ma. J. Varela y L. Acosta), Madrid, 1977, pp. 132 y 133).

⁴⁴ Merleau-Ponty, M., "L'existentialisme chez Hegel", en *Sens et non-sense*, 5ª ed., Paris, 1966, pp. 112 y 113. En éste "revelar la lógica inmanente a la experiencia humana" individual y colectiva en todos los campos está el "existencialismo" de Hegel, según Merleau-Ponty.

⁴⁵ Schweppenhäuser, H., "Spekulative und negative Dialektik", en Negt, O., *Aktualität. . . , cit., supra* nota 30, p. 93.

⁴⁶ *Filosofía del derecho*, § 57, ed. Buenos Aires, 1968, p. 81. A esta edición se referirán las citas ulteriores de la *Filosofía*, salvo que otra cosa se diga, pese a ser una traducción indirecta desde la italiana de F. Messineo (*Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 1913), excepto las que se refieran al *Discurso preliminar*, respecto del que uso la traducción de A. Truyol Serra, publicada en 1956, en el *Boletín del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*; salvo en cuanto a éste, en muchas ocasiones se corregirá la versión en español de la edición que se maneja, si otra parece más apropiada, en vista de las ediciones alemanas de Hoffmeister (Hamburgo, 1955; reimpresión de 1967) y Moldenhauer-Michel (vol. 7 de los *Werke* de Hegel, Francfort, 1970). También se ha manejado la excelente edición inglesa de T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford Univ., 1969. La abreviatura "ad" refiere a las ediciones de Gans, basadas en las notas tomadas en las clases de Hegel; no aparecen en la edición de Hoffmeister (que en cambio recoge meticulosamente las notas y apuntes manuscritos de Hegel sobre la primera edición, Berlin, 1821, única aparecida en vida de su autor, como es sabido); sí en la de Moldenhauer-Michel, tomadas de la de Gans (1833) y recogidas por las de Lasson (1911 y 1930) y Bolland (1702). Sobre las variantes de las distintas ediciones ver, Hoffmeister, *Vorwort*, y Moldenhauer-Michel, *Anmerkung*.

Los §§ 341 a 360 de la *Filosofía* han sido también traducidos como apéndice a la versión española de C. Armando Gómez de *Die Vernunft in der Geschichte* (*La razón en la historia*, Madrid, 1972).

los datos inmediatos, o como “la educación ... es la disciplina que el espíritu se impone para elevarse sobre su entorno inmediato”, o, radicalmente, “el pensamiento es ... la negación del aspecto natural de la vida”,⁴⁷ o como la intelectualización misma, si éste es el primordio de todo conocimiento, supone la destrucción de la vividez y accesibilidad inmediata de lo externo, de forma que con el conocimiento mayor se corresponde la familiaridad menor, eliminando de las cosas sus meras apariencias: “toda teorización es [pues] distanciamiento”,⁴⁸ de modo semejante, digo, la alienación de que se habla consiste en la ruptura de una conexión primera, “inmediata e irreflexiva” de los hombres con la sustancia natural y social, “la separación del sí mismo natural” y la emergencia consiguiente en cada uno de la identificación con su propio ser individual, con su propia persona como separada y distinta de su entorno; supone al individuo “una vez retraído en sí y separado de la eticidad colectiva para vivir de acuerdo con sus propias determinaciones”.⁴⁹ Como agudamente apreciara Dilthey, para Hegel el momento inicial de la historia es el de las contraposiciones internas de la conciencia que ponen en marcha un desarrollo desde un punto en el que “la conciencia se halla primeramente en ingenua unidad con la naturaleza”, o, para la historia de las religiones, “la unidad ingenua de la conciencia primitiva consigo misma como estado de inocencia”,⁵⁰ o como se ha dicho después, para Hegel “el estado primi-

⁴⁷ Cfr., D'Hondt, J., *Hegel*, París, 1967, p. 33; las dos citas son de la “Introducción” a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, del propio Hegel (en *loc. cit.*, *Extraits*, p. 65). La tesis es hoy común, por lo demás; “el nacimiento de la ciencia marca el momento en que el hombre consigue separar su propia naturaleza del mundo exterior” (Cornford, F. M., *Before and After Socrates*, Cambridge Univ., 1972, p. 38; la 1ª ed. de este libro es de 1932).

⁴⁸ Landmann, M., “Das Fremde und die Entfremdung”, en Schrey, H.-H., ed., *Entfremdung*, Darmstadt, 1975, pp. 197 y 200; la reflexión está hecha en términos de alienación; su conclusión en este punto es que “todas las alienaciones son últimamente el fruto de la razón” (p. 200).

⁴⁹ *La razón en la historia*, II, 1; ed. cit., p. 97. Esta edición, ya aludida en la nota 46, es una traducción de lo que acostumbra a llamarse *Introducción general* de Hegel a sus cursos de filosofía de la historia de la época de Berlín; la traducción está hecha desde la ed. Hoffmeister de 1955; se corresponde con las introducciones general y especial de la completa traducción de J. Gaos de 1928, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (reeditada en Madrid, 1974); pero esta última procede de la ed. Lasson de 1920. Como es sabido, sólo la *Introducción general* es texto directo de Hegel, habiéndose reconstruido el resto —por Lasson y por Hoffmeister, y antes por Gans (1837) y por K. Hegel (1840)— sobre notas tomadas en clase por los discípulos de Hegel.

⁵⁰ Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, cit., supra nota 40, pp. 173 y 174. *Passim* también aprecia Dilthey, y como aspecto de la genialidad de Hegel, el uso de “conceptos referentes a estados anímicos humanos... que harán comprensible un

tivo del hombre era el de la inocencia, del instinto y de la unidad simple. La cultura perturba la inocencia primera".⁵¹

Es entonces cuando, "superando la inmediatez originaria" y "absorbidos en su recién hallada identidad", los hombres no sólo adquieren una cierta perspectiva y dejan de ser unos con la naturaleza (en formulación extremosa, "distinguen entre sujeto y objeto"⁵² o no tanto, "se desprenden espiritualmente [del] predominio de la exterioridad"⁵³), la comunidad en la que viven y la cultura de ésta, sino que ven tal entorno como separado y opuesto, y se consideran a sí propios como algo singular y distinto del mismo; al tiempo que cada uno de ellos se ve a sí mismo como individualidad distinta de las demás;⁵⁴ con su propia razón, hubiera dicho Kant, consciente el hombre de su propia razón como propiedad suya, "éxito de su primera búsqueda" para alzarse sobre sus meros instintos y liberarse de lo meramente natural.⁵⁵

En esto consiste justamente la alienación en este primer sentido,⁵⁶ hoy en cuanto fenómeno prehistórico o histórico abundantemente constatada, especialmente bajo su forma de ruptura de la integración inicial casi absoluta de hombre con el grupo social en cuyo seno vive,⁵⁷

acontecimiento histórico... y de esta manera la explicación del acontecimiento se traslada de los sujetos individuales a la conciencia total" (*loc. cit.*, pp. 181 y 182; en sentido similar, pp. 181, 182 y 192).

⁵¹ Regnier M., "Hegel", en Belaval, Y., *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel* (vol. VII de *Historia de la filosofía*, 1978, p. 247); en el mismo sentido, y refiriéndose al tiempo al paralelismo entre la "educación de la humanidad" y del individuo, *loc. cit.*, pp. 256 y 267.

⁵² Baillie, J.B., "Introducción" a su versión inglesa, *cit.*, de la *Fenomenología*, p. 42.

⁵³ Brito, E., "La forme de l'esthétique hégélienne", en *Rev. Phil. de Lovaina*, t. 75, 1977, pp. 635 y 643; esto es lo que Brito llama una "segunda experiencia", siendo la primera "la inmersión del acto de conciencia en la naturalidad".

⁵⁴ Plebe, A., *Hegel, cit.*, *supra* nota 35, p. 37; ver en el mismo Plebe, pp. 26-29 y 39, la posible conexión de la alienación primera con la noción aún más general de "escisión", fase inicial primera "que deben atravesar... las relaciones esenciales del universo", según su análisis de Hegel.

⁵⁵ *Ausgewählte Kleine Schriften*, ed. Hamburgo, 1965, p. 74.

⁵⁶ Ver en este sentido Lukács, G., *El joven Hegel, cit.*, *supra* nota 1, IV.4, p. 519; Schacht, R., *Alienation*, Nueva York, 1970, pp. 37-39; Plant, R., *Hegel, cit.*, *supra* nota 7, pp. 92-94.

⁵⁷ Elaboración de sentido parecido es la distinción de antropología cultural entre culturas *pre, co* y *post-figurativas* (ver Mead, M., *Culture and Commitment*, Nueva York, 1970), o la de la ruptura de "la alianza profunda entre el hombre y la naturaleza", característica del animismo primitivo, según J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, 1970, pp. 43 y 44. Próximo también en su sentido general es el tránsito que describe Durkheim de las sociedades basadas en una "solidaridad mecánica" cuyo ingrediente

en virtud de la cual “no existía el individuo en sus pensamientos, deseos ni sentimientos sino como miembro del grupo ... en el seno del

básico es “una totalidad de creencias y sentimientos comunes a todos los miembros del grupo”, a las fundadas en una “solidaridad orgánica”, esto es, “en un sistema de funciones especiales y diferenciadas” (*De la división du travail social*, 2a. ed., reimpresión, París, 1967, p. 99); “en los pueblos primitivos... el hombre se parece a sus compañeros, realiza en sí el tipo colectivo con todos sus rasgos”; “la conciencia [individual] primitiva... está por entero fuera de sí”, *hors de soi* (*loc. cit.*, pp. 399 y 175); las citas podrían multiplicarse (ver, por ejemplo, pp. 140, 146, 170-171, 205, 263-264, etcétera), por cuanto es ésta una de las ideas matrices de *De la división...* Téngase en cuenta, sin embargo, que en su obra posterior no se insiste por Durkheim sobre los dos tipos de solidaridad (punto sobre el que especialmente insiste R. A. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim*, Oxford, Univ. 1974, pp. 30, 32, 128, 255, 238).

No es este lugar para entrar a fondo en estos temas ni en las concepciones sobre el hombre primitivo en que se basan; remito a las obras citadas a las que se puede agregar Levi Strauss, C., *La pensée sauvage*, París, 1962, y Lévy-Bruhl, L., *El alma primitiva* (trad. E. Trias), Barcelona, 1974; en las páginas iniciales de éste se nos dice —y a lo largo de muchas se nos instruye— que “es muy poco probable que los primitivos hayan dado forma, ni siquiera de modo poco definido, a la representación más o menos implícita que puedan tener de su propia individualidad”; “su propia persona no es a sus ojos más que uno de estos seres u objetos [que le rodean] entre otros”; “en la idea vaga que el primitivo tiene de sí mismo, los elementos que provienen de la reflexión del individuo sobre sí sólo entran... en una dosis muy pequeña” (p. 7); desde luego —afirmaciones también seguidas de prueba abundante—, “el individuo sólo se aprehende a sí mismo como miembro de un grupo” (p. 52); “los primitivos apenas se representan al individuo en sí mismo. Un individuo sólo existe para ellos en tanto que participa en su grupo o en su especie” (p. 157); “la individualidad del primitivo... no constituye una realidad por sí misma...; se halla enclavada o por lo menos envuelta en su grupo” (p. 191). Resumidamente: “las eras antiguas [se caracterizan por] la soberanía de lo colectivo” (Gernet, L., *Droit et institutions en Grèce Antique*, París, ed., 1982, p. 10).

Para una crítica según la cual la noción del pretendido inmovilismo, tradicionalismo y falta de “movimiento histórico” del primitivo, que de tales hechos quiera derivarse, sería falsa y sólo explicable por la escasez, en trance de superación, de nuestros datos sobre el mismo, ver Murphy, R. F., *The Dialectics of Social Life*, Londres, 1972, pp. 31, 109 y 229 (criticando a Simmel, p. 144); en efecto, las sociedades primitivas bien conocidas, manifiestan procesos de cambio constante (*cf.*, Vaillant, G. C., *The Aztecs of Mexico*, ed. Londres, 1956, p. 114). El mismo tipo de crítica aplicado al derecho y su historia (“son la distancia y la falta de conocimiento las que crean la impresión de unidad del derecho primitivo”, la apariencia falsa de que “en el derecho primitivo no hubo desarrollo y cambio”), en Diamond, A. S., *Primitive Law, Past and Present*, Londres, 1971, p. 3. Sobre las enormes dificultades de la investigación histórica de los primitivos, ver Moniot, H., “L’histoire des peuples sans histoire”, en Le Goff, J., y P. Nora (eds.), *Faire de l’histoire*, París, 1974, vol. I.

Quizá sería interesante reflexionar desde este plano sobre el significado romano de *caput* como concepto “directamente relacionado... tan sólo con la pertenencia de un individuo o un grupo”, y su lenta evolución hasta ser referido a la capacidad jurídica individual; y de la *capitis deminutio*, “en la época anterior a la creación de la *civitas romana*” como una salida del individuo de su grupo que “equivalía a

cual se disolvía";⁵⁸ más aún, la alienación primera consiste en el rechazo de una cosmoginía en la que "dioses, hombres, bestias, plantas y naturaleza inanimada" son o participan de una misma substancia, fenómenos sin singularidad propia.⁵⁹

Este es el sentido en el que puede decirse que todo hombre, al no ser y sentirse enteramente uno con su entorno, vive extrañado o enajenado en éste; como le ocurrió a su especie, "a la humanidad . . . en cuanto comenzó a reflexionar sobre su ser en el mundo"; la alienación puede erigirse en constitutiva de lo humano en cuanto tal si se piensa que sólo una vida vegetativa o en la mera animalidad puede ser una con su medio.⁶⁰ Así, la que von Martin, en tono que probablemente quiere ser irónico, describe en Hegel como la "peripecia del desarrollo" desde la unidad grupal "del tiempo gentilicio primitivo" al individualismo emergente,⁶¹ es bastante más que una mera imaginaria.

Trasladados del plano histórico al de cada hombre, su experiencia de alienación primera no es sino la denominación comprensiva de un complejo movimiento cuyo primer momento es aquel en que "lo inmediato" —cualquiera que sea su naturaleza, "sea un ser sensible o un simple pensamiento"— "se extraña"⁶² o aliena, esto es, se separa, aparta o aleja del hombre, y así éste se hace individuo que, en un segundo momento, con su individualidad conservada, aunque trascendida, puede volver a la unión "con toda la infinitud de la vida fuera

muerte civil" del separado. También "la unión indisoluble de libertad y ciudadanía", de forma que los que carecían de ésta —romana u otra— tenían, para el romano, "la situación jurídica de los esclavos. . . ; sólo se consideran libres los que posean una ciudadanía" (cfr., Álvarez Suárez, U., *Personas físicas y colectivas en el derecho romano* (vol. III de *Instituciones de derecho romano*), Madrid, 1977).

⁵⁸ Berdzheimer, F., *Philosophie des Vermögens*, reimpr. Darmstadt, 1963, de la ed. 1903, pp. 172 y 173; de la concepción se hace uso para explicar el nacimiento de la personalidad (*loc. cit.*, pp. 180 y ss.), y el origen y desarrollo del derecho sucesorio (*loc. cit.*, pp. 206 y ss.).

⁵⁹ Weber-Schäfer, P., *Einführung in die antike politische Theorie*, Darmstadt, 1977, t. I, p. 18; como "consustancialidad" ha sido descrito el fenómeno por J. A. Wilson, *The Burden of Egypt*, Chicago, 1951, según la referencia de Weber-Schäfer, en *loc. cit.*

⁶⁰ Schrey, H.-H., "Einführung" a su ed., *Entfremdung*, Darmstadt, 1975, p. X.

⁶¹ Martin, A. von, *Macht als Problem, Hegel und seine politische Wirkung*, Maguncia, 1976, pp. 80 y 81.

⁶² En un segundo momento "vuelve desde la alienación" y deviene propiedad de la conciencia; *Fenomenología*, prólogo; ed. cit., p. 26. En esta ocasión he alterado algo la traducción, para hacerla más exacta, a mi juicio. Expresado de otra forma, "cuando la autoconciencia vuelve a sí. . . lo hace arrancándole a lo real su verdadera sustancia, su contenido objetivo" (Leal, J. G., "Crítica de la dialéctica materialista a la dialéctica hegeliana", en *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, 1974, p. 153).

de él".⁶³ Dicho con modos de expresión contemporánea, "el sujeto ... es conciencia relativa a sus objetos; la conciencia ... es la del sujeto en sus relaciones con el mundo físico, social y cultural en el que vive".⁶⁴ La individualidad del hombre no es meramente biológica, sino que exige la autorreflexión significada por la alienación primera.⁶⁵ Incluso, la identificación por el hombre de sus propios instintos, presupuesto de su dominio sobre los mismos, puede sin dificultad incluirse como vertiente de la primera alienación; aquéllos serían, junto con la intuición y los sentimientos, como quería Schiller, parte de su "naturaleza interior", el apartamiento crítico de la cual viene también pedido por el proceso de individuación.⁶⁶

"El espíritu consiste, precisamente, en la elevación sobre la naturaleza y sobre la determinación natural";⁶⁷ "no es algo natural ... es más bien lo opuesto a la naturaleza",⁶⁸ prosigue Hegel. El momento de libertad característico de la persona humana "reside únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su distinción de lo natural y en su reflexión sobre ello", en la creación de "ese centro oscuro y árido, el yo", en "una singularización del ser espiritual, que se concreta en sí, alzándose contra su propia inmediatez, que es justamente la naturaleza".⁶⁹ La posibilidad de "abstraerse de todo", más bien la

⁶³ Navarro Cordon, J. N., "Sentido de la fenomenología del espíritu como crítica", en *En torno a Hegel, cit.*, p. 277. Ver también las referencias de la nota precedente.

⁶⁴ Yela Granizo, M., *La estructura de la conducta. Estímulo, situación y conciencia*, Madrid, 1974, p. 92; por ello, "sin imagen subjetiva del mundo objetivo no hay psicología" (p. 92).

⁶⁵ Adorno, T. W., "Offener Brief an Rolf Hochhuth (1967)", en *Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Francfort, 1973, p. 135; reflexionando aquí Adorno sobre Hegel.

⁶⁶ Cfr., Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge Univ., 1979, pp. 7 y 50.

⁶⁷ *Enciclopedia*, § 440. Para la *Enciclopedia* utilicé la versión española de Ovejero Maury, E., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, tres vols., 1918. En alguna muy contada ocasión he variado la traducción utilizando la edición de la *Enzyklopädie* contenida en los vols., 8, 9 y 10, de los *Werke*, Francfort, 1970, citados; esta última edición se usa también para las referencias a las *Zusätze* (adiciones procedentes de las notas manuscritas de Hegel, para su exposición oral o de las tomadas por los asistentes a éstas; las cito como *Enzyklopädie, ad.*), no traducidas en la versión de Ovejero; sobre el origen varío y valor de estas adiciones ver *Enzyklopädie*, vol. 10, pp. 424-430.

⁶⁸ *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, III.3a., I; p. 672, Ed. A. y R. Mondolfo, 1968.

⁶⁹ *La razón en la historia*, III.2 y IV.1; ed., *cit.*, *supra* nota 46, pp. 205 y 236-237; en otro pasaje: "el hombre en cuanto hombre se opone a la naturaleza, y es así como llega a ser hombre"; entre tanto "es un hombre en estado bruto" (*loc. cit.*, IV.3, p. 271).

actualización de esta posibilidad, es en efecto para Hegel: “el primer momento de la libertad” humana.⁷⁰ Es, por otro lado, el momento en que surge la posibilidad de la filosofía: el espíritu “necesita separarse de la voluntad natural y de su hundirse natural la materia cuando pretende filosofar”.⁷¹

La disociación y la separación son, por consiguiente, estrictamente necesarias; posiblemente siguiendo a Kant⁷² y evidentemente reaccionando frente a Rousseau —cuando menos frente al Rousseau de los *Discursos*, según se ha de ver— y confirmándose en su tesis al criticar a éste, para Hegel la concepción según la cual el hombre “viviría en libertad respecto de las necesidades en un llamado estado de naturaleza” —en sentido de que sólo tuviera entonces unas puras y simples necesidades naturales, para satisfacer las cuales tomaría los medios de satisfacción de la naturaleza misma en la forma en que ésta los brinda—, es “una opinión falsa”, justamente porque entonces, en “el estado de la espiritualidad sumergida en la naturaleza”, no puede ha-

⁷⁰ Liebrucks, B., “Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel”, en Riedel, M. (ed.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort, 1975, vol. II, p. 34; en la p. 35 se recoge también por Liebrucks la dimensión histórica, ya estudiada, del fenómeno en Hegel.

⁷¹ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, intr. B.3.a). Utilizo la trad. de W. Roces, reimpr. E. C. Frost, tres vols., México (la referencia de vol. I, p. 92). Para el origen alemán los vols. 18, 19, 20, *Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie*, de los *Werke* citados, que en sustancia reproducen la ed. Michelet, 1837. De aquí en adelante citadas como *Lecciones*.

⁷² Para Kant la aparición del hombre como tal tiene como presupuesto “la liberación... que le ha apartado del seno materno de la naturaleza”; aun suponiendo que el hombre hubiera estado un día en el jardín de las delicias, “la razón inexorable le empuja irresistiblemente a desarrollar sus facultades y no le permite volver al estado de simplicidad rústica del que saliera”; por otro lado, tal rusticidad no era sino la propia de “una criatura animal” y la salida de la misma implica por ello “el paso... de la tutela de la naturaleza al estado de libertad” (*Conjeturas sobre los orígenes de la historia humana*; tomo el texto de la colección de ensayos breves Kant, *La philosophie de l'histoire*, París, 1947, pp. 117 y 118). Téngase en cuenta que, en general, para Kant el “estado de naturaleza” —quizá concebida como un estado real pasado del hombre, y éste, a su vez, como un “accidente injertado” en una “naturaleza esencial” suya— es el reino de la guerra y de la división (ver Guëroult, H., “Naturaleza humana y estado de naturaleza en Rousseau, Kant y Fichte”, en la ed. *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, 1972, pp. 143 y 144). La distinción entre “naturaleza (como) la esencia o el concepto de una cosa”, sentido en el cual “es muy exacto decir que el hombre es naturalmente libre”, y naturaleza como situación real, o “manera de ser del hombre en su existencia natural”, siendo éste un “estado de no-libertad”, aparece también en Hegel (*La razón en la historia*, II.3; ed. cit., supra nota 46, pp. 148 y 149; Hegel sigue diciendo que, en su segundo sentido, “el estado de naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del instinto natural desbridado, de las acciones y de los sentimientos inhumanos”; loc. cit., pp. 149-150).

blarse de que la persona como tal, de quien la libertad se predica, haya realmente emergido: "el espíritu tiene su realidad simplemente porque entra en disensión consigo mismo en las necesidades", eliminando una pretendida sencillez que no es sino una "impersonalidad pasiva". En suma, el individuo emerge precisamente como "Yo oponiéndose a la naturaleza", afirmándose inmediatamente, "sentando su independencia frente a la naturaleza".⁷³ El "yo igual a yo o yo soy yo ... expresión de la autoconciencia en toda su pureza",⁷⁴ desde la cual ésta puede iniciar su retorno hacia las cosas y los hombres, exige la individuación del yo por apartamiento o alienación de su entorno, la "liberación de la realidad natural... la supresión del atenuamiento a lo sensible".⁷⁵

En el sentido recién expuesto, es profundamente hegeliano el pensamiento de Max Scheler de que un algo prehumano "... se convierte en hombre mediante la conciencia del mundo y de sí mismo", porque el que el hombre "se coloque fuera de la naturaleza ... es el acto mismo de la humanificación",⁷⁶ como lo es desde luego el de Durk-

⁷³ Valls Plana, R., *Del yo...*, cit., supra nota 29, p. 149.

⁷⁴ *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, I.4, § 22. De aquí en adelante *Propedéutica* (como es sabido estos "textos" proceden de la época de Nuremberg; fueron escritos por Hegel entre 1808 y 1813; en buena parte condensan la *Fenomenología*, y en alguna otra anticipan la *Filosofía del derecho*). Las citas refieren a su edición en el vol. 4 de *Werker*, Francfort, 1970; la que se acaba de hacer en el texto, en p. 117.

⁷⁵ *Propedéutica*, I.4, § 32; ed. cit., pp. 119 y 120. Dejo a un lado el tema de si antes de que surja la autoconciencia, y aun antes de la conciencia "natural" existe una "conciencia a secas" y si Hegel concibe ésta como posible. Sobre el tema, Navarro Cordon, J. M., "Sentido...", op. cit., supra nota 63, en especial pp. 291 y 292, 296 y 297. Tampoco entro en la cuestión de si los textos que se acaban de citar implican una identificación "del ser con el 'ser conocido'", y si, en tal sentido, son una muestra del *parilogismo* que se imputa a Hegel; ver al respecto Millan Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 4a. ed., Madrid, 1966, pp. 85-88.

⁷⁶ *El puesto del hombre en el cosmos*, 10a. ed., de la trad. J. Gaos, Buenos Aires, 1972, p. 109. Las referencias en Scheler, sin embargo, no son hegelianas. De un lado, porque el hombre ha de afirmarse como "ser excéntrico al mundo", o cuyo "centro (se halla) fuera y más allá del mundo", porque a la postre el hombre, por eso es capaz de ironía y de humor, "es el ser superior de sí mismo y al mundo" (loc. cit., pp. 65, 110 y 111). De otro lado, porque, razona también Scheler, en su alienación el hombre se peca de su propia contingencia y de la del mundo ("descubre el singular acaso del hecho que 'exista un cuando' en vez de 'no existir' y de que 'exista él mismo' en vez de 'no existir'") y esto le lleva a la conciencia de Dios concebido como "un ser existente por sí mismo"; "la conciencia del mundo... de sí mismo y... de Dios forman una indestructible unidad estructural" (loc. cit., pp. 110 y 111). Ni Hegel hubiera aceptado que el hombre además de "estar en" no "perteneciera a" el mundo, ni, menos aún, según Scheler, nada distinto a la proposición inversa de que es "el Ser primordial quien adquiere conciencia de sí

heim, de que aquello en lo que ser persona consiste, “ser una fuente autónoma de acción”, es algo que ocurre progresivamente, a medida que la “conciencia individual se suelta tanto del medio orgánico que la soporta como del medio social que la envuelve”;⁷⁷ como lo es, en fin, la afirmación contemporánea hecha ya sencillamente y sin aparato de que “el hombre como subjetividad . . . emerge desde un estado de ser dado fácticamente, que comparte con todos los demás, a uno de existencia ejercitada personalmente”,⁷⁸ o con aparatosidad, “la sangre unía al grupo . . . [en cuyo seno] . . . los hombres no eran individuos . . . la interioridad no era individual”.⁷⁹

Esta alienación primera y primordial resulta así constitutiva del espíritu subjetivo y sólo la “ignorancia de la naturaleza de éste” puede estar en la base de las “concepciones sobre la inocencia del estado de naturaleza y de la simplicidad de las costumbres de los pueblos salvajes”;⁸⁰ porque en éstos, nos dice Hegel, no existe la persona, entendida como “sujeto consciente de su subjetividad”, como “unidad de libertad consciente de su desnuda independencia”;⁸¹ como tampoco existe un derecho natural así entendido —“un derecho natural que debiese valer en estado de naturaleza” —⁸² porque “el derecho y todas sus determinaciones se fundan solamente en la libre personalidad: sobre una autodeterminación que es más bien lo contrario de la determinación natural”,⁸³ esto es, porque el derecho sólo puede predicarse, aun en su manifestación más primaria, como “derecho abstracto”, respecto de la persona ⁸⁴ emergida de la alienación primera. Ni por supuesto, existe fi-

mismo en el hombre (loc. cit., p. 113), “siendo en el fondo el hombre tan sólo —y en esto precisamente consiste el ‘panlogismo de Hegel’— la conciencia naciente que la divinidad espiritual y eterna llega a tener de sí mismo ‘en él’” (loc. cit., p. 80). Las cursivas, en el texto y en esta nota, son del original.

⁷⁷ *De la división. . . , cit. supra nota 27, III, “Conclusión”, II.2o., ed. cit., pp. 399 y 400.*

⁷⁸ Masterson, P., *Atheism and Alienation*, Middlesex, 1973, p. 158.

⁷⁹ Bloch, E., “Der Schwur auf deu Styx”, en Riedel, M. (ed.), *Materialien. . . , cit., supra nota 70, vol. II, p. 433.*

⁸⁰ *Filosofía del derecho*, §§187 y 194 (pp. 174, 175, 178 y 179). Nietzsche diría más tarde aproximadamente lo mismo, también criticando a Rousseau (*El nacimiento de la tragedia*, § 3; ed. cit., pp. 54 y 55).

⁸¹ *Filosofía del derecho*, ad. 22 a § 35.

⁸² *Enciclopedia*, § 502 (ed. cit., vol. III, p. 201). Este tema es constante en Hegel, desde sus primeros escritos; ver, Cassirer, E., *The Myth of State*, Yale Univ., 1955, p. 331.

⁸³ *Enciclopedia*, § 502; el texto sigue: “el derecho de la naturaleza. . . es un estado de prepotencia y crimen, del que no puede ser dicho nada. . . sino que es preciso salir de él” (p. 202).

⁸⁴ Ver al respecto López Calera, N. M., *El riesgo de Hegel sobre la libertad*,

lososofía, cuya historia comienza "cuando el pensamiento en libertad adviene a la existencia, cuando se desgarra de la naturaleza a la que estaba unida".⁸⁵

A lo "que se da también el nombre de naturaleza o inocencia", no es, en suma, sino "el salvajismo y la cercanía de la conciencia animal",⁸⁶ una "situación en la que no debiera [estar el hombre] y de la que debe liberarse a sí propio", por lo mismo que "el hombre es una sustancia libre capaz de liberarse de los impulsos naturales".⁸⁷ La "unidad primitiva e inmediata", en suma, es "un estado del que es necesario salir; el desgarramiento es necesario".⁸⁸ Es indispensable que los hombres escapen de esta situación, "de este estado de naturaleza que es el estado de la brutalidad, de la violencia y de la injusticia",⁸⁹ un estado "de salvajismo y aprisionamiento".⁹⁰

Todo este conjunto de reflexiones descriptivas del estado primordial del hombre, de un lado simplifican y desorbitan las concepciones de Rousseau, aunque en el fondo sean tomadas por Hegel como punto de arranque de la retirada de la conciencia hacia sí en que consiste la alienación primera.⁹¹ De otro, sin embargo, hay en Hegel un profundo

Granada, 1973, pp. 59 y ss.; extensamente en el propio López Calera, *Derecho abstracto o natural en Hegel*, Granada, 1967.

⁸⁵ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Intr., C.I., cit., supra nota 47, ed. J. Gibelin, vol. II, p. 8.

⁸⁶ *Fenomenología*, BB. (VI).B.i.a.2.7; ed. cit., p. 310. Estas expresiones recuerdan las de Hume: "...esa condición miserable y salvaje, comúnmente presentada como estado de naturaleza" (*Treatise of Human Nature*, III.II.VI, ed. Londres, 1888, p. 534; las cursivas son de Hume).

⁸⁷ *Filosofía del derecho*, § 18 y ad. 14 al mismo.

⁸⁸ Hyppolite, J., *La Phénoménologie...*, cit., vol. I, pp. 281 y 282, nota 137. Hyppolite habla aquí de *déchirement*; en el pasaje comentado Hegel habla de *Entäußerung* (*der Entäußerung seines Fürsichseins*, ed. Francfort, 1970, p. 257), esto es, de alienación como separación. En general, Hyppolite traduce *entäußern* como *aliéner* y *entfremden* como *devenir étranger*. Por *Entfremdung* traduce *extranéation* (extrañamiento). Todo esto pese a decir que ambos términos tienen en Hegel sentido "muy parecido" (*La Phénoménologie...*, cit., vol. II, p. 48, nota 85, e índice analítico).

⁸⁹ *Propedéutica*, I.8.2ª, § 25, ed. cit., supra nota 74, p. 245. De Hegel las cursivas. Sobre la conexión de estos temas con la doctrina del pecado original, ver Florez, R., "Dialéctica e historia en Hegel", en *Estudio agustiniano*, VI-I, 1971, pp. 76 y ss.

⁹⁰ *Filosofía del derecho*, § 194.

⁹¹ En el sentido, cuando menos, de que también en Rousseau, en el estado del "hombre salvaje", "...el arte parecía con el inventor; no había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente... los siglos transcurrían en la grosería de la era primera...", etcétera (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, ed. J. Roger, 1971, p. 202); mientras que "el paso del estado de naturaleza al estado civil... es un instante feliz, que el [hombre] debería bendecir sin cesar", porque "de un animal estúpido y limitado hace un ser inteligente y un hombre"

apartamento de Rousseau precisamente en este punto; para Rousseau el hombre está ya individuado en estado de naturaleza, con lo que el tránsito, desde éste al mundo social y cultural, al estado civil, nada de constitutivo tiene, como no sea —al contrario que en Hegel— el “sacar el hombre de sí”, sumergiéndole en la artificiosidad, y en la maldad probablemente. Si se entendiera que todo esto constituye una elaboración de Rousseau sobre la alienación [primera],⁹² su sentido es, se insiste, diametralmente opuesto al de Hegel, lo que no impedirá que ambos se reencuentren en una alienación segunda, como se verá. El hombre estaría fuera de sí al apartarse de la naturaleza, en Rousseau; el hombre se constituye o está en sí a través de ese apartamento, en Hegel. El fenómeno inicial es para Rousseau una autoalienación del hombre; para Hegel, una integración del hombre. La ruptura con —o alienación del— entorno natural rompe al hombre según el uno, le hace tal según el otro. El mundo de ideas de Rousseau y Hegel es por supuesto muy próximo; pero en el uso de las expresiones, aparte de muy poco parco en Rousseau, difieren grandemente. Pero decir que “en Hegel y Marx aparece la palabra autoalienación (*Selbstentfremdung*) tras la que Rousseau hubiera identificado la realidad”,⁹³ es una afirmación exagerada, por lo menos.

Por lo demás, Hegel se cuida de añadir a su crítica de la concepción roussoniana del estado de naturaleza un importantísimo ingrediente: las tesis sobre el buen salvaje, nos dice, prescinden del trabajo, el “duro trabajo”, el “sudor de la frente y el esfuerzo de las manos”,⁹⁴ incorporado por el hombre a la naturaleza, de forma que es respecto de la naturaleza ya en alguna medida transformada por el trabajo de la que el hombre se disocia y sobre la que reflexiona; “el mundo que

(*Contrat social*, 1^o, VIII, Ginebra, ed. B. de Jouvenel, 1947, pp. 198 y 199). Por otro lado, en Rousseau, independientemente de que no siempre lo presenta de la misma forma, el tránsito a la sociedad desde el estado de naturaleza es un proceso muy complejo (ver, Pariente, J.C., “El racionalismo aplicado de Rousseau”, en *Presencia de Pousseau*, cit. supra nota 72 en especial pp. 177 y ss.; Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Madrid, vol. II, 1975, pp. 261-264).

⁹² Efectivamente se ha entendido así y expuesto con alguna extensión por Hans Barth, “Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau”, en Schrey, H.-H., *Entfremdung*, cit., supra nota 4.

⁹³ *Idem*, p. 26; por lo demás, para Barth “la dialéctica de la autoalienación y su transcendencia ha sido durante el siglo XIX y sigue siendo hoy la pieza esencial de la Filosofía de la Historia”, siendo Rousseau el primer pensador del siglo XVIII “en que se puede encontrar los elementos constitutivos de la autoalienación” (*loc. cit.*, p. 8).

⁹⁴ *Filosofía del derecho*, ad. 125 a § 196; también §§ 189 y 194.

se le aparece y del cual se aliena es el producto de sus propias obras, el fruto de la historia humana”, parte del cual son el conjunto de relaciones interpersonales al que en sentido lato llamamos “sociedad”,⁹⁵ que es sin duda para Hegel, como lo fuera antes para Vico,⁹⁶ obra del hacer humano, aunque de un modo misterioso esté guiado por una providencia, puntos sobre los que volveremos más adelante. Extremando la tesis, pero sin ser enteramente infiel a Hegel, cuando menos al Hegel de los escritos primeros, es el trabajo lo que hace de la naturaleza un medio específicamente humano, lo que “asegura el tránsito del mundo natural al mundo cultural siendo, pues, el fundamento verdadero del mundo histórico”.⁹⁷ Pero habría que añadir, para por entero ser fiel, que este trabajo es ya el del hombre diferenciado de la naturaleza en virtud de la alienación primera, el trabajo que “no es un instinto, sino una actividad racional”.⁹⁸

Resumiendo todo lo hasta aquí dicho sobre la alienación primera y utilizando los pasajes de —en este punto— un lúcido intérprete moderno de Hegel,⁹⁹ aquélla —“la realización del hombre como un ser espiritual . . . como un ser libre racional”— implica “que el hombre rompa con [los otros] hombres . . . con la tradición milenaria de

⁹⁵ Ver Plamenatz, J., “History as the Realization of Freedom”, en Pelczynski, Z. A. (ed.), *Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspectives*, Cambridge Univ., 1971. Plamenatz añade que en esta alienación primera el hombre deja de aceptar “el mundo ético al que pertenece”, lo que probablemente es excesivo como interpretación de Hegel, para quien el acceso a lo ético exige la previa alienación. Téngase en cuenta que, para Plamenatz, Hegel no está describiendo un episodio histórico, sino explicando “lo que está implícito en una conducta específicamente humana”, y que, por otro lado, la alienación como apartamiento crítico, seguida de una “reconciliación”, se conciben por este autor como fenómenos recurrentes. Plamenatz, para concluir, traduce *Entfremdung* como *estrangement*, aunque el autor del índice haya colocado el tema bajo la entrada *alienation*.

⁹⁶ *Principi di Scienza Nuova* I.III y IV; II.II. § 1; V.IV. La afirmación de que los hombres son los autores de lo que variamente llama Vico “mundo civil”, “mundo de naciones” se reitera constantemente por él, como que es el *primo principio incontrastato* de la ciencia nueva (utilizo, salvo que otra cosa diga, la reimpresión Milán, 1862, de la 3ª ed., 1744, citándola en lo sucesivo como *Scienza Nuova*; los pasajes a que aludo ahora en pp. 100, 108, 119 y 409).

⁹⁷ Planty-Boujour, G., “Introduction”, a *La première philosophie de l'esprit*, Paris, 1969, p. 36. Como señala Marcuse, hay dos estratos en la realidad exterior al hombre: “la estructura física (natural) de la materia, y la forma que la materia ha adquirido a través de la práctica colectiva que la ha convertido en objetos para un sujeto” (*One-Dimensional Man*, Boston, 1968, pp. 218 y 236). Sobre la realidad social y sobre la cultura en Hegel a medio camino entre el hombre y la naturaleza, ver, Legaz Lacambra, L., *Filosofía del derecho*, 2ª ed., Barcelona, 1961, pp. 37 y 267.

⁹⁸ *Realphilosophie I*, V.b, ed. cit., p. 124.

⁹⁹ Taylor, C., *Hegel*, cit., supra nota 25, pp. 68, 84 y 85.

su sociedad, con las costumbres limitadas de su comunidad”, y consume una “esencial e ineluctible separación de la naturaleza”, “separándose de la naturaleza no sólo hacia fuera sino hacia dentro . . . , de lo que en él espontáneo y natural”.¹⁰⁰ O, dicho de otro modo, “transformando lo que se le opone en lo que le es propio”; en esto descansa para Hegel “la esencia del espíritu”,¹⁰¹

Si se quisiera aun, para concluir, apurar hasta su final la línea del discurso, habría de decidirse, con Zubiri, que, “como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente ‘suyo’ en tanto que realidad, sino que es suyo ‘frente’ a todo lo real. Es una especie de retracción en el mundo . . . frente al mundo, es una especie de enfrentamiento con el mundo”.¹⁰²

2. La hostilidad de la naturaleza

La naturaleza, además de ser “por esencia esclava”, en el sentido de que nada en ella es libre, sino que “cada cosa en ella está sometida a otra externa a ella”,¹⁰³ es indiferente u hostil al hombre (es “cruel para el hombre”, había escrito Hume,¹⁰⁴ “un poder enemigo” o extraño en Schiller ¹⁰⁵) y es éste quien se encarga de introducir en ella, mediante su trabajo —casi en una especie de autovindicación: “como si quisiera vengarse de las miserias y violencias que [la naturaleza al hombre] le ha hecho padecer”— sus propias finalidades, superando así la discordancia inicial entre mundo subjetivo y mundo objetivo, dominando lo natural y afirmando en esta dominación “su derecho y su libertad”; el mismo ámbito de la moral es “una lucha

¹⁰⁰ En otro pasaje: “el hombre hubo de volverse contra la naturaleza interna y externa, domeñar el instinto dentro de sí y tratar las cosas a su alrededor como instrumentos sujetos a su voluntad. Había de romper con una primera unidad y comunión con la naturaleza” (Taylor, C., *op. ult. cit.*, p. 119).

¹⁰¹ Gadamer, H. G., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica, . . . cit.*, p. 134; “de esta manera [puede el hombre] superar la alienación”, sigue diciendo Gadamer.

¹⁰² *Inteligencia sentiente*, Madrid, cap. VI, § 2, ap. 7, 1980, pp. 212 y 213; mías las cursivas. Sobre la diferencia, en el propio Zubiri, entre personeidas y personalidad, esta última atrayendo a sí otras realidades, además de la propia, a la vida personal, *loc. cit.*, cap. IX, § 2; *ed. cit.*, p. 273.

¹⁰³ Para esta interpretación de Hegel por Ortega, ver de éste, “Hegel y América”, en *Obras completas*, ed. Madrid, 1946, t. II, pp. 562 y ss.

¹⁰⁴ *Treatise of Human Nature*, III.II.II, *ed. cit.*, *supra* nota 86, p. 484.

¹⁰⁵ *Cartas*, XXVI (trad. cit.), p. 148; “. . . einer fremden Macht” es la expresión de Schiller (*ed. cit.*, *supra* nota 40, p. 140).

contra lo natural, y que sólo existe para dominar a lo natural, para obtener sobre lo natural una victoria decisiva".¹⁰⁶

No participa ciertamente Hegel de aquella "ternura hacia las cosas" que le parecía excesiva en Kant, a quien quizá tiene presente para formular su posición contradictoria,¹⁰⁷ si es que ésta no se formula precisamente contra Schelling o representa una rebelión inconscientemente contra los modelos —Schelling aquí de nuevo— de atenerse a los cuales hubiera habido de hacer un tratamiento medianamente detenido de la "filosofía de la naturaleza" que no le resultaba especialmente grato. O, en fin, que fuera en esto Hegel continuador de una veta profunda del pensamiento ilustrado para la cual el dominio de la naturaleza era uno de los fines del hombre¹⁰⁸ (una veta tan profunda que aún llega hasta Fichte, sus diatribas contra el pensamiento ilustrado no obstante; Fichte, en efecto, tras una descripción pavorosa, de cómo es aún gran parte del "mundo que nos rodea", y de cómo debió serlo todo, antes de que a la naturaleza se opusiera la "fuerza racional" del hombre, marca a la especie humana como "fin necesario . . . , someter plena y totalmente a la servidumbre del concepto la naturaleza circundante"),¹⁰⁹ en cuya idea se habría Hegel reforzado al contemplar precisamente la capacidad enorme de dominación de la revolución industrial en su era emergente —la misma que suscitara, entre otros, los entusiasmos de Saint-Simon para quien la edad de oro no quedaba atrás sino delante de nosotros, en la sociedad indus-

¹⁰⁶ Las dos referencias de este párrafo son de *Introducción a la estética*, 1.11 (trad. R. Mazo, ed. Barcelona, 1971), pp 56 y 57). "La remodelación del mundo natural . . . para que sirva los fines racionales del hombre" es uno de los grandes mensajes de Hegel (Findlay, J. N., "The Contemporary Relevance of Hegel", en MacIntyre, A. (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1972, p. 19). Ver también al respecto en esta misma obra, Taylor, C., *The Opening Arguments of the Phenomenology*, pp. 172-176. En Nietzsche aparece también la naturaleza como "derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia" (*Más allá del bien y del mal*, 1ª § 9; trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 1972, p. 28), y se dice, asimismo, que "toda moral es una tiranía contra la naturaleza. . . [lo que] . . . no constituye aún una objeción contra ella" (*loc. cit.*, 5ª, § 188, p. 116).

¹⁰⁷ *Lecciones*, 3ª parte, sec. 3ª, C, ed. cit., vol. III, pp. 438 y 439; sobre este punto insistentemente, Taylor, C., *Hegel, cit.*, supra nota 25, ver pp. 260 y 261.

¹⁰⁸ Cfr., Winch, D., "The Emergence of Economics as a Science", en Cipolla, C. M. (ed.), *The Industrial Revolution*, Londres, 1976, pp. 515 y 516.

¹⁰⁹ *Los caracteres de la edad contemporánea*, lecs. 3ª y 11ª (trad. J. Gaos, Madrid, 1976, pp. 51 y 144); en lec. 14ª, p. 179, una nota de optimismo demográfico: un país "no puede . . . tener nunca demasiados habitantes, pues la fecundidad de la naturaleza, si se maneja adecuadamente, debe resultar implícita".

trial, "cuyo fin es el dominio de la naturaleza por el hombre"—¹¹⁰ y antes de que los estragos de la explosión tecnológica creciente, su dilapidación de recursos y sus depreciaciones sobre el medio volvieran a sugerir una "reconciliación con la naturaleza" como posible actitud filosófica.¹¹¹

En cualquier caso, es muy cierto que para Hegel el "dominio racional sobre la naturaleza" es presupuesto de la condición misma de lo humano y de la libertad del hombre,¹¹² y que para obtener este dominio la naturaleza no tiene por qué ser respetada, sino simplemente utilizada como medio; no lleva en sí misma el fin, de tal modo que tengamos que respetarla como respetamos o debemos respetar el hombre por llevar el fin en sí mismo.¹¹³

Sea ello lo que fuere, lo cierto es que nos encontramos aquí ante una tesis hegeliana sostenida y continua. Espontáneamente, por ejemplo, entre las anotaciones por lo general topográficas del *Viaje por los Alpes* aparece ésta: "*Dudo de que el teólogo más convencido se atreviera entre estos montes a atribuir a la naturaleza el fin de ser útil al hombre, que tiene que robarle duramente lo poco y mezquino que puede utilizar*".¹¹⁴ En el *Espíritu del judaísmo*, el Diluvio aparece como causa real o simbólica del distanciamiento entre hombre y naturaleza; suavemente primero —"por este diluvio los hombres, aparentemente perdieron su fe en la naturaleza"—, áspera y arrebatadamente unas páginas más adelante —el Diluvio causó "un profundo desgarramiento ... el descreimiento más espantoso frente a la naturaleza ... [que] ... replicó a la fe que en ella tenía el género humano con la hostilidad más destructiva ... [con una] ... masacre universal ... [que] ... no salvaba nada y derramaba salvaje devastación".¹¹⁵

¹¹⁰ Bruhat, J., "Der französische Sozialismus von 1815 bis 1848", en Droz, J. (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, Francfort, 1974, vol. II, p. 115 (trad. alemana del original francés, París, 1972).

¹¹¹ De ella, la *Naturphilosophie* de E. Bloch sería un modelo, "inesperadamente" compartido por Adorno y Horkheimer; ver Landmann, M., "Prólogo" a Z. Tar, *The Frankfurt School*, Nueva York, 1977, p. XI; Landmann no deja de aludir, por cierto, a lo que esto significa de vuelta a Schelling.

¹¹² Ritter, J., "Person und Eigentum. Zu Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'", §§ 34 bis 81, en Riedel, M., *Materialien...*, cit., supra nota 70, vol. II, pp. 161 y 162.

¹¹³ *Lecciones*, 3ª parte, sec. 1ª, A, ed. cit., vol. III, p. 226.

¹¹⁴ "Diario de viaje por los Alpes Berneses" (en trad. Z. Szankay y J. M. Ripalda, *Escritos de juventud*, México, 1978, p. 205; las cursivas son de Hegel).

¹¹⁵ "Esbozos para 'El espíritu del judaísmo'", en *Escritos de juventud*, cit., pp. 223, 234 y 235.

Debe reaccionarse con toda energía, nos recomienda Hegel, contra la propensión a ver en lo natural la obra de Dios, si así se reduce lo producido por el hombre a "algo al margen de lo divino"; esto, lo que el hombre produce, tiene al menos "tanta dignidad como lo que produce la naturaleza", y aún más: "la superioridad del espíritu humano debe ser reconocida inmediatamente ... el espíritu es algo infinitamente superior a la naturaleza; en él se manifiesta la divinidad mucho más que en ésta."¹¹⁶

Para alcanzar la victoria sobre la naturaleza, al menos para "resistir los arranques agresivos de esta naturaleza ahora hostil",¹¹⁷ el hombre tiene que poner los medios —la organización, un complejo de relaciones con otros hombres, los útiles, las máquinas, las instalaciones, la propia naturaleza ya transformada que apoya nuevas transformaciones—, y a su vez estos medios son contemplados por el hombre, en un momento dado, como frutos suyos desgajados o separados, alienados; lo "natural" desde donde la alienación se produce queda entonces en un segundo plano, y es sustituido "por un sistema de formaciones creadas por la práctica humana en su trabajo y en sus rendimientos".¹¹⁸

Sólo que, con toda seguridad, para entrar en "el reino del espíritu [que] comprende todo lo producido por el hombre",¹¹⁹ o para que el espíritu verdaderamente se encarne, o sea se objective, "en la forma de la realidad como un mundo a producir y producido por él", necesita previamente "estar en posesión de sí", y para ello han debido desaparecer "las mezquinas disposiciones que se fundan en la convivencia del hombre con la naturaleza",¹²⁰ esto es, ha debido acaecer ya la alienación primera, con lo cual, probablemente, comienza la historia de la cultura, concebida ésta como "existencia ... ya patrimonio del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica".¹²¹ Tras la alienación primera, lo que el hombre tiene frente a sí, la naturaleza aparte o además de ella, o a ella unida, "es la obra de la autoconciencia, pero asimismo ... una realidad extraña a ella ...

¹¹⁶ *Lecciones*, intr. B.2.b.; ed. cit., vol. I, p. 67.

¹¹⁷ "Esbozos...", cit., supra nota 115, p. 235.

¹¹⁸ Adorno, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, ed. Sánchez de Zavala, 1969, p. 18; dice Adorno que ha debido ocurrir "el desgarramiento, la distanciamiento, la reflexión".

¹¹⁹ *La razón en la historia*, II, pr.; ed. cit., supra nota 46, p. 72.

¹²⁰ *Enciclopedia* §§ 385 y 392 (ed. cit., vol. III, pp. 13 y 27).

¹²¹ *Fenomenología*, "Prólogo", II.3; pp. 21 y 22.

en la que la autoconciencia no se reconoce". En suma, el hombre se distancia de, y tiene frente a él, "su trabajo propio ... y esta esencia elemental".¹²²

El que el hombre se percate de la ruptura es esencial; el momento anterior de su mera objetivación o exteriorización en su cultura incipiente, de la que como "riqueza" son ingredientes los frutos primeros de su trabajo, resultantes del actuar inicial prepersonal, no es sino su antecedente o presupuesto, condición necesaria y no suficiente para que la alienación se dé.¹²³ Posiblemente sea cierto que es innecesario para la existencia y sobrevivencia del hombre que éste sea consciente de que su mentalidad se conforma, si efectivamente se conforma, con la estructura social;¹²⁴ lo que Hegel afirma no es esto, sino que la conciencia es necesaria para que surja la autoconciencia, esto es, la individualidad.

3. Los medios y las obras del hombre

Es claro, por otro lado, que hay en Hegel una "fascinación por el poder y la dignidad de los medios y de las obras" del trabajo humano, tanta que de alguna manera y para alguna interpretación en general aceptable, los hombres que no superasen este estadio se convertirían en medios de la sustancia social creada, que se desenvolvería autónomamente y según reglas que le son propias,¹²⁵ aunque con seguridad es excesivo extrapolar el razonamiento y decir que para Hegel una especie de imponente mundo objetivo así generado —en parte naturaleza, en parte creación del hombre y de su especie— domina casi irremisiblemente al hombre,¹²⁶ y aunque también lo sea, a mi juicio,

¹²² *Fenomenología*, BB.(VI).B; ed. cit., p. 286. El espíritu se ha incorporado ya a la naturaleza y, al individualizarse, se ha extrañado de sí mismo; *Die sich entfremdete Geist*, es la rúbrica de BB.(VI).B (*Phänomenologie*, ed. Schulze, cit., p. 372).

¹²³ Sobre la esencialidad de la "toma de conciencia" de la alienación en Hegel, Hippolyte, J., "La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx", en *Cahiers de Sociologie*, II, 1947.

¹²⁴ Como también se puede no ser consciente de la estructura gramatical del idioma que se habla, se apostilla (Murphy, R. F., *The Dialectics...*, cit., supra nota 57, p. 180).

¹²⁵ Para esta interpretación, D'Hondt, J., "Téléologie et praxis dans la 'logique' de Hegel", en *Hegel et la Pensée moderne, Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolyte ou Collège de France (1967-1968)*, Paris, 1970.

¹²⁶ Para esta línea de pensamiento, sobre la que se volverá, Tucker, R., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge Univ., 1961, p. 53.