

## CAPÍTULO PRIMERO, HEGEL

II. <i>Alienación segunda. Alienación como entrega</i> . . . . .	54
1. La constitución lúcida de la comunidad . . . . .	55
2. La libertad “bella y feliz” antigua del mundo griego . . . . .	61
3. La erección del Estado en la alienación segunda . . . . .	68

En esta alienación, en paradoja sólo aparente, "liberado de tendencias y deseos que sólo refieren a inclinaciones naturales", o "a caprichos arbitrarios", el hombre se hace libre y con ello verdaderamente hombre, en cuanto que "el hombre es un ser libre"; exactamente, "éste es el fin de la educación: hacer del hombre un ser autónomo, es decir, un ser de voluntad libre".

Es también misión de la educación hacer que el hombre "se someta y se adecue a su ser espiritual universal",<sup>196</sup> lo que si en parte confirma sin más la nueva adaptación del hombre a su entorno, en parte anuncia la entrega o sometimiento en que la alienación segunda consiste.

Dejo de indagar aquí hasta qué punto Hegel es tributario de Fichte en su entusiasmo por la educación; pero no debe dejar de decirse que para Fichte la educación elevaba al hombre desde la sensación vaga al conocimiento evidente, en el cual su *yo* se presenta ante el hombre "como miembro de un orden moral y le proporciona un amor a dicho orden", del que Fichte espera sin duda ver fluir "esa unidad entretejida en la que ningún miembro toma como ajeno a él lo de cualquier otro miembro".<sup>197</sup> Mientras que para Hegel el panorama de la alienación primera domina toda la construcción, en alguna medida también la cultura y la educación hegeliana sobre las que se acaba de reflexionar la presuponen o en ellas está implícita; cultura de reintegración social es al tiempo, o más bien es consecuente "al dolor de devenir extraño al pasado, tal como éste ha sido modelado por la tradición al nivel simple de costumbre".<sup>198</sup>

## II. ALIENACIÓN SEGUNDA. ALIENACIÓN COMO ENTREGA

También, como rendición, entrega o sacrificio parcial de la individualidad lograda en la alienación primera, habla Hegel de alienación (segunda), así en la *Fenomenología* como en la *Filosofía del derecho*.

<sup>195</sup> *Propedéutica*, 1.8. Intr., § 21 y 22; ed. cit., supra nota 74, p. 227.

<sup>196</sup> *Enciclopedia* I, § 191; ed. cit., pp. 61 y 62.

<sup>197</sup> *Discursos*... , disc. 1º y disc. 3º (trad. cit., pp. 68 y 113).

<sup>198</sup> Agudamente, en Ricoeur, P., "Objetivation et aliénation dans la expérience historique", en *Temporalité*... , en cit., supra nota 36, p. 35.

## 1. La constitución lúcida de la comunidad

A través de la alienación segunda de Hegel, su versión de un tema que, sin el uso de la expresión, tiene una larga tradición en la filosofía política, especialmente a partir de Hobbes, de Espinosa y de Grocio, y que culmina con el uso preciso y reiterado del término, en Rousseau, para quien, como es sabido, la esencia misma del contrato social, "la cláusula sola a la que se reducen todas las demás", consiste precisamente en la entrega total de los pactantes, siendo esta entrega el objeto mismo del pacto: "cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general"; por ello, el pacto implica y exige "l'aliénation total de cada asociado con todos sus derechos"; del pacto surge la unión más perfecta posible en virtud de que "l'aliénation se faisant sans réserve ... [dándose cada uno a todos no se da a nadie]".<sup>199</sup>

<sup>199</sup> *Contrat social*, 1º VI; ed. cit., p. 192; pero téngase en cuenta que ésta es sólo una de las vertientes de Rousseau; la otra radicalmente contraria es la de los *Discursos*, sobre la que se volverá, y la de *Emilio*: "El aliento del hombre es mortal para su semejante: esto no es menos cierto en el sentido propio que en el figurado"; "sólo bueno es el que está solo" (*Emilio*, trad. española, Madrid, 1972, pp. 103 y 150). En el propio *Contrato social*, "cada individuo... es en sí mismo un todo perfecto y solidario"; por ello, "quien se atreve a instituir un pueblo debe sentirse capaz de, por así decirlo, cambiar la naturaleza humana", lo que exige "un hombre extraordinario" cuya "gran alma... es un verdadero milagro"; su tarea consiste en "quitar al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le son ajenas [étrangères] y de las que no puede usar sin el concurso de otro" (2º VII, ed. cit., pp. 228-231).

Veremos en seguida cómo esta construcción reaparece en Hegel; la última frase citada de Rousseau nos da "la noción abstracta del hombre político", según Marx (*Zur Judenfrage*, I, en *Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart, R 1971, p. 199). Como resaltaba B. de Jouvenel (*loc. cit.*, *Essai sur la politique de Rousseau*, p. 93), es una obsesión en Rousseau encontrar una solución para el conflicto entre "dar la integridad del hombre al Estado... o dejársela al hombre mismo"; pero la solución por la que opta, en el *Contrato social* cuando menos, es, en definitiva, la rendición del individuo a la voluntad general; de ahí la irresistibilidad de ésta y la proximidad con Hobbes: "el resultado de la asociación es un cuerpo animado, un hombre magno, como el Leviathan" (Conde, J., "Sociología de la sociología", en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 68, 1953). Mientras que el cántico del individuo en *Emilio*, se ha dicho, hace de Rousseau precursor de actividades anarquistas y románticas (ver, Roche, K. F., *Rousseau, Stoic and Romantic*, Londres, 1974, pp. 51 y 58). Un Rousseau "subjetivo-individualista" opuesto a un Rousseau "abstracto-racionalista", y la conciliación y unidad profunda de ambos o el tema dominante en Barth H., "Über die Idee der Sellosteulfremdung...", en Schrey, H.-H., *Entfremdung*, cit., *supra* nota 4.

Sobre "la contradicción inevitable entre civilización y naturaleza" con la que se enfrentaba Rousseau, reflexionaria también Kant (*Conjeturas...*, ed. cit., p. 119), y con agudeza extremada Fichte (ver Guérout, M., "Naturaleza humana...", cit., *supra* nota 72).

En cuanto a los bienes, “lo que tiene de singular esta *alienación* . . . [es que legitima la posesión, transformándola en propiedad] . . . convirtiéndola en derecho verdadero” (lo que, *passim*, no quita radicalidad, sino que refuerza la de esta alienación, porque si es cierto que de ella emerge la propiedad como derecho, individual desde luego, desde el magma de las situaciones fácticas, lo es también que al fundarse la propiedad así emergida en el pacto social, “el Estado es, en cuanto a sus miembros dueño de todos sus bienes”, y el derecho de cada uno sobre los suyos propios “está subordinado siempre al que la comunidad tiene sobre todos”);<sup>200</sup> la voluntad general decide como soberana aquella parte del todo “que cada uno *aliena* por el pacto social, de su poder, de sus bienes, de su libertad”.<sup>201</sup> En suma:

En el pasaje citado *aliénation* aparece como término que Rousseau supone fácilmente inteligible y no necesitado de explicación; en cambio, la misma expresión le parece “equivoca” en Grocio cuando éste habla de la alienación de la libertad en que la esclavitud consiste, y da una explicación de la misma en el sentido jurídico de venta o transmisión (*Contrat social*, 1º, IV; ed. cit., pp. 181 y 182).

La soberanía que surge de la alienación de las voluntades particulares en la voluntad general, no es a su vez alienable; “no puede enajenarse jamás” (*Contrat. . .*, 2º I; dato y cita que muy pertinentemente se traen a colación en el estudio inédito de B. J. Moreda Piña, *El contrato social de Juan Jacobo Rousseau y la idea de alienación*; la misma reflexión en el trabajo también inédito de J. L. Porto Riveira, *El tema de la alienación en Juan Jacobo Rousseau*), ambos alumnos de mi curso de doctorado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid.

<sup>200</sup> *Contrat social*, 1º IX (ed. cit., pp. 201-204).

<sup>201</sup> *Contrat social*, 2º IV (ed. cit., p. 215). Esto quiere decir que la voluntad general y, en último término, los beneficios de vivir ordenadamente en comunidad, son “un mecanismo. . . de autolimitación de la alienación. . .” (Althusser, L., “Sur le Contrat social”, en *Cahiers pour l'analyse*, núm. 8, 1969; reproducido en *Presencia en Rousseau*, Buenos Aires, 1972, por donde cito, p. 85); por cierto que Althusser pinta esta “alienación” roussoniana como una alienación segunda que supera o trata de superar, parece, una alienación primera llamando tal a lucha de todos contra todos previa al pacto; pero, otras muchas cosas aparte, Rousseau nunca habló de alienación en este contexto, como bien sabe Althusser (“nos tomaremos la libertad de llamar estado de alienación. . . a éste. . . de guerra perpetua”; “evidentemente Rousseau no emplea el término *alienación* para designar el mecanismo y los efectos del estado de guerra”; loc. cit., pp. 64 y 72; mías las cursivas), por quien en realidad se está procediendo a una especie de proyección retroactiva de Hegel, por lo demás chirriante al no manejar con completa soltura las nociones jurídicas.

Por otro lado, probablemente en Rousseau el “estado de guerra” es intermedio entre el de naturaleza y el de sociedad civil que surge del pacto (ver también en *Presencia. . .*, cit., supra nota 72, a Hochart, P., “Derecho natural y simulacro. La evidencia del signo”, pp. 121 y ss.), pareciendo a veces corresponderse el primero con una esencia naturalmente buena del hombre de la que fuera privado por un principio de mal o por una corrupción, próxima a la ocasionada por el pecado original; esto último hubiera dicho Vico: “el hombre no es injusto por naturaleza propia sino

puede admitirse en general como cierto, sin apenas necesidad ahora de precisión mayor, que para "la teoría del contrato social [existe un concepto de alienación describible como] renuncia del individuo a sus derechos naturales como precio de reconocimiento de derechos civiles por la sociedad así fundada".<sup>202</sup>

Sin esta alienación en virtud de la cual dándose "cada uno entero" se iguala la condición de todos y entregándose "cada uno a todos" no se entrega a nadie y gana el equivalente de todo lo que pierde, sin esta alienación sería para Rousseau inútil por imposible la búsqueda de "una forma de asociación . . . por la cual uniéndose cada uno a todos no obedezca sin embargo sino a sí mismo y continúe tan libre como antes".<sup>203</sup> Es cierto que es precisamente este "objetivo de libertad" el que la alienación persigue, que sin él ésta es ininteligible en Rousseau —y en Hegel—, e incluso, si se quiere, que es el olvido del fin el que está en la base de la presentación simplona de ambos al mismo nivel que "el Estado totalitario moderno".<sup>204</sup> Pero también lo es la amplitud de la alienación exigida para que en la unión de todos se obedezca cada cual sólo a sí mismo.

Antes que en Rousseau, en Espinosa, brevemente, pero con tanta sobriedad como claridad, la sociedad humana, el Estado y su soberanía se constituyen de forma que en su seno todo acuerdo sea estrictamente respetado porque "cada individuo *transfiere* el poder total de que goza a esta sociedad"; le transfiere en efecto, "sin reservas . . . [con] . . . sumisión absoluta", "todo su derecho", "la potencia total de que ['por derecho natural'] goza", tanto por libre elección como por temor al castigo, tanto por la presión de la necesidad como por las exigencias de la razón; porque la razón pide que los hombres "se liberen del reino absurdo de la codicia", lo que precisamente sólo a través de aquella "absoluta sumisión" derivada de la transferencia puede lograrse. De ahí, resumiendo, que éste sea el pacto que está en el origen del Estado; "el acuerdo expreso o tácito de transferir . . .

por naturaleza caída y débil" (*Scienza Nuova*, lib. I, axioma ov; ed. cit., supra nota 96, p. 96).

<sup>202</sup> Badie, B. y J. Gerstlé, *Lexique. Sociologie politique*, Paris, 1979, p. 9, sentido 1 de la voz *Aliénation*; en el original las cursivas.

<sup>203</sup> Por supuesto esta búsqueda es el eje del *Contrato social*; las referencias son del libro 1º, cap. VI; ed. cit., pp. 190-193.

<sup>204</sup> Un ejemplo de esta interpretación superficial es la de Fromm, E., "Entfremdung. Vom Alten Testament bis zur Gegenwart", en Schrey, H.-H., *Entfremdung*, cit., supra nota 4, p. 63.

todo derecho".<sup>205</sup> *Transferir y transferencia* son también las expresiones preferidas por Hobbes en el mismo contexto.<sup>206</sup>

En Hegel, adquirida la individualidad en la alienación primera y aun ascendido el hombre al plano de la moral y al del derecho de lo que llama la "sociedad civil" —ámbito preestatal de conflictos y de composiciones de los individuos, de sus propiedades, de sus contratos y de sus intereses egoístas—, "permanece aún como conciencia personal . . . propia, [como] individualidad [que] debe disciplinarse bajo lo universal".<sup>207</sup> "La verdadera disciplina sólo es el sacrificio de la personalidad total, como garantía de que la conciencia no permanece todavía vinculada a singularidades";<sup>208</sup> de este modo la conciencia de sí, autoconciencia individual, se eleva al plano de lo universal, y se conoce a sí propia en su reflejo en las demás, comprendiendo su "yo" esencial al intuirse a sí propia como algo más que "un yo particular distinto de los demás".<sup>209</sup> Todo esto deriva de la alienación segunda, de "esta alienación de la particularidad, momento . . . del tránsito a la libertad real".<sup>210</sup> Como en Aristóteles, a la postre la verdadera naturaleza del hombre no está en la naturaleza, sino en la ascensión desde ésta a la vida ética en la ciudad sin concesión alguna romántica a una era primordial "natural" apolítica.<sup>211</sup>

El hombre ha de buscar y busca en efecto una nueva unidad y armonía que forzosamente ha de ocurrir a niveles más altos que el de la indiferenciación primigenia, desde luego, definitivamente destruida ésta por la alienación primera;<sup>212</sup> que ha de partir, por tanto, de la subjetividad o personalidad adquirida a través de ella por los individuos, y que ha de superar para éstos incluso esta misma subjetividad egoísta y conflictiva, con lo que, en definitiva, la conclusión

<sup>205</sup> *Tratado teológico-político*, cap. XVI (*Oeuvres*, París, 1954, pp. 830 y 831; trad. española J. de Vargas, Madrid, 1882, t. III, pp. 58-60).

<sup>206</sup> *The Elements of Law Natural and Politic*, parte 2ª, cap. 1º §§ 7 y 18; ed. F. Tönnies, 1889; reimpresión París, 1969, pp. 111 y 117.

<sup>207</sup> *Fenomenología*, C.A.A.(V)B.c.; ed. cit., p. 224.

<sup>208</sup> *Propedéutica*, I.4, §§ 38 y 39; ed. cit. supra nota 74, pp. 121 y 122.

<sup>209</sup> *Lecciones*, 1ª parte, sec. 1ª cap. 2.A; ed. cit., vol. II, p. 14.

<sup>210</sup> *Diese Entfäusserung der Einzelheit al Selbst ist das Moment. . . (Propedéutica*, I.4, § 37; ed. cit., p. 121).

<sup>211</sup> Cfr., Ritter, J., "Person und Eigentum. Zu Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'", §§ 34 bis 81, aunque comentando concretamente § 194, en Riedel, M., *Materialen. . .*, cit., supra nota 70, vol. II, pp. 161 y 172.

<sup>212</sup> Para esta interpretación de Hegel, que en este punto, se dice, recoge ideas ya claramente formuladas por Herder y Schiller —y por Rousseau se podría haber añadido—, ver Brown, N. O., *Life against Death. The Psychoanalytic Meaning of History*, Nueva York, 1959, p. 86.

de Hegel es muy similar a la de Rousseau y, como la de éste, podría presentarse a través de una paradoja terminológica; el estado civil al que se adviene a través de la alienación segunda proporciona tales armonía y unidad que, en realidad, con ella los hombres, “en lugar de una enajenación [*alienation*] han realizado un cambio ventajoso [*échange avantageux*]”.<sup>213</sup> Con formulación precisa resumida, “según Hegel, el hombre debe renunciar a su propia individualidad en favor de la substancia social para lograr paz y armonía”,<sup>214</sup> “subsumirse” en esta sustancia, acomodando a su objetiva razonabilidad su voluntad subjetiva, sujetándola al orden que permite y garantiza su desarrollo “sin alienación”.<sup>215</sup>

Desde otra perspectiva, la alienación segunda es una reconciliación del hombre con su entorno, con su entorno social especialmente, una superación de la alienación primera que la trasciende sin borrarla porque se reconcilia el hombre individuado que fue su resultado; pero que la trasciende efectivamente; el hombre no permanece hosco y hostil frente a su entorno —ni siquiera frente al natural— ni tiene por tal a éste. En suma, en Hegel “la alienación [primera] es trascendida en la conciliación” (alienación segunda); incluso lo es en la doble dimensión de la alienación primera: “en el espíritu humano y en la Historia”.<sup>216</sup>

El reencuentro Hegel-Rousseau en la alienación segunda es así explicable pese a su punto de partida diverso; Rousseau quiere, ante lo indefectible de lo social, conservar el ámbito de libertad más amplio posible para el hombre, que sólo mediante la conversión de lo social mismo en lo por el hombre querido es posible; Hegel lucha por la reintegración lúcida del hombre individuado a su entorno con un nuevo amoldamiento a éste. El hombre roussoniano fuera de sí, al apartarse de la naturaleza, vuelve a sí al obedecerse a sí en el cumplimiento de los mandatos de la voluntad general; el hombre hege-

<sup>213</sup> *Contrat social*, 2º IV; cfr., Legaz Lacambra, L., “Alteración. . .”, *cit.*, *supra* nota 141, pp. 362-365. La expresión “contrato de alienación”, por cierto, aparece reiteradamente en historiadores españoles actuales, al exponer las doctrinas sobre el origen del Estado o de la soberanía (así, Artola Gallego, M., *Los orígenes de la España contemporánea*, t. I, 2ª ed., Madrid, 1975, pp. 333, 499, 529, 643).

<sup>214</sup> Davis, A. E., “Die Unüberwindbarkeit von Entfremdung”, en Brenner, M. y H. Strasser (eds.), *cit.*, *supra* nota 9, p. 117.

<sup>215</sup> Henrich, D., “Introducción” a su ed., Francfort, 1983, de *Hegel Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift*, p. 31; por eso, la teoría política de Hegel es un “institucionalismo fuerte”, dice Henrich.

<sup>216</sup> Tillich, P., “Die Merkmale der menschlichen Entfremdung und der Begriff der Sünde”, en Schrey, H.-H. *Entfremdung*, *cit.*, *supra* nota 4, pp. 95 y 96 .

liano individualizado en la alienación primera se somete de nuevo, ahora lúcidamente, a las exigencias de la vida en común. Rousseau habla por boca de Hegel cuando éste manifiesta que "al ir ganando terreno la reflexión al hombre no le basta ya con obedecer a la ley como a una autoridad y a una necesidad exterior, sino que aspira a encontrar [en la obediencia] una satisfacción dentro de sí, a convenirse ... de lo que para él tiene fuerza de obligar",<sup>217</sup> viendo "en la ley su propia ley y [dejando] de ver en ella algo extraño e impuesto desde fuera".<sup>218</sup>

La misma alienación doble y sucesiva ocurre en la constitución de "la comunidad religiosa cristiana"; hay un primer movimiento "de retorno hacia sí mismo a partir de la naturaleza entendida como el mal", y un segundo, del que verdaderamente la comunidad surge, "resultado del sacrificio del ser-para-sí, de su alienación absoluta": No profundizamos sobre esta especial versión de las alienaciones primera y segunda<sup>219</sup> ni sobre otras pensables en la generalidad de la experiencia histórica de la conciencia de hombre y de la personal de cada hombre.<sup>220</sup>

Si se quiere, puede verse en estas dobles alienaciones dos momentos, y precisamente los dos últimos, de una tríada dialéctica del tipo de las que para muchos es una constante en las construcciones hegelianas. Así: el estado de indiferenciación primera es el momento o la realidad que se niega con el retrainimiento del hombre hacia sí mismo en la alienación también primera o alienación como separación; esta negación es a su vez negada con la vuelta del hombre a su medio constituida de la alienación segunda o alienación como entrega; pero no se trata de una simple negación de la negación, que implicaría el retroceso a la situación inicial, sino una negación en la que los elementos negados son conservados y trascendidos en la nueva síntesis; el hombre continúa ya para siempre individuado y es, sin perder esta calidad, como se funde con su medio natural y social, que pasa también a ser factor integrante de la nueva situación.

<sup>217</sup> *Lecciones*, 1ª parte, sec. 1ª, cap. 2.A; ed. *cit.*, vol. II, p. 14.

<sup>218</sup> *Lecciones*, 1ª parte, intr.; ed. *cit.*, vol. I, p. 147.

<sup>219</sup> Remito sobre el tema a Artola, J. M., "El tránsito de la religión manifiesta al saber absoluto en la fenomenología del espíritu", en *En torno a Hegel*, *cit.*, *supra* nota 62, de cuyas pp. 67, 69 y 79 proceden las citas.

<sup>220</sup> *Cfr.*, Navarro Cordon, J. M., "Sentido...", *cit.*, *supra* nota 63, p. 300.

## 2. La libertad "bella y feliz" antigua del mundo griego

Para Hegel, la situación primera de conexión inmediata del hombre con su entorno tiene una dimensión estrictamente política, o es la política una de sus variantes de la que son arquetipo las democracias de la antigüedad ("la bella y feliz libertad tan envidiada por nosotros, de los griegos", la que, a su juicio describe Platón, "captando el principio interno del Estado de su tiempo ... no exponiendo un ideal",<sup>221</sup> ni siquiera el ideal político griego se añadiría por Collingwood,<sup>222</sup> "es la vida del estado griego ... lo que forma el verdadero contenido de *La República*"; "Platón supo captar y concebir el verdadero espíritu de su mundo", insiste Hegel),<sup>223</sup> caracterizadas por la coincidencia de la voluntad particular con la voluntad general o por la unidad inmediata de ambas, por la confusión o no oposición de vida pública y vida privada y, diríamos, en último término, por la refundición en cada hombre de su calidad de tal con la de ciudadano, "por la participación directa, casi natural e inconsciente, del individuo en la polis",<sup>224</sup> porque el griego no se veía a sí mismo sino "tan indisolublemente ligado a su ciudad-Estado que no sabía distinguir entre los intereses de ésta y los suyos propios",<sup>225</sup> o, con lenguaje hegeliano, porque "la síntesis de las voluntades particulares es inmediatamente efectuable como unidad espontánea de lo universal y lo singular";<sup>226</sup> con las palabras mismas insistentes de Hegel, es la de los griegos "la

<sup>221</sup> *Realphilosophie* (1805), XX, p. 251 de la ed. Lasson; las referencias en Hyppolite, J., *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, ed. Paris, 1968, pp. 109 y 111. Captando "la naturaleza de la moralidad griega", se dice también sobre Platón en los *Principios de filosofía del derecho (Extraits*, en D'Hondt, J., *Hegel, cit., supra* nota 47, p. 64). Ver también Liebrucks, B., "Recht, Moralität...", en *op. cit., supra* nota 70, pp. 18 y 19. No podemos entrar en el detalle de este tema; Durkheim pensó que Platón se limitó "a reproducir abiertamente la organización de Esparta, esto es, lo más arcaico de las formas constitucionales griegas" (*Le socialisme*, ed. Paris, 1971, p. 72).

<sup>222</sup> "Human Nature and Human History", en Gardiner, P. (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford Univ., 1974, p. 38: "la República de Platón es una descripción no de un ideal inmutable de vida política, sino del ideal griego, tal y como Platón lo recibió y reinterpretó" (mías las cursivas); "...las posiciones alcanzadas por la mente humana en su desarrollo histórico hasta su propio tiempo".

<sup>223</sup> *Lecciones*, 1ª parte, sec. 1ª; cap. 3º, A.3; ed. *cit.*, pp. 219 y 221.

<sup>224</sup> Bauman, Z., *Socialism. The Active Utopia*, Londres, 1976, p. 54; en el mismo sentido Moreau, J., "Approche de Hegel", *cit., supra* nota 144, p. 13.

<sup>225</sup> Singel, P., *Hegel*, Oxford Univ. 1983, pp. 14 y 77-78.

<sup>226</sup> Méthais, P., "Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau", en D'Hondt, J. (ed.), *Hegel et le siècle...*, *cit.*, p. 113; ver también pp. 122 y 123.

hermosa libertad que está en relación *natural, espontánea*, con el fin sustancial"; "se trata de una eticidad *espontánea*"; "el individuo se halla ... en unidad *espontánea* con el fin universal".<sup>227</sup>

Pero esta situación (sin pararnos en si es una idealización poética de Grecia en la que el son fuera el mismo del *Schöne Welt, wo bist du?*, cantado por Schiller,<sup>228</sup> o del "¿dónde está Atenas? Tú, ciudad preferida, ¡dios afligido! ...", llorada por Hölderlin;<sup>229</sup> ni en la medida en que participa de la "adoración de la Grecia clásica ... como era de unidad y armonía", tan característica de los escritores alemanes de finales del XVIII,<sup>230</sup> Fichte incluido,<sup>231</sup> hasta el punto de poder llegar a decirse que lo griego fue para ellos una especie de religión;<sup>232</sup> ni si se corresponde en la realidad, como pudiera, con los modos de vida de comunidades urbanas reducidas o de sus estratos dominantes, titulares del gobierno de la ciudad y por tanto con vida "pública" efectiva;<sup>233</sup> ni si efectivamente refleja la visión que los griegos tuvieron de sí mismos, que los hubiera llevado a no establecer distinción sustancial entre ética y política y a identificar, en efecto, al hombre bueno con el buen ciudadano,<sup>234</sup> bajo el influjo de un "pensamiento radicalmente político"<sup>235</sup> que, culminado en Sócrates y Pla-

<sup>227</sup> *La razón en la historia*, V.2; ed. cit., supra nota 46, p. 310; mías las cursivas. Por supuesto, Hegel era consciente de que esta libertad sólo era propia de "algunos no de todos", porque los griegos "tuvieron esclavos de los que dependían tanto su vida como la existencia de su hermosa libertad" (loc. cit., II.1; pp. 86 y 87).

<sup>228</sup> *Die Götter Griechenlands (Werke, vol. II, Munich, 1966, p. 675)*.

<sup>229</sup> *El archipiélago* (trad. L. Diez del Corral), 2ª ed., Madrid, 1971, p. 83.

<sup>230</sup> Sobre esta nostalgia y sus raíces, Taylor, C., *Hegel, cit., supra nota 25*, pp. 25-29 (la cita de p. 26). Sobre Hölderlin, toda cuya obra "se encuentra animada de su amor a Grecia", Diez del Corral, L., *Estudio preliminar a su traducción citada*.

<sup>231</sup> *Discursos...*, disc. 7º (trad. citada, p. 108); aunque en Fichte sin las invectivas contra Roma tan frecuentes en Hegel; incluso con una cierta admiración por lo romano (disc. 8.; trad. cit., p. 210 y 215).

<sup>232</sup> Rehm, W., *Griedientum und Goethezeit*, Berna, 1952; cit., en Tar, Z., *The Frankfurt School*, Nueva York, 1977, p. 97.

<sup>233</sup> Explicaría ello por qué de alguna forma la situación se produce en las ciudades medievales: "la vida propia del morador de la ciudad medioeval, es una vida pública, siempre bajo el control de la comunidad... observado por sus iguales, sus vecinos, sus compañeros de gremio, siempre sujeto a normas escritas y no escritas" (Zimmerling, D., *Die Hanse, Düsseldorf, 1976, p. 208*).

<sup>234</sup> Cfr., Grube, G. M. A., *Plato's Thought*, ed. Londres, 1970, p. 264; tal es, dice, el pensamiento de Platón, por lo demás implícito en la sofística "y punto de vista general griego".

<sup>235</sup> Así lo creía Max Weber ("La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, ed. Madrid, 1972, p. 203). Hegel, en cualquier caso, creyó que "en la Grecia antigua los ciudadanos vivían y morían por su ciudad porque no podían concebirse sobreviviendo sin ella" (Acton, H. B., "Intro-

tón comenzaría a resquebrajarse en Aristóteles,<sup>236</sup> si es que no en Platón mismo —para Hegel en Sócrates precisamente— describiendo entonces *La república* “no una realidad, sino un mito filosófico”;<sup>237</sup> ni si acaso fue deliberadamente establecida, o fue entendida como tal, de forma que las promulgaciones de Solón hubieran tenido justamente por finalidad esta ligazón íntima de hombre a la *polis*,<sup>238</sup> encaminándose hacia ella la educación del griego, más preocupada con la construcción de una forma justa de vivir en común, y con la recta actitud ante ella, que con la libertad individual<sup>239</sup>), esta situación, repito, piensa Hegel, pertenece al pasado como consecuencia de la adquisición por el hombre de su autodeterminación, esto es, de la afirmación de su libertad íntima, cuya raíz última está en el cristianismo<sup>240</sup> —que en alguna ocasión se asocia por Hegel a la reflexión socrática<sup>241</sup>—, fenómeno, a su vez, paralelo al de la alienación primera, o versión “mo-

ducción” a la traducción de Knox de *Über wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...*, con el título *Natural Law*, Univ. de Pennsylvania, 1975, p. 37).

<sup>236</sup> Tras la exposición breve de las ideas comunitarias de Platón y Sócrates: “es evidente que si la ciudad... es cada vez más unitaria dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad”; si alguien fuera capaz... [de lograr esa pretendida ciudad unitaria...], no debería hacerlo porque destruiría la ciudad” (*Política*, libro II.1; 1261a). Ver sobre el tema, Clark, S. R. L., *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, 1975, III.3.6, pp. 100 y 101.

<sup>237</sup> Weber-Schäfer P., *Einführung...*, cit., supra nota 59, vol. II, p. 2; en el mismo sentido, vol. I, pp. 120 y 126-127.

<sup>238</sup> Forwick, F., *Eigentum und Freiheit*, Munich, 1972, p. 11.

<sup>239</sup> Weber-Schäfer, P., *Einführung...*, cit., supra nota 59, vol. I, p. 6.

<sup>240</sup> No podemos entrar por su extensión en este tema; ver sobre el mismo, *Filosofía del derecho*, ad. 118 a § 185; *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Intr., C.II (ed. cit., vol. II, pp. 34 y ss.), y *Enciclopedia*, § 482 (ed. cit., vol. III, pp. 180-183); una reflexión sobre el tema en Hyppolite, J., cit., supra nota 221, pp. 59 y ss.; también en Garaudy, *El pensamiento...*, cit., supra nota 25, pp. 108 y 114-115 y 255-256, tras un planteamiento simplista en p. 22. Su raíz, según Hegel, está en la superación por la doctrina cristiana “de la relación amo-esclavo en todos los terrenos y la instauración por la misma de una moralidad individual que el protestantismo luterano extrema y a la que la Ilustración corta toda conexión con la trascendencia. Hoy se continúa afirmando, en cuanto al primer punto, que la proclamación de la igualdad de todos los seres humanos es “uno de los puntos cruciales del mensaje cristiano” y “quizá el factor más revolucionario de los Evangelios” (“Human Rights”, en *The Future of Canon Law*, vol. 48 de *Concilium*, Nueva York, 1969, p. 163).

<sup>241</sup> Para las referencias de esta posición ver, Ritter, J., “Moralität und Sittlichkeit”, en Riedel, M., *Materialien...*, cit., supra nota 70, vol. 2, nota 26, pp. 241 y 242. En “la vuelta del hombre sí”, esto es, en el despegue de la alienación primera habría consistido su oposición de fondo a la *polis* y el carácter revolucionario de su reflexión (*loc. cit.*).

ral" de esta misma alienación,<sup>242</sup> en virtud de la cual el hombre adquiere una autonomía radical, cuya expresión paradigmática se halla para Hegel en la filosofía de Kant,<sup>243</sup> en la cual, en la forma en que Hegel la interpretaba, "el individuo puede sacar una moralidad de su racionalidad privada",<sup>244</sup> sin conexión o con independencia de la embebida en las costumbres comunitarias y a la postre en el Estado.

En cualquier caso, en lo que ahora importa, se trató de una situación pasajera en cuanto fue "llamada a desaparecer muy pronto, [el] mundo de gozos, la primavera fugitiva" de los griegos,<sup>245</sup> nos dice Hegel nostálgicamente (y en otro lugar nos describe morosamente el proceso a través del cual "la convicción del individuo en su conciencia aislada" sustituye al atenuamiento espontáneo a las convicciones colectivas, poniendo la moralidad particular en lugar de la eticidad colectiva "... *sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen*")<sup>246</sup> impregnado del "aroma antiguo" tantas veces apreciado en sus obras.<sup>247</sup>

La reintegración, en la "época esfuerzo áspero ... [del] ... fin vivido por el hombre como servicio y no como alegre libertad",<sup>248</sup> de las voluntades particulares y general, exige una alienación segunda de naturaleza muy especial, sin la cual la retroacción al pasado, si siquiera posible, resultaría bárbara y antihumana.<sup>249</sup> Con las expresiones de Hölderlin —al que no es infrecuente atribuir una influencia

<sup>242</sup> Cfr., López Calera, N. M., *El riesgo...*, cit. supra nota 84, pp. 88 y 89.

<sup>243</sup> Taylor, C., *Hegel*, cit., supra nota 25, p. 76; Ritter, J., "Moralität und Sittlichkeit"; el subtítulo de este estudio es, "Zu Hegel Auseinandersetzung der kantischen Ethik", en M. Riedel, *Materialien...*, cit., supra nota 70, vol. II; en sustancia la oposición consiste justamente en la radicalización de la autonomía kantiana y, de rechazo, en la separación entre la moral y lo jurídico.

<sup>244</sup> Norman, R., *Hegel's Phenomenology. A Philosophical Introduction*, Sussex Univ., 1977, p. 77; en general, todo el capítulo tercero de este libro.

<sup>245</sup> *La razón en la historia*, v.2, p. 310.

<sup>246</sup> *Lecciones*, 1ª parte, sec. 1ª, cap. 2.B.2; ed. cit., vol. II, pp. 59-78; probablemente esta es la exposición más acabada de Hegel sobre este tema, sumamente matizada; el oráculo queda también relegado ante la opinión personal. La cita de *Vorlesungen*, ed. cit., vol. 18, p. 468.

<sup>247</sup> Ver, por ejemplo, Ilting, K. H., "Die Struktur...", cit., supra nota 148, pp. 62-64, y Horstmann, R. P., *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, pp. 279-280 y 291-292; ambos en M. Riedel, *Materialien...*, cit., supra nota 70, vol. II.

<sup>248</sup> *La razón en la historia*, v.3, cit., supra nota 46, p. 312.

<sup>249</sup> Este es el probable sentido en que R. Aron habla de los "esfuerzos radicalmente reaccionarios de retrotraer las sociedades al estado primitivo en que las disciplinas sociales tendían a imponerse a todos los individuos y a la totalidad de las manifestaciones vitales de cada uno de ellos" ("Introducción" a Weber, M., *El político...*, cit., supra nota 235, p. 24).

decisiva sobre Hegel joven en este tema<sup>250</sup> junto a un ideal conforme al cual nos relacionamos con nuestros semejantes naturalmente, “a través de la pura organización de la naturaleza”, existe otro, resultante de la más elevada educación, en el que la relación resulta no de una imposición externa, sino “de la organización que seamos capaces de darnos a nosotros mismos”,<sup>251</sup> conscientemente.

El aroma antiguo dista así mucho de ser arcaizante; quizá la mejor demostración de ello esté en que Hegel precisa sus ideas sobre la exigencia de la reintegración comunitaria, con la *polis* como modelo lejano, al reflexionar sobre un fenómeno contemporáneo.<sup>252</sup> Su mirada retrospectiva dirigida al mundo griego “se orienta, por la visión de ese mundo hacia un futuro mejor”, como señaló Dilthey,<sup>253</sup> lo que no es incompatible con que, no alcanzado aquél, “si nos fuese lícito sentir alguna nostalgia (nostalgia, *Sehnsucht* es precisamente la expresión de que usa aquí Hegel) sería la de haber vivido en aquella tierra y en aquel tiempo”, en la vida griega en la “que tienen sus raíces y [de la] que derivan su espíritu ... nuestra ciencia superior, libre y filosófica ... nuestro arte y el amor por una y por otro”.<sup>254</sup>

Es aquí donde el pensamiento de Hegel entronca o se reencuentra con, o se apoya en, *l'aliénation* de que en *El contrato social* había hablado Rousseau; porque, en efecto, en sentido similar, muy similar, en Hegel, el hombre vence la versión política de su alienación primera “haciéndose a sí propio adaptable a su sustancia social, rindiendo su identidad”, en una palabra, alienándose en este segundo sentido, “enajenando su sí mismo”;<sup>255</sup> con terminología claramente roussoniana,

<sup>250</sup> Así, Martin, A. von, *Macht als Probleme*, cit., supra nota 61, p. 31.

<sup>251</sup> Esta referencia de Hölderlin (de *Hyperion Fragment*) la tomó de C. Taylor, *Hegel*, cit., supra nota 25, p. 35.

<sup>252</sup> La asamblea constitucional de Württemberg (cfr., Horstmann, R. P., *Über die Rolle...*, cit., supra nota 247, pp. 294-299). El largo [*Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, en *Werke*, cit., vol. 4. La idea, sin embargo, aparece en Hegel mucho antes (Horstmann, loc. cit., nota 247, pp. 309 y 310).

<sup>253</sup> *Hegel y el idealismo*, cit., supra nota 40, pp. 198 y 199.

<sup>254</sup> *Lecciones*, 1ª parte, Intr.; ed. cit., vol. I, p. 149; *Vorlesungen*, ed. cit., vol. 18, p. 173.

<sup>255</sup> En esto no hay para Hegel ningún sacrificio o, mejor dicho, el que pueda haber queda sobradamente compensado por la unidad que conscientemente recupera el hombre “con el infinito que vive fuera de él” (Schacht, R., *Alienation*, cit., supra nota 56, pp. 48 y 49); la autoconciencia no vale “sencillamente porque es, sino que vale porque, gracias a la mediación del extrañamiento, se ha puesto en consonancia con lo universal” (*Fenomenología*, BB. (VI).B.i.a; p. 290). Tén-gase en cuenta que Rousseau fue una de las lecturas juveniles predilectas de Hegel

“la voluntad general es la voluntad de todos y de cada uno”; en ella los individuos “se niegan a sí mismos y se universalizan a través de la alienación” (de su voluntad particular en general),<sup>256</sup> de forma parecida a como “la polis . . . se impone a los individuos de un modo vigoroso e implacable”.<sup>257</sup>

Otra cosa es que Hegel rechace la hipótesis del contrato social como vía a través de la cual la alienación segunda ocurre, y que en algún momento se aparte también con energía de la idea de que aquélla impone o significa el anonadamiento radical de las voluntades individuales. Volveré sobre estos extremos, dejando dicho aquí que de alguna forma la admiración de Hegel por las formas políticas griegas, transportada a su era se traduce en un anhelo de que la alienación segunda no haga tabla rasa del pasado y trate de buscar y conseguir en el Estado la unión de voluntades individuales lúcidas y conscientes; <sup>258</sup> de voluntades personales en sentido estricto; como en Rousseau, en Hegel la alienación (segunda) supone y exige “la entrada de la persona en el mundo de las instituciones” o la conversión de éste en un “mundo de voluntades”, de voluntades libres que son justamente las que se quieren enraizar o injertar en el tronco viejo y recordado de la comunidad helénica.<sup>259</sup>

Porque en efecto, en versión posterior de la misma idea, nos insiste Hegel en que “el individuo encuentra el ser de su pueblo como un mundo ya dispuesto y fijo al que debe incorporarse. Ha de apropiarse ese ser sustancial de modo que impregne su mentalidad . . . , la obra está ahí y los individuos deben inspirarse en ella y a ella conformar-

(Kaufmann, W., *Hegel. . . cit.*, *infra* nota 581, pp. 7 y 8; D'Hondt, J., *Hegel, cit.*, *supra* nota 47, p. 4; Bourgeois, B., *La pensée politique de Hegel*, Paris, 1969, p. 30), aunque probablemente no tuviera por él la admiración profunda que sintió Kant. (Cfr., Friedrich, C. J., *The Philosophy of Kant*, Nueva York, 1949, p. XVIII.)

<sup>256</sup> *Realphilosophie II*, p. 245. Hegel habla aquí de *Ertäusserung*, que S. Avineri traduce por “exteriorización”, oscureciendo el texto (“Labor, Alienation, and Social Classes in Hegel's Realphilosophie”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 1, 1971, p. 111).

<sup>257</sup> Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega* (trad. J. Xirau), México, 1974, p. 112.

<sup>258</sup> Para esta interpretación del salto de Hegel hacia la antigüedad, Ilting, K. H., “Die Struktur des Hegelschen Rechtsphilosophie”, en Riedel, M. (ed.), *Materialien. . . cit.*, *supra* nota 70.

<sup>259</sup> Rosenzweig, F., “Hegels Begriff der politischen Verfassung”, también en Riedel, M. (ed.), *Materialien. . . cit.*, *supra* nota 70, en especial pp. 346 y 347. Expresando la misma idea, “la modernidad, frente a la polis, se define por la incorporación de la subjetividad” (Blasche, S., “Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft”, en Riedel, *Materialien. . . cit.*, *supra* nota 70, p. 315.

se"; "las voluntades objetiva y subjetiva se hallan entonces reconciliadas y forman una sola totalidad imperturbable".<sup>260</sup> En versión anterior a la de la *Fenomenología*, con expresiones apenas distinguibles de las de Rousseau, había hablado Hegel del "sentimiento libre y autorrespetuoso que surge de la participación de la voluntad propia en los asuntos generales".<sup>261</sup>

En suma, pues, al hombre políticamente alienado que resulta de la disolución de la *polis* destruida por la alienación primera —porque obviamente en el seno de la *polis* misma no hay alienación alguna, como no la hay en la unión primigenia con la naturaleza— y que lentamente va conquistando su individualidad, ha de suceder, definitivamente adquirida ésta, un hombre que vuelva a identificarse con su comunidad a la que debe ceder, en lo necesario cuando menos, y desde luego ya lúcidamente, su individualidad y particularidad, reconstruyendo así la comunidad, y reconstruyéndose a sí propio *qua* ser social, en la alienación segunda. No veo ninguna dificultad, salvo quizá la de la simplificación, en decir que para Hegel "una era de alienación [primera política] se extiende desde el Imperio romano hasta la época contemporánea"<sup>262</sup> —sí la veo en cambio para creer que, según Hegel, "el hombre privado de la antigüedad era el esclavo", y que la situación de la antigüedad se prolonga hasta la Edad Media cristiana.<sup>263</sup>

Incidentalmente, la concepción histórica hegeliana quizá explica, en parte al menos, profundamente el antirromanismo furibundo y poco comprensible y fundado de Hegel, especialmente el dirigido contra el

<sup>260</sup> *La razón en la historia*, II.1 y II.3; ed. cit., supra nota 46, pp. 92 y 147. La segunda referencia va precedida de la declaración de que "sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, porque se obedece a sí misma".

<sup>261</sup> *La Constitución alemana*, cap. I (trad. Negro Pavón), Madrid, 1972, p. 33; Hegel redactó este escrito hacia 1801-1802; se publicó por primera vez hasta 1893.

<sup>262</sup> Taylor, C., *Hegel, cit.*, supra nota 25, p. 178; el análisis de Taylor en pp. 176-188, coincide en substancia con el dado en el texto; una distinción explícita entre los dos tipos de alienación le hubiera ayudado a centrar más el tema, quizá. De algún momento intermedio —Panecio, en la *Stoa* media— se ha dicho que es un intento de volver a reconciliar hombre y ciudadano (Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, 4ª ed., Madrid, vol. 1º, 1970, p. 198). relación cuyo rompimiento comienza con las primeras doctrinas cínicas (*loc. cit.*, p. 155). Por lo demás es obvio que la ruptura de la *polis* hay que remontarla a Alejandro; la conquista de Grecia por Roma no es "sino un simple cambio de dueño", (Rodríguez Paniagua, F., *Historia...*, cit., supra nota 30, p. 52).

<sup>263</sup> Ver, Schatz, O., "Entfremdung als anthropologischen Problem", en *Entfremdung, cit.*, supra nota 4, p. 149.

derecho romano,<sup>264</sup> en alguna medida heredado de Herder, a quien también la admiración por lo griego había llevado a una infravaloración de lo romano, que se limita “a poner sus ropajes a las reliquias de Grecia”, a apenas “recolectar los frutos ya maduros” del mundo antiguo.<sup>265</sup>

### 3. La erección del Estado en la alienación segunda

Es ésta, llamémosla simplificando adaptación lúcida en que la alienación segunda consiste, la que erige el Estado y su poder en algo en el que la autoconciencia, esto es, el hombre, “reconoce su sustancia, su contenido y su fin”; el juicio u obrar de la autoconciencia, su *Entfremdung*, su alienación como entrega, “hace brotar la doble realidad; se hace brotar así (al hombre) como lo que tiene una realidad verdadera y hace brotar el poder del Estado como lo verdadero que vale”.

Refiriéndose a la moral, había hablado Schiller de un estadio primero en que el hombre “sólo siente las cadenas que la ley le pone y no la liberación infinita que le procura”, no viéndose sino “la coacción y la resistencia imponente del súbdito”.<sup>266</sup> En contexto diferente, aunque con ideas y expresiones semejantes, habla Hegel de un momento previo de inadaptación, en el que “el Estado es la esencia opresora”; pero, constituido el Estado a través de la alienación segunda, “el olvido de los derechos del Estado y de los deberes del ciudadano”, y consiguientemente “el odio a la ley . . . manifiesta y da a conocer sin lugar a dudas el fanatismo, la idiotez y la hipocresía”;<sup>267</sup> sólo una “conciencia vil” ve en el Estado “una traba y una opresión . . . odia al que manda, sólo obedece con alevosía y está siempre dispuesto a sublevarse”; mientras que la “conciencia noble” sabe alienarse y “en virtud de esta alienación . . . renunciar a la po-

<sup>264</sup> No desarrollo aquí este tema; véase, por ejemplo, *Filosofía del derecho* §§ 3, 40, 43, 62, 79, 175, 180, etcétera. Ver sobre el tema, Villey, M., “Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie”, en Riedel, M. (ed.), *Materialien. . . cit., supra* nota 70, vol. II. A él me he referido en “Una nota sobre el espíritu del pueblo”, *cit., supra* nota 173.

<sup>265</sup> Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Francfort, ed. H. G. Gadamer, 1967, pp. 108 y 109. Gadamer insiste en que Herder siempre “tuvo a la Grecia clásica como canon de todo lo verdadero, bueno y bello” y en que vio, como Montesquieu, en la historia de Roma “la manifestación de un crudo despotismo” (*loc. cit. Nachwort*, pp. 150 y 173).

<sup>266</sup> *Cartas*, XXIV, ed. *cit., supra* nota 40, p. 137.

<sup>267</sup> *Filosofía del derecho* § 258.

sesión y al goce de sí misma”.<sup>268</sup> “La conciencia noble aliena su ser” y “por su alienación constituye el Estado.”<sup>269</sup> En suma, “en la medida en que el individuo conoce, cree y quiere lo universal, el Estado es la realidad en que halla su libertad y el disfrute de esa libertad”; “en el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente”.<sup>270</sup> En una nueva referencia llena de admiración a Platón, éste, “con sentido de la verdad concibió la justicia en sí y por sí solo en la forma objetiva de la justicia, esto es, de la construcción del Estado con vida ética”.<sup>271</sup> De forma más explícita que la antes aludida, Schiller había anticipado también la noción hegeliana; con sus palabras, “si el hombre interior está de acuerdo consigo mismo, también salvará su singularidad en la suprema universalización de su conducta, y el Estado será simplemente el intérprete de sus nobles instintos”.<sup>272</sup> Últimamente el pensamiento tiene una raíz hobbesiana: “la virtud del súbdito está comprendida por entero en la obediencia a las leyes.”<sup>273</sup>

### A. Sobre el pacto social

Otra cosa es —decía e insisto— que Hegel no conciba como posible que la alienación segunda ocurra en virtud de la mera concurrencia de las voluntades particulares de los hombres, y que, por lo tanto, pese a ver en el contrato una relación sólo posible entre hombres libres, se aparte del contrato social, de cuya teoría dice que “está alejada de la verdad” y que “su intrusión —la de ‘la relación contractual . . . en las relaciones entre el individuo y el Estado’— ha producido la mayor confusión, tanto en Derecho constitucional como en la vida pública”.<sup>274</sup> No otra cosa podría ocurrir —nos dice en otro

<sup>268</sup> *Fenomenología*, C.BB.(VI).B.i.a.β y γ, ed. cit., pp. 294-295, 297-298.

<sup>269</sup> Hyppolite, J., *La Phénoménologie*, cit., vol. II, p. 66, notas 32 y 34.

<sup>270</sup> *La razón en la historia*, II.3, ed. cit., supra nota 46, p. 142; podrían citarse otros pasajes de este mismo texto, pues Hegel se recrea morosamente en la exposición de esta idea; para una versión moderna de la misma, Lacroix, J., *Marxisme, existentialisme, personalisme*, 7ª ed. París, 1971 (la 1ª es de 1949), p. 24; “sólo se es plenamente hombre en y por la comunidad”, y “al realizar esta comunidad. . . se pasa de la conciencia alienada a la conciencia real”.

<sup>271</sup> *Enciclopedia*, § 474; ed. cit., vol. III, pp. 173 y 174.

<sup>272</sup> *Cartas IV*, trad. cit., supra nota 40, p. 37.

<sup>273</sup> *Behemoth*, diálogo 1º (ed. F. Tönnies, 1889; reimpr. Londres, 1969, p. 44); *commonwealth* es la expresión que utiliza Hobbes, por supuesto.

<sup>274</sup> *Filosofía del derecho*, § 75 (p. 94); la tesis inicial en que “está lejos de la verdad basar la naturaleza del Estado en el contrato, sea el de todos [los ciudadanos] con todos, sea el de todos con el monarca o el Gobierno”. También § 100 (p. 109), “en absoluto es el Estado un contrato”.

lugar— cuando una forma “tan inferior de relación como el contrato entra violentamente en la majestad absoluta de la totalidad ética”.<sup>275</sup> Una intrusión sobre la que exclama con irritación —dirigiéndose probablemente al mismo tiempo tanto contra Rousseau, como contra Kant y Fichte, como en general contra las ideas de consentimiento y contrato, dominantes en las construcciones políticas y jurídicas desde el siglo XVIII—,<sup>276</sup> “ni pacto ni contrato originario tácito ni expreso”.<sup>277</sup>

La divergencia y la irritación misma son debidas, posiblemente, a que la doctrina pactista, aparte de negar trascendencia al apoyo de toda norma y convertir en inmanente la noción misma de lo justo, presupone una concepción individualista estricta en la medida en que el egoísmo y el interés individuales están en la base del pacto<sup>278</sup> que tiene así, por fin, la mera garantía de la seguridad personal. Por lo demás, lo terminante de la negativa parece evidente que alcanza tanto al pacto fundacional de la comunidad política como al simultáneo o sucesivo, o único, de sumisión al soberano de la comunidad fundada tanto al *pactum unionis* como al *pactum subietionis*: “La voluntad general no debe considerarse como integrada por un cómputo de voluntades expresamente individuales”, sino como resultante de la concordancia, incluso inconsciente, de aquéllas en una “voluntad racional”, que es

<sup>275</sup> *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...*, (Werke, vol. 2, *Jenaer Schriften*, Francfort, 1970; IV, p. 518). La intrusión se acusa aquí tanto en el derecho constitucional como en el internacional. De este ensayo de Hegel existe traducción española de D. Negro Pavón, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, 1979.

<sup>276</sup> En general sobre este punto, Steinberg, J., *Locke, Rousseau, and the Idea of Consent*, Londres, 1978.

<sup>277</sup> Nota de autocomentario al margen de *Realphilosophie I, IV.c.*, a un párrafo según el cual “el ser de lo ético en su pluralidad viviente son las costumbres de un pueblo”. Y añade: “el individuo singular [no debe solamente] entregar una parte de su libertad, sino la totalidad” (ed. *cit.*, p. 117); la frase explicativa entre corchetes es del editor Planty-Boujour. Del matrimonio se niega también por Hegel que sea un contrato, criticando ásperamente a Kant (*Filosofía del derecho* § 75). Ver también, Marcuse, H., “A Study on Authority”, *cit.*, *infra* nota 294, pp. 98-100); sobre el matrimonio en especial, López Calera, N. M., “El matrimonio en la filosofía del derecho de Hegel”, en *En torno a Hegel, cit.*, *supra* nota 62. No hay crítica explícita, en cambio, en este respecto de Rousseau, por quien se pensaba que “la familia misma no se mantiene sino por pacto”, en cuanto llega el tiempo en que el hijo puede valerse por sí mismo (*Contrat social*, I, 2º, ed. *cit.*, p. 175).

<sup>278</sup> Explicaría esto, en efecto, que el epicurismo conjugara un hedonismo egoísta individual con el origen paccionado de la sociedad; éste garantizaría aquél. (Cfr., Rist, J. M., *Epicurus*, Cambridge Univ., 1972, pp. 123-126.) Es efectivamente cierto en este sentido que Hegel defiende “una sustancialidad del Estado.. contra el atomismo de los teóricos del contrato social” (Markovits, F., *Marx dans le Jardin d'Epicure*, Paris, 1974, p. 134).

la que en verdad soporta al Estado, que “no es tampoco, por tanto, una de esas asociaciones concertadas por la arbitrariedad de los individuos”.<sup>279</sup>

## B. Sobre el héroe y sobre el terror

Pero como, por otro lado, no se siente inclinado a seguir a Fichte, para quien la existencia de una ley moral presente en todos y cada uno sirve para concebir la sociedad, aun sin el contrato, como una exigencia lógica,<sup>280</sup> Hegel más bien ve el fenómeno como un proceso histórico en el que los “grandes hombres”, los “héroes” o “individualidades históricas” —incluidos quizá los filósofos, “héroes de la razón que piensa”,<sup>281</sup> aunque éstos más bien pinten “el gris sobre gris” de la realidad que ya es, según la expresión famosa del prólogo de la *Filosofía del derecho*—,<sup>282</sup> develan la voluntad general y sujetan a ella las voluntades particulares, y así les corresponde, como vehículos de una especie de necesidad histórica,<sup>283</sup> justamente el papel de forzar a las voluntades particulares a buscar y a hallar la expansión de su libertad alienándose en la voluntad general, la misión de traer a la conciencia la interioridad inconsciente, “... el espíritu en marcha hacia nuevas formas [que] es el alma interna de todos los individuos”, porque ellos, los héroes, “han recibido interiormente la revelación de lo que es necesario y pertenece a las posibilidades del tiempo”.<sup>284</sup> Que

<sup>279</sup> *Lecciones*, 3ª parte, sec. 2ª, cap. II, D; ed. cit., vol. III, p. 400.

<sup>280</sup> Guérout, M., “Naturaleza humana...”, cit., supra nota 72, no se da en Fichte la antítesis, tan clara en Rousseau —aunque de signo cambiante— y en Kant y, por supuesto, en Hegel, entre naturaleza y sociedad.

<sup>281</sup> Esta frase aparece en las notas de Weltrich al curso de 1827-1828, de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* (ed. Gibelin, t. I, p. 146).

<sup>282</sup> Trad. de Truyol, p. 239; sigue inmediatamente la imagen celeberrima: “el búho de Minerva sólo emprende su vuelo al anochecer.” La imagen aparece también en la exposición oral del curso 1819-1820 (Henrich, D., *Hegel Philosophie...*, cit., supra nota 215, p. 52).

<sup>283</sup> Porque a su vez el héroe “no es fruto de una casualidad, ni tampoco es una singularidad irracional” (Artola, J. M., *El tránsito de la religión...*, cit.).

<sup>284</sup> *La razón en la historia*, II.2; ed. cit., supra nota 46, p. 129. En la *Filosofía del derecho* Hegel vuelve sobre el tema: “La república platónica... se limitó esencialmente a recoger la naturaleza de la moralidad griega” (*Discurso preliminar*, trad. de Truyol, citado, p. 238); “el gran hombre de su era es quien expresa la voluntad de la misma, dice a su era cuál es su voluntad y la realiza. Actualiza su era; lo que hace es la esencia de su era” (ad. 186 a § 318); el “gran hombre” moderno sustituye al “héroe fundacional” (ad. 58 a § 93). “Todos los Estados han sido creados por la violencia sublime de los grandes hombres”, había dicho ya en *Realphilosophie II* (ed. Leipzig, p. 246), y en *La Constitución alemana* había ha-

el gran hombre tenga conciencia oscura o clara de la misión a la que ha sido llamado, o que “instintivamente” sienta la importancia de lo que está haciendo, o que la historia esté jugando con él y usando de su ambición y persona, es tema no excesivamente claro en Hegel, o que no expone con claridad excesiva.<sup>285</sup> Volveré sobre el mismo.

Repárese en que lo recién expuesto sobre el gran hombre o héroe hegeliano, no es ni mucho menos extraño al pensamiento de Rousseau —ni al de Kant, probablemente influido aquí por Rousseau—<sup>286</sup> aparte de que los héroes, como los hombres “a quienes Dios ha dado a la vez la razón y la potencia en alto grado”,<sup>287</sup> tengan antecedentes remotos en la historia de las ideas políticas<sup>288</sup> en las que es tema

blado de “Richelieu y otros grandes hombres que trastocaron las particularidades y los intereses privados de los hombres” (cap. XII, ed. cit., supra nota 261, p. 153).

<sup>285</sup> Hay en efecto una cierta indeterminación sobre si “los grandes hombres son autores y guías del progreso”, o si más bien “son los productos de [éste, de forma que] no hacen sino resumir lo que la marcha espontánea del espíritu humano había preparado antes de ellos y sin ellos”, como señaló agudamente Durkheim comentando textos parecidos de Saint-Simon (*Le socialisme*, ed. Paris, 1971, pp. 128 y 129); pero parece evidente que una reflexión como la de Dilthey de que “las grandes personalidades heroicas se sienten libres en la autonomía de su acción” (“Filosofía”, en *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, 1974, p. 123), no hubiera sido aceptada por Hegel, salvo que se diera al sentimiento un carácter meramente subjetivo; mucho menos la afirmación de Zubiri de en los grandes fundadores de tradición la dimensión prospectiva es intencional, en el sentido de que la modificación para el futuro de las posibilidades del hombre es lo que se proponen con su hacer (*Curso 1953-1954*, siempre según mis notas).

En Heine, a su vez, los “hombres de acción... [no son]... más que inconscientes instrumentos de los hombres de pensamiento” (“Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”, en Popitz, H., *El hombre... cit., supra* nota 138, p. 22). En Schiller, “el pensamiento humano jamás habría establecido un análisis de lo infinito o una crítica de la razón, si la razón no se hubiera aislado en individuos llamados a ello” (*Cartas*, VI, trad. cit., supra nota 40, p. 49).

<sup>286</sup> “Algún legislador muy grande, muy íntegro, muy santo” (*Principios metafísicos del derecho*, § 49, A, trad. G. Lizarraga, Buenos Aires, 1943, p. 156).

<sup>287</sup> Leibniz, *Proyecto para la creación de una sociedad de artes y ciencias en Alemania*, § 12 (trad. J. de Salas), Madrid, 1979, p. 195.

<sup>288</sup> El “gran solitario” aparece frecuentemente, en sentido muy próximo, en el pensamiento arábigo medieval. Ver, Truyol, A., *Historia de la filosofía...*, vol. 1º, cit., supra nota 262, pp. 302-304. También ocasionalmente en Platón, señaladamente en *La República*, donde el gobernante, aun “no sabiendo exactamente lo que dice”, ni quizá teniendo una noción exacta de lo que hace, tiene repetidamente éxitos extraordinarios en lo uno y en lo otro, como actuando bajo la inspiración de los dioses (cfr., Hall, R. W., *Plato*, Londres, 1981, p. 35). *Menon* concluye (99c-d) con un canto a la virtud en general y a la virtud política en general: “también de los políticos... afirmaremos que son divinos... recibiendo el soplo de la divinidad y poseídos por ella” (trad. A. Ruiz de Elvira, Madrid, 1958; para la interpretación del pasaje, el propio Ruiz de Elvira, “Introducción”, pp. xxvi-xxvii); sólo el

recurrente, incluso generalizado al gobernante y su condición: "llevarían mejor camino los negocios humanos si ... pudiésemos tener por jefe un hombre algo más que mortal, un héroe"; "... colocado ... en la cumbre de todas las cosas, para que aparezca como una especie de deidad ... bajado del cielo, superior a la naturaleza de los demás mortales".<sup>289</sup>

Para Rousseau, en concreto, constituyó un grave problema técnico la conciliación del fundador o "legislador" carismático, el hombre extraordinario y de aparición milagrosa que propone las leyes primeras —el legislador fundante, "alabadísimo, sapientísimo, divinísimo, religiosísimo y sobrehumano" del que había hablado Campanella—<sup>290</sup> con la voluntad general, inalienable y por tanto intransmisible por esencia, al tiempo que ente único capaz de obligar a los individuos según los términos del contrato social.<sup>291</sup>

Pero en Hegel hay probablemente más: aun trascendido el héroe en la consolidación de sus actos fundacionales, todavía lo continúa demandando la cura de los intereses generales y el mantenimiento mismo del Estado como su ámbito propio de realización, que es una exigencia permanente —negada por anacrónica la confusión "bella y feliz" del hombre y ciudadano—, si se quiere evitar el perecimiento del Estado mismo desgarrado por las voluntades particulares, y con ello la desaparición de la posibilidad de libertad verdadera y la perturbación de la conciencia vil incapaz de trascender la alienación primera; de otra forma, en un resumen de su pensamiento —en alguna medida partícipe del "horror perplejo", tras el entusiasmo inicial, de los intelectuales alemanes ante el vértigo de los acontecimientos en Francia—<sup>292</sup> se repetirían los fenómenos de la revolución francesa, en cuya "demencia libertaria"<sup>293</sup> "la dominación de la voluntad

"especial favor divino" permite el recto ejercicio del poder político en las *Cartas* (Carta vii, 326, Madrid, ed. M. Toranzo, 1954, p. 63).

<sup>289</sup> Mariana, P. J., *De rege et regis institutione*, Madrid, libro I, cap. II, y libro II, cap. III (trad. y ed. L. Sánchez Agesta), 1981, pp. 32 y 154.

<sup>290</sup> *Aforismos políticos*, 50 (trad. M. Hurtado Bautista), Madrid, 1956, p. 46.

<sup>291</sup> En último término, el "legislador" de Rousseau enfrentado con "una empresa allende la fuerza humana" para cuya ejecución "carece de autoridad", ha de recurrir a "la intervención del cielo" invocando a Dios y siendo creído porque él mismo el legislador, "es el verdadero milagro" (*Contrat social*, 2<sup>o</sup>.VII, ed. cit., pp. 227-233). Cfr., Méthevis, P., "Contrat et volonté générale...", cit., supra nota 226, pp. 135 y 136.

<sup>292</sup> Taylor, C., *Hegel*, cit., supra nota 25, p. 3. En el mismo sentido, Singer, P., *Hegel*, Oxford Univ., 1983, p. 78.

<sup>293</sup> *La Constitución alemana*, cap. IX; ed. cit., supra nota 261, p. 122.

particular engendró la anarquía y el mantenimiento de la voluntad general exigió el terror”,<sup>294</sup> en la que “el fanatismo de la libertad... se tornó en algo espantoso”.<sup>295</sup>

Si se quiere referencia próxima a los hechos, directa e íntima a la vez, ante un episodio del terror —Carrier guillotinado— habla de que “ha dejado al descubierto toda la vileza de los robiesperistas”.<sup>296</sup> Y así Hegel no habría tenido dificultad especial para explicar —quizá con el añadido del nacionalismo exacerbado— “las orgías de inhumanidad grotesca” que el mundo contempló y sigue contemplando; “los horrores y pesadillas de la historia, las furias de la destrucción y de la crueldad enigmáticas para autor y víctima”.<sup>297</sup> Si en algo ha fallado su análisis lúcido sobre el terror, no ha sido en el diagnóstico de sus causas, sino en el poder tremendo de actuación de éstas.

Que “el gran hombre es todavía héroe de los tiempos modernos”,<sup>298</sup> puede seguir afirmándose, porque su tarea como tal no concluye con la instauración del Estado; tiene que seguir alumbrando nuevos rumbos, además de impedir el retroceso a la violencia preestatal; su energía es imprescindible: “poco puede la bondad contra el señorío de la

<sup>294</sup> Hegel, *Introduction a las Lecciones sobre filosofía de la historia*, en *Extraits*, de J. D'Hondt, *Hegel, cit., supra* nota 47, pp. 111 y 112. En la *Filosofía del derecho*, que “el experimento” revolucionario concluyera “en un máximo de miedo y terror”, se imputa a la voluntad de recrear el Estado sobre “bases presentadas como puramente racionales” (§ 258). Ver también, *Fenomenología*, C.AA.B.b.3; ed. cit., pp. 221-224, y *La Constitución alemana*, cap. IX, ed. cit. *supra* nota 261, p. 123 (“el delito más grave, incluso el único contra un Estado, consiste en provocar la anarquía”). Una reflexión sobre este tema hegeliano en Cassirer, E., *The Myth of the State*, cit., pp. 322 y ss. En general, sobre la actividad ambivalente de Hegel ante la revolución, Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution*, Francfort, 1965; Habermas, J., *Nachwort* a la ed. Francfort, 1966 de una selección de *Politischen Schriften* de Hegel, y Pedrajes, R., “Hegel y la revolución francesa”, en *En torno a Hegel*, cit., *supra* nota 62. Sobre su antijacobismo, Chatelet, F., *Hegel según Hegel* (trad. española de Hegel, Paris, 1968, de J. Escoda), Barcelona, 1972, pp. 48 y ss.; también, Wildt, A., “Hegels Kritik des Jakobinismus”, en Negt, O., *Aktualität...*, cit., *supra* nota 30.

Sobre la forma como la animadversión de Hegel contra la anarquía puede enlazar con las espeluznantes diatribas de Lutero durante la revuelta de los campesinos, contra éstos, ver, Marcuse, H., “A Study on Authority”, en *Studies in Critical Philosophy*, Boston, 1972 (la versión primera de este trabajo de Marcuse, *Studie Autorität und Familie* es de 1936).

<sup>295</sup> *Lecciones*, 3ª parte, sec. 3ª, B, ed. cit., vol. III, p. 419.

<sup>296</sup> *Carta a Schelling*, 24 de diciembre de 1794 (en *Escritos de juventud*, cit., *supra* nota 114).

<sup>297</sup> Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, cit., *supra* nota 66, pp. 138 y 139.

<sup>298</sup> Weil, E., *Hegel et l'Etat*, Paris, 1970, p. 108; en general sobre el tema, pp. 104-110.

naturaleza",<sup>299</sup> incluido el que ésta ejerce sobre el hombre que abandona su integración en el Estado.

Independientemente de que Hegel creyera, según se ha dicho, que la sociabilidad, de forma muy próxima a la aristotélica, formaba parte o era constitutiva de la naturaleza humana, cuando menos una vez elevada ésta al plano de la individualidad consciente en la alienación primera, desde el estado prepersonal y antihumano —brutal, salvaje, animal— de indiferenciación con el medio, y que en ello, en cuanto exigencia natural, estribara la forzosidad de la alienación segunda (la proximidad o lejanía respecto de Rousseau vendría entonces determinada no tanto por el pacto social, una hipótesis a fin de cuentas, como del carácter necesario o voluntario que se asigne a éste, y de la situación desde la que se pacta), hay que tener además, diríamos, según Hegel, una voluntad a la que la conciencia de las realidades y las exigencias de la convivencia haya hecho superar una noción meramente abstracta de la libertad en virtud de la cual adopte decisiones que tan sólo gratifiquen el interés personal o que correspondan con la voluntad "espontánea" del hombre; esta última especialmente debe ser superada en cuanto implica un retroceso y un sometimiento del hombre a la naturaleza que la alienación primera se ha encargado de superar. Porque si son voluntades aisladas de estos últimos tipos las que pretenden imponerse —o sus conjunciones egoístas en los contratos de la sociedad civil—, nos hallamos ante "el fanatismo destructor del orden político... y la aniquilación de cualquier intento de nueva organización".<sup>300</sup>

A los funcionarios públicos se atribuye, por Hegel, como "clase universal", esto es, no vertida hacia, ni dominada por, los intereses individuales, justamente la tarea de velar por los intereses generales de la comunidad,<sup>301</sup> recalcando, por cierto, respecto de los mismos, que deben ser designados en virtud de "datos objetivos... conocimientos y pruebas de competencia";<sup>302</sup> probablemente Hegel hubie-

<sup>299</sup> *Filosofía del derecho*, § 93.

<sup>300</sup> *Idem*, § 5.

<sup>301</sup> *Idem*, § 205.

<sup>302</sup> *Idem*, § 291; las cursivas en el original. Sobre la burocracia en Hegel, Avineri, S., *Hegel's Theory...*, pp. 158-161; entiéndase hecha la referencia con reparos a la afirmación, por excesiva, de que "tenemos aquí [en Hegel] un modelo de burocracia casi idéntico al tipo ideal de Weber" (p. 160; mías las cursivas), otras cosas aparte porque el tipo burocrático de dominación está mucho más elaborado en éste, y se extiende a lo que Hegel llamaba "sociedad civil", extremo que tiende a ser olvidado cuando se hacen estas comparaciones con Max Weber

re suscrito las afirmaciones que con tanta energía y convicción sentará Max Weber un siglo más tarde: sin el funcionario, según el modelo de incoación hegeliana, "se cernería sobre nosotros el riesgo de una terrible corrupción y una incompetencia generalizada, e incluso se verían amenazadas las realizaciones técnicas del aparato estatal".<sup>303</sup> Especialmente en la vida universitaria, en el mundo de la enseñanza académica de alto nivel, cuyo modelo, si hemos de aceptar alguna interpretación ("es claro del todo que la concepción de Hegel de la clase universal se fundó en el modelo académico"),<sup>304</sup> es el que le sirve de inspiración en este punto, es donde los riesgos son más notorios y los principios por ello deben ser más enérgicamente defendidos; de ellos depende la formación intelectual alta que, si no garantiza, sí permite al menos que los funcionarios así formados "se contemplan a sí propios como mediadores entre los deseos [anárquicos para Hegel] de todos y la tentación de uso arbitrario del poder" por el soberano.

El terror jacobino, en fin, no fue para Hegel un episodio contingente, sino una consecuencia necesaria de una libertad sin contenido configurador concreto, de la libertad de "un ego cuya reflexión sobre sí mismo envuelve la disolución de toda restricción"<sup>305</sup> y que "sólo en la destrucción ... posee el sentido de sí mismo como existente"; quizá aquel yo "imagina creer algo positivo como la igualdad universal ... pero de hecho ... como esto sólo puede surgir de la aniquilación de la particularidad ... llevarla a efecto sólo puede ser la furia de la destrucción".<sup>306</sup> Al quedarse en realidad en sí mismo y remitir a sus sentimientos, "desaparece la diferencia entre el bien y el mal; pues el mal con todos sus matices y modificaciones se encuentra en el sentimiento de la misma manera que el bien"; "ya no hay nada objetivamente común que una a los individuos, y en la diferencia arbitraria de su sentimiento se enfrentan entre sí, llevados por el odio y el des-

(así también por Plant, R., *Hegel, cit., supra* nota 7, pp. 174 y 175). Por lo demás, probablemente tanto Hegel como Marx escriben bajo la impresión de la poderosa burocracia prusiana, capaz no sólo de administrar y ejecutar, sino de tomar "iniciativas legislativas". Winch, D., "The Emergence of Economics...", *cit., supra* nota 108, p. 527.)

<sup>303</sup> *El político...* (trad. *cit., supra* nota 235, p. 102).

<sup>304</sup> Kelly, G. A., *Hegel's Retreat...* *cit., supra* nota 37, p. 215; de Kelly también (*loc. cit.*, p. 216) es la cita que sigue en el texto.

<sup>305</sup> *Filosofía del derecho*, § 5.

<sup>306</sup> *Idem*, add. § 5. El § 5 y su adición, dentro de su elevada abstracción, son esenciales en este contexto.

precio".<sup>307</sup> La razón objetiva queda eclipsada y con la referencia a una "razón subjetiva", por esencia instrumental y sin reglas, se desemboca en la *barbarie*, se diría casi dos siglos después;<sup>308</sup> como dos milenios antes se había dicho que dejar al juicio de cada uno el valor de la música, llevaba a cada uno "a la convicción de que era una autoridad en todo, y a una falta de respeto [por consiguiente] general a la ley. El complejo libertinaje [es lo que] sigue".<sup>309</sup>

Es cierto que una racionalidad y eticidad colectiva intrínsecas, y no su anclaje en la tradición o en la historia, es lo que debe justificar tanto la regla jurídica como la institución política;<sup>310</sup> pero tradición e historia, lo anterior no obstante, retienen su importancia en cuanto integrantes del "espíritu del pueblo",<sup>311</sup> porque racionalidad no equivale aquí —ni virtualmente nunca en Hegel— a razón abstracta ni, menos aún, a persecución de ideales abstractos que ya no se estrellen "contra la roca de la realidad", sino que, al concentrar aliados individualismo y particularismo, erigen a déspotas "que busquen la abolición de su degradación en la degradación y opresión que imponen a otros".<sup>312</sup> La defensa misma de las entidades intermedias por Hegel se explica en alguna medida por cuanto se les asigna el papel de mediadoras entre individuo y Estado, en el que aquél se educa y adquiere el talante que le permite su integración en éste, reforzando así "la

<sup>307</sup> *El concepto de religión, cit., supra* nota 38, cap. I, sec. 1<sup>a</sup>, II, 3, y sec 2<sup>a</sup>, II.3 (trad. A. Guinzo), Mejico, 1981, pp. 156, 157 y 182. Las expresiones de Hegel son aquí extremadamente enérgicas: "el asesino siente que él debe obrar así; toda vileza es susceptible de ser expresada por el sentimiento"; "por eso la frivolidad, la autocomplacencia que quiere gozar continuamente de sí misma remite gustosamente al sentimiento."

<sup>308</sup> Horkheimer, M., "Eclipse of Reason", en Tar, Z., *The Frankfurt School, cit., supra* nota 232, pp. 84-87.

<sup>309</sup> Platón, *Leyes*, 701a; como esta referencia de Hall, R. W. *Plato, cit., supra* nota 288, p. 30; ver también, con más extensión, pp. 113-115.

<sup>310</sup> *Filosofía del derecho* § 3; *cfr.*, Suter, J. F., *Burke... , cit.*, p. 66; López Calera, N. M., *El riesgo... , cit. supra* nota 84, pp. 127 y 128, con referencias acerca de la antigüedad y persistencia de estas ideas en Hegel, y Heiman, G., "The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine", en Pelczynski, Z.A., *Hegel's... , cit., supra* nota 95, p. 114.

<sup>311</sup> El argumento de Hegel contra Rousseau es aquí uno habitual contra los "pactistas"; fue utilizado contra Hobbes ya por sus contemporáneos, señaladamente por la *Examination of the political part of Mr. Hobbs his Leviathan*, de G. Lawson, publicada en 1657 (ver, Bowle, *Hobbes and His Critics*, ed. Londres, 1969, pp. 86 y ss.).

<sup>312</sup> *Fenomenología del espíritu*, p. 397 de la ed. J. B. Bailie, Londres, 1955; como esta referencia de Heiman, G., "The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine", en Pelczynsky, Z. A., *Hegel's... , cit., supra* nota 95, p. 117; "quienes, humillando y oprimiendo, tratan de resarcirse de su propia humillación". (*Fenomenología*, C.A.A. (V).B.b.3; ed. *cit.*, p. 222).

confianza inmediata de los singulares hacia la totalidad de su pueblo" en que consiste "el carácter ético del espíritu real" del pueblo mismo;<sup>313</sup> 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 políticos<sup>314</sup> como en los más generales.<sup>315</sup> 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;<sup>316</sup> 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.<sup>317</sup>

#### 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",<sup>318</sup> una especie de sublimación

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

<sup>314</sup> *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände der Königreichs Württemberg* (*Werke*, cit., vol. 4, p. 485).

<sup>315</sup> *Filosofía del derecho*, § § 302 y 303.

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

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

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