

UNA NOTA SOBRE EL «ESPIRITU DEL PUEBLO»

Por MANUEL ALONSO OLEA

No existe dificultad mayor, supongo, para que, como un libro, un artículo tenga ediciones segunda y sucesivas revisadas y ampliadas: menos, si su tema es una reflexión sobre Hegel; es Hegel para Ortega el ejemplo del clásico que ha «calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales» (prólogo a la trad. de J. Gaos de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 4.^a ed., Madrid, 1974, pág. 16), perennemente actual por ello; aparte de que en este terreno, como en tantos otros, es la reflexión de Hegel la que nos sitúa en nuestra era y hace de cualquier estudio sobre la misma, «en buena parte... una inquisición de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados» (X. Zubiri, *Notas históricas, Hegel*, en «Naturaleza, historia, Dios», Madrid, 1955, pág. 138), con lo que el estudio ha de comenzar «hoy por ser una conversación con Hegel» (X. Zubiri, *Hegel y el problema metafísico*, en *loc. cit.*, pág. 209). Sirva esta aparatosa introducción para justificar la nueva publicación, revisada y ampliada, de esta «Nota», cuya primera edición apareció en esta misma REVISTA, año 1978, núm. 2, págs. 141-152, incorporándose después a mi libro *De la servidumbre al contrato de trabajo*, Madrid, 1979, págs. 56-67.

* * *

El estudio, por somero que sea, de las ideas envueltas en la expresión *Volkgeist* pasa necesariamente por Hegel, en cuyas filosofías de la historia y del derecho —sobre todo en sus primeras formulaciones, al tratar de fijar su propia concepción de un Derecho natural «orgánico» frente al igualitario y universal de la Ilustración, depurado por Kant— es tema esencial, con el que Hegel se enfrenta tomándolo como común de la cultura de su época,

bien elaborando sobre, bien distanciándose de, influido en todo caso entre otros por, Kant, Rousseau y Herder, éste quizá el primero en reaccionar violentamente contra la pretensión ahistórica de la Ilustración de olvidar lo que ella concebía como el pasado «tenebroso» (cfr. H. G. Gadamer, *Nachwort* a la ed. Francfort, 1967, de *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774; «el primer manifiesto de la escuela histórica», según Gadamer, pág. 146), o lo que llamaban, los ilustrados, «la grosería de los siglos bárbaros» (P. de Olavide, *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla* [1768], ed. F. Aguilar Pinal, Barcelona, 1969, pág. 159).

E influido en estos temas, desde luego, por Montesquieu, influencia que ha sido abundantemente estudiada (por ejemplo, últimamente, la que se trasluce en *La Constitución alemana*, en la *Introducción* a la traducción española de ésta, de D. Negro Pavón, Madrid, 1972). Al *Espíritu de las leyes* se refiere Hegel entusiásticamente en su ensayo sobre el Derecho natural, titulándolo de «obra imperecedera de contemplación de la individualidad y carácter de los pueblos» (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten der Naturrechts...*, en *Jenaer Schriften*, vol. 2.º de los *Werke*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, IV, pág. 524; traducción española de D. Negro Pavón, *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, Madrid, 1979), y mucho más tarde, en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, refiriéndose a él como «hermoso libro», que contempla los pueblos desde un punto de vista grandioso (3.ª parte, sec. 2.ª, cap. 2.º, C.3.b; trad. W. Roces, México, 1955, vol. III, pág. 398).

La misma expresión alemana *Volksgeist*, «entonces [circa 1800] de uso corriente, y empleada muchas veces con el significado de conciencia del pueblo» (J. Stern, *Introducción* a su ed. 1914 de *Thibaut y Savigny. La Codificación*, trad. J. Díaz García, Madrid, 1970, pág. xxvii; de Hegel dice Stern que la toma Savigny, *loc. cit.*, pág. xxxvi), probablemente procede de las traducciones de *L'esprit des Lois*, en donde Montesquieu habla de *l'esprit général d'une nation* y de *l'esprit de la nation* (xix, 5; *Oeuvres*, París, 1964, págs. 641-642; así lo creyó Messineo; cfr. T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford Univ., 1969, págs. 374-375; también J. Stern, *Introducción...*, *cit.*, pág. xxxvi, y J. B. Suter, *Burke, Hegel and the French Revolution*, en Z. A. Pelzynski ed., *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge Univ., 1971, pág. 60). También sobre Rousseau influyó Montesquieu en este punto (J. Pariente, *El racionalismo aplicado*, en C. Levi-Strauss y otros, *Presencia de Rousseau*, trad., Buenos Aires, 1972, especialmente págs. 178 y 185). En efecto, Rousseau, dos veces al menos en *De l'économie politique* (aportación suya al vol. V de la *Enciclopedia*; uso la ed. *Oeuvres complètes de...*, París, 1830, t. I, págs. 415 y 436), habla del *espíritu de la*

ley, y la primera de ellas como la del adaptado «a todo lo que exigen los lugares, el clima, el suelo, las costumbres... y [a] todas las relaciones propias del pueblo» para el que se dictan.

Por lo demás, *l'esprit des lois* era de antiguo expresión corriente en la literatura jurídica francesa; a finales del siglo XVII, en el *Tratado de las leyes* que sirve de introducción a *Les lois civiles* aparece como rúbrica del cap. XI, y dentro de éstas como resumen del contenido del art. I, sec. II, tít. I, libro I; «todas las reglas —dice Domat en este último pasaje— sean naturales o arbitrarias [positivas] ... han de aplicarse discerniendo lo que manda su espíritu, que en las naturales es la equidad y en las arbitrarias la intención del legislador». En este discernimiento de *l'esprit des lois*, que «a cada uno da la justicia universal...», principalmente consiste la ciencia del derecho» (ed. cit., t. 1.º, págs. xiv y 6). A mediados del siglo XVIII, el libro utópico de Morelly *Código de la naturaleza*, publicado en 1755, continúa su titulación *...ou le véritable esprit de ses lois*.

Volksgeist, no ya como idea, sino incluso como expresión, aparece en Hegel desde sus primeros escritos (I. Muñoz Triguero, «El concepto de "espíritu" en los escritos juveniles de Hegel», en *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, 1974, págs. 219-220; muy insistentemente, A. Plebe, *Hegel*, trad. J. A. Méndez Borra, Madrid, 1976, págs. 10, 15-16, 18, 74, 152-153), lo que también se ha atribuido a la influencia de Montesquieu (véase el excesivo G. Planty-Bonjour, «L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le Volksgeist hégélien», en J. D'Hondt, *Hegel et le siècle des Lumières*, París, 1974). En Montesquieu, a su vez, resuenan los ecos lejanos de *le naturel des peuples* de que hablara Bodino en el mismo sentido de pueblo o nación «como entidad histórica con su naturaleza propia» (A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, Madrid, 1975, págs. 104-105, 225). Cualesquiera que fueran las influencias concretas es, en efecto lo cierto, insisto, que en los primeros escritos de Hegel —situados entre 1793 y 1794 y conocidos precisamente como «fragmentos sobre *Volksreligion*» («Fragmente über...», en *Frühe Schriften*, vol. 1.º de los *Werke* citados)— se habla de esta religión popular y comunitaria, opuesta a la «privada», estrechamente ligada y reflejo del *Geist des Volkes* (págs. 27 y sigs.) y son demostrativos de que «desde un principio comprende Hegel la religión... en conexión con la vida de las naciones», como apreciara Dilthey (*Hegel y el idealismo*, en *Obras de...*, vol. V, trad. E. Imaz, Méjico, 1978, pág. 13).

A la religión «popular» apelaría de nuevo Hegel, apenas dos años después, hacia 1796, en las adiciones a *La positividad de la religión cristiana* (*Frühe Schriften*, en *Werke*, vol. I, págs. 197-202; adición incluida en la

trad. de S. Szanskay y J. M. Ripalda, *Escritos de juventud*, Méjico, 1978, págs. 143-148, colocada bajo la rúbrica muy apropiada *La fantasía religiosa de los pueblos*), lamentando su falta para suscitar «la sensibilidad y la fantasía del pueblo» (págs. 198-199 y 145). Porque, en efecto, Hegel, aun reconociendo a la religión «privada» su valor formativo de la conciencia moral individual, quiere una religión «que impregne todo el medio humano, político y artístico... [que se identifique] ... con el *Volksgeist*» (M. Regnier, *Hegel*, en Y. Belaval, *La filosofía alemana de Leibnitz a Hegel*, vol. VII de *Historia de la Filosofía*, trad., Madrid, 1978, págs. 245-246).

Cuatro años más tarde, en 1800, con la misma energía que Herder, se refería Hegel a cómo la noción ilustrada de «los siglos oscuros» implica «un profundo desdén de los hombres y una notoria superstición» que impide su comprensión (*La positividad... Nuevo comienzo*, en *loc. cit.*, página 425; *Die Positivität... Neufassung des Anfangs*, en *loc. cit.*, pág. 222); «la máscara de la Ilustración... apropiada... por la ignorancia, la superstición y el fanatismo», volviendo así contra el ilustrado las mismas armas de que éste usaba, de las que había hablado Schelling (*carta a Hegel*, 21 julio 1975; *Escritos de juventud*, pág. 63); expresiones estas de Hegel no disonantes de las furibundas de que poco tiempo después usará Fichte: «... la edad de la indiferencia absoluta hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna; el estado de la acabada pecaminosidad»; «... una edad... [que]... impulsada por su odio contra lo antiguo, edificará constituciones políticas sobre abstracciones llenas de aire y vacías de contenido... y gobernará con frases retumbantes... a unas generaciones degeneradas»; con una moralidad que «reconocerá por única virtud el fomentar el propio provecho... y por único vicio errar contra el propio interés»; «una mezquina altanería y vanidad... un regodearse en la propia cazarería... mirando altaneramente... regocijándose de sí misma... como siglo de las luces o de la Ilustración» (*Los caracteres de la Edad Contemporánea*, lecs. 2.^a y 3.^a; trad. J. Gaos, Madrid, 1976, págs. 33, 41 y 49; para el original alemán de *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, el vol. VII de *Fichtes Werke*, ed. I. M. Fichte, Berlín, 1845-46, reprod. Berlín, 1971, págs. 18, 30 y 40), un buen ejemplo del «Fichte frenético emergido del seno de Kant», del que hablaba Ortega, *Kant, Hegel, Dilthey*, 4.^a ed., Madrid, 1972, pág. 48).

El mismo ataque de Hegel contra la religión privada es en el fondo un ataque «contra el individualismo y el cosmopolitismo de la *Aufklärung*» (Regnier, *loc. cit.*, pág. 245), como su defensa de la religiosidad popular reacciona contra la tendencia dominante de la Ilustración de ver en la religión «la herencia de tiempos pasados y oscuros» (comentando a Deschamps —para quien también la crítica ilustrada de la religión era «superficial y

limitada»— A. Soboul, *Aufklärung, Gesellschaftskritik und Utopie in Frankreich des 18. Jahrhunderts*, en J. Droz, «Geschichte de Sozialismus», Francfort, 1974, vol. I, págs. 201-202; el original de esta historia es francés, París, 1972). Aunque me parece excesivo decir que la «ofensiva contra el intelectualismo de la *Aufklärung*, [contra] la cultura racionalizada del siglo XVIII» es el carácter más permanente de la obra de Hegel (J. L. Spénlé, *La pensée allemande de Luther a Nietzsche*, París, 1967, pág. 54; citado por D. Negro Pavón, nota I a III de *Sobre la manera...*, cit., pág. 160), es evidente su antipatía hacia la Ilustración y hacia el «subjetivismo abstracto» que manifestaba, escéptico y crítico, individualista alejado o emancipado de su conexión con la comunidad (A. von Martin, *Macht als Problem. Hegel und seine politische Wirkung*, Maguncia, 1976, pág. 17) y por consiguiente de la capacidad de ésta de trascender problemas insolubles de concurrencia entre voluntades personales individualizadas. Como es evidente que esta antipatía se nutre, como agudamente percibió Ortega, de «la ambición [de Hegel] de justificar cada época, cada etapa humana, evitando la indiscreción del vulgar progresismo, que considera todo lo pasado como esencial barbarie», característica para Hegel de los ilustrados, porque, en efecto, «así pensaban en los siglos XVII y XVIII... por ser [para ellos] la historia, es decir, lo que ha pasado antes del advenimiento de la *raison*, una pura irracionalidad» (*Hegel y América*, 1928, «Obras completas», ed. Madrid, 1946, t. II, pág. 559).

La antipatía de Hegel llega al sarcasmo al referirse a la «ilustracioncita (*Aukläreerei*) berlinesa» que se pretendía introducir en Baviera, o al «jarabe ilustrante (*aufklärender Sirup*) denominado berlinismo», ingrediente de la mezcla en la «jarra» de W. T. Krug (*Esencia de la filosofía y otros escritos*, trad. D. Negro Pavón, Madrid, 1980, págs. 42 y 141; para el original alemán de *Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie* y de *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt and den Werken des Herrn Krug*, de donde, respectivamente, proceden las citas, el vol II, de los *Werke* citados, págs. 276 y 202). Bien podemos poner fin a las invectivas hegelianas con este pasaje rotundo —escrito en Jena, en 1802— de *Sobre la esencia de la filosofía en general, con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía*: «Ya desde el comienzo expresó la Ilustración en sí y por sí la vulgaridad del entendimiento y su frívola elevación por encima de la razón» (trad. Negro Pavón, *loc. cit.*, pág. 21; *Werke*, vol. II, pág. 183).

Pasando a otro punto, Hegel nunca vio, como la escuela histórica, en el «espíritu del pueblo» una especie de *germen* originario, de desarrollo natural o necesario, expresión e idea ambas caras a Herder («un *Volksgeist*

[el de la escuela histórica] orgánico, creciendo casi vegetativamente», en Von Martin, *Macht als Problem*, cit., pág. 46), aunque sí un principio implícito y que opera bajo la forma de una oscura tendencia, para explicitarse más tarde y tender a hacerse objetivo, producto de múltiples factores, básicamente espirituales, no geográficos, menos aún climatológicos, tan influyentes en Montesquieu (*Esprit des Lois*, libros XIV y XV; cfr. O. Kahn-Freund, *On Uses and Misuses of Comparative Law*, en «Selected Writings», Londres, 1978, págs. 300-301), aunque ciertamente no fueran para Montesquieu ni el clima ni, en general, el medio ambiente geográficos factores únicos, pero sí dominantes, se insiste. Como influyentes fueron también para Vico (*Scienza Nuova*, II.III y V.III, ed. Milán, 1862; reimpresión de la 3.^a ed., póstuma, 1744, págs. 149 y 372).

Es esta multiplicidad de elementos la que autoriza a sostener que la influencia que sobre Hegel ejerció Montesquieu en este punto «aunque bastante profunda es... exclusivamente metodológica» (G. Lukács, *El joven Hegel*, III.4, vol. XIV de *Obras*, trad. Barcelona, 1970, pág. 368), y la que sirve para explicar las discrepancias de Hegel respecto, o en lo que consiste, además de dinamizar históricamente su tipología, su «modernización» de Montesquieu (Negro Pavón, *Introducción...*, cit., pág. xiv) y la nueva suma por él hecha al resultado de la «operación de resta» (*moeurs-raison=Volksgeist*) perpetrada por la escuela histórica, de que hablaba Ortega («Dilthey y la idea de la vida», en *Kant, Hegel, Dilthey*, cit., pág. 154), aunque la adición sea de naturaleza completamente distinta a la razón «racionalista», valga la redundancia, de la Ilustración, lo que en cuanto al énfasis relativo, no le apartó en exceso de Montesquieu, si se hace abstracción de la señalada insistencia de éste sobre la climatología —de la que por cierto se afirma hoy con modestia por un especialista que su impacto histórico es marginal: por ello, «el objeto de la historia climática no es explicar la historia humana» (E. Le Roy Ladurie, *Le climat: l'histoire de la pluie et du beau temps*, en J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l'histoire*, París, 1974, vol. III, página 5)— porque, en efecto, para Hegel, «el problema... no es tanto el del espacio geográfico como el del espacio histórico» (D. Negro Pavón, *Sobre las maneras...*, cit., pág. 177, nota 9). Y si se repara en que, desde luego, el *Geist* hegeliano se aparta de esa especie de «panteísmo dinámico», fruto de la aproximación de naturaleza (geografía incluida en ésta) e historia, en que consistió para Herder y, desde luego, para Montesquieu (cfr. H. G. Gadamer, *Nachwort...*, cit., pág. 165); lo que es perfectamente compatible con que Hegel alabe en este último, como en efecto lo hace, que «no deduzca las instituciones y las normas de la llamada razón» (*Über die wissenschaftlichen...*, cit., pág. 524). Quizá pudiera resumirse en este punto diciendo que

si bien el *Volksgeist* hegeliano tiene «un parecido funcional obvio» con el *esprit* de Montesquieu es «más teleológico y menos positivista» que éste (G. A. Kelly, *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*, Princeton Univ., 1978, págs. 15 y 81).

De ahí, en suma, que para Hegel, desde en las anotaciones casi infantiles de su diario sobre lo que debe ser una «historia pragmática» («una historia que nos haga sagaces», esto es, que «enseñe al mundo cómo podrá procurar su provecho mejor o, al menos, tan bien como los antecesores», en la conocida formulación de Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. G. Morente, Buenos Aires, 1946, pág. 65. y que para ello cuente con un método que nos muestre «la conexión de los fenómenos en una situación dada y las razones de los cambios que acontecen», esencial a la historia pragmática para Hegel según Dilthey, *Hegel y el idealismo*, cit., pág. 178) y de cómo para serlo debe reflejar «el carácter» de la nación (en P. Heintel, *Hegel, Der letzte universelle Philosoph*, Gotinga, 1970, pág. 28; los textos se sitúan en 1785, cuando Hegel tenía quince años; bastante más antiguos, incluso, que los ya aludidos sobre *Volksreligion*), hasta en los pasajes de madurez de las *Lecciones* de Berlín, el espíritu del pueblo sea «una comunidad espiritual», una «simbiosis» del Estado y de los individuos, algo que «constituye su propiedad, por la que a la vez son poseídos», «la conciencia que el pueblo posee de su verdad y de su ser»: su religión, «sus leyes, su ética, el estado de su ciencia y de su arte..., sus destinos», que tanto son ingredientes del *Volksgeist* como manifestaciones de éste; también «las capacidades técnicas y la industria por la que satisface sus necesidades» (*La razón en la historia*, II.3; trad. de C. A. Gómez, Barcelona, 1972; introducción de A. Truyol, de la primera parte de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. Hoffmeister, 1955, págs. 146 y 154-156); su filosofía misma «que se manifiesta en un pueblo... [con]... la misma determinabilidad que informa todos los aspectos del espíritu del pueblo... de este rico espíritu de un pueblo —insiste Hegel arrebatadamente— [que] es una catedral con sus bóvedas, sus naves, sus columnatas, sus pórticos» (*Lecciones sobre historia de la filosofía*, introducción B.I.c; trad. de W. Roces, Méjico, 1955, reimpresión, 1977, vol. I, página 55; la traducción es la ed. Michelet, 1833, reproducida en los volúmenes 18, 19 y 20 de los *Werke* citados).

Casi podría concluirse que para Hegel se fusiona en el *Volksgeist* todo lo que no es «natural», no olvidando que también para Hegel «cuando la religión, lo moral, lo jurídico aparecen como contenido en el pecho humano, esto se debe solamente a la cultura y a la educación que son las que

convierten en sentimientos naturales semejantes principios» (*Lecciones*, 3.^a parte, sección 2.^a, cap. II, ed. cit., vol. III, págs. 368-369).

Integran así el *Volksgeist* «los objetos culturales que [la sociedad] se da a sí misma y en medio de los cuales vive» (M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sense*, 5.^a ed., París, 1966, pág. 232); si es cierto que «la misma frase “el espíritu de un pueblo” sugiere algo natural», lo es en el preciso sentido de que es algo que está más allá de las «convenciones de conducta explícitas» (R. Norman, *Hegel's Phenomenology*, Sussex Univ., 1976, pág. 83), y que engloba un conjunto de ingredientes mucho más complejo en cualquier caso que el ofrecido por Montesquieu, y sin la insistencia especial tan característica tanto de Herder (cfr. Taylor, *Hegel*, Cambridge Univ., 1975, págs. 19-20) como de Fichte (*Discursos a la nación alemana*; especialmente discursos 4.^o y 5.^o; en la traducción española de M. J. Varela y L. Acosta, págs. 121 y sigs.) sobre el lenguaje como «modo singular característico a través del cual un pueblo realiza la esencia humana» (Herder); «quienes hablan la misma lengua están unidos entre sí por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano», e independientemente de los accidentes geográficos (Fichte, *Discurso* 13.^o, ed. cit., págs. 301-302), aunque, por supuesto, para Fichte el idioma sea factor esencial en el contexto de los *Discursos*, puesto que «Alemania... dividida en varios Estados separados, se ha conservado como un todo común casi exclusivamente por medio del instrumento del escritor: la lengua y la lengua escrita» (*Discurso* 12.^o, pág. 293). Lo que no quiere decir que en Hegel dejen aparecer referencias episódicas de la «lengua propia» y su importancia (así, en *Lecciones*, 2.^a parte, sec. 3.^a, B y 3.^a parte, sec. 2.^a, cap. 1.^o, C.2; ed. cit., vol. III, págs. 166 y 361).

En alguna ocasión Hegel engloba «las costumbres, las necesidades y las opiniones... [como]... formas por las cuales el entendimiento y los sentimientos [constituyen] el vínculo de unión de un pueblo [soporte] de las instituciones, las constituciones, las leyes» (*Que los magistrados son elegidos por los ciudadanos*, escrito en 1798; *Frühe Schriften*, cit., pág. 269; *Escritos de juventud*, cit., pág. 248), algo próximo a lo que con elaboración menor calificaría después Stammler de «experiencia psíquica colectiva... alma del pueblo», versión del *Volksgeist*, de la que usaría para subrayar el valor normativo de la costumbre, hipertrofiándolo al extenderlo a las meras regularidades de la conducta humana, con independencia de su carácter imperativo, punto sobre el que fue criticado ásperamente por Max Weber (*Economía y sociedad*, 2.^oI, § 2.2.^o; trad. México, 1964, t. I, págs. 263-264, páginas en las que Weber resume su recensión de 1907 de *Wirtschaft und Recht*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*), pese a que la

asociación de ideas que liga a la costumbre con el «espíritu del pueblo», es muy difícilmente compatible; la serie, por ejemplo, *Rechtsgefühl - Rechtsbewusstsein - Volksseele - Volksgeist* sustentando el Derecho acostumbrado, y éste, por tanto, como prístina manifestación de la voluntad comunitaria, se le aparecen con toda naturalidad a Tönnies (*Einführung in die Soziologie*, libro 4.º, cap. III, § 49, ed. Heberle, Stuttgart, 1965, págs. 209-210).

En el tender el *Volksgeist* a «devenir objetivo» reside la posibilidad de la codificación —en sentido estricto, no la mera recopilación— de su derecho, de forma que para Hegel «uno de los mayores insultos que pueden proferirse a un pueblo civilizado o a sus juristas» es negar su capacidad para realizarla (*Filosofía del Derecho*, § 211); lo que hace que Hegel, como bastantes de sus contemporáneos (cfr. F. de Castro y Bravo, *Derecho civil de España*, t. I, 2.ª ed., Madrid, 1949, págs. 184-185), encuentre casi incomprendible —y en el caso de Hegel le dé una oportunidad más, que no desperdicia, para atacar a su sostenedor— la tenaz oposición a la misma de Savigny (frente a Thibaut; esta fue una de las grandes polémicas del historicismo alemán, como es sabido, que se generalizó tras sus dos famosos ensayos; sobre las discrepancias y las analogías «entre el pensamiento de la escuela histórica y el de Hegel», véase bajo esta rúbrica págs. 447-448 de L. Recaséns Siches, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, Méjico, 1970, que *rationae materiae* puede completarse con la lectura de H. Jaeger, *Savigny et Marx*, en «Archives de Philosophie du Droit», vol. 12, 1967), en cuanto que el código vendría a ser, para cada pueblo, una especie de condensación «de las condiciones especiales de su modo de ser» como después diría Ihering, atribuyendo a Montesquieu «el mérito inmortal de presentar el primero y de desenvolver» esta noción (*La lucha por el Derecho*, cap. III, en *Estudios Jurídicos*, trad. A. González Posada, ed., Buenos Aires, 1974, página 34), rechazando, por tanto, uno de los argumentos de Savigny, según el cual el derecho codificado tendería a apartarse del *Volksgeist* del que debería recibir su savia (cfr. C. Lasarte, *Autonomías y Derecho privado en la Constitución española*, Madrid, 1980, págs. 51-52), argumento, por cierto, que ya había anticipado y combatido Thibaut (citando a Montesquieu y a sus «cautas consideraciones») al rechazar la pretensión de acomodamiento del derecho «al espíritu peculiar del pueblo», como «pura confusión de las consecuencias habituales de un fenómeno con lo que puede y debe ser según la razón» (*Sobre la necesidad de un Derecho...*, en J. Stern, cit., pág. 35).

Por lo demás, con toda seguridad era precisamente el Código de Napoleón el modelo que tenía en mente Hegel, como Thibaut, al postular la codificación (P. Landau: «Hegels Begründung des Vertragsrechts», en M. Riedel, ed., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort, 1975, volu-

men II, pág. 189), pese a los ataques de éste al Código francés que llenan su *Sobre la necesidad de un Derecho civil general para Alemania*, como llenarían poco después, junto a los dirigidos contra los Códigos austriaco y prusiano, las páginas de Savigny *Sobre la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho* (los textos de ambos en J. Stern, *Thibaut y Savigny...*, cit.).

Con todo, hay una cierta incongruencia entre una concepción como la de Hegel del *Volkgeist*, creador de las peculiaridades de las relaciones de convivencia («el espíritu del pueblo, en una palabra, es la fuente del Derecho, de las convicciones jurídicas que se manifiestan en los individuos» como diría años después Puchta [cit. en J. A. Alejandre, pág. 27]) y su inmovilización de un determinado momento histórico, y más si aquélla está presidida, como la codificación napoleónica, y en general el movimiento codificador de la época lo estuvo, por las abstracciones del racionalismo ilustrado —que tanto molestaban a Hegel, como se vio—, por aquella «razón pura... única fuente de la ética y del derecho natural» de que hablara Jovellanos en 1795 (*Carta al doctor Prado sobre el método de estudiar el Derecho*; cit. por B. Clavero, *La idea de Código en la Ilustración jurídica*, 1979, pág. 58, importante estudio éste sobre el tema, junto con el más antiguo de E. Gómez Arboleya, *El racionalismo jurídico y los códigos europeos*, en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núms. 57-60-63, 1951, 1952).

Si bien se mira es la pretensión racionalista, «jactanciosa y completamente vacía», según la cual «los nuevos códigos deberían abstenerse de toda peculiaridad histórica y... ser igualmente utilizables por todos los pueblos y todos los tiempos», una de las raíces, la esencial quizá, en el fondo coincidiendo con Hegel, del ataque de Savigny a la codificación (la cita de *De la vocación de nuestro tiempo...*, cit., intr. y § 3; en el mismo sentido § 6; ed. cit., págs. 52, 61 y 81), en la temida negación por ésta, en su versión ilustrada, de la verdad patente de que «toda situación jurídica acorde con su época y toda legislación que represente a la misma es necesariamente histórica», frase por cierto de un crítico contemporáneo de Savigny (A. von Feuerbach, 1816; en el prólogo a N. Borst, *Über die Beweislast im Civilprozess*; en J. Stern, *Thibaut y Savigny...*, cit., pág. 220). Bien es verdad que Feuerbach añade en seguida que «aun nacido en todas partes *del espíritu del pueblo...* [el Derecho]... tan pronto como llega a cierta edad... revierte a los jurisconsultos y queda bajo el cuidado exclusivo de la ciencia, como un hijo adoptivo» (*loc. cit.*, pág. 218; mías las cursivas).

Todo lo anterior no obstante, me parece evidente que Hegel tendió a ver (tema del que me he ocupado en otro lugar: *Alienación. Historia de una palabra*, Madrid, 1974, cap. II, B) en lo histórico lo necesario, y a justificar

por su mera existencia su racionalidad íntima (subespecie o manifestación de la racionalidad de lo real... *was wirklich ist, das ist vernünftig*— del pasaje célebre de la introducción a la *Filosofía del Derecho*), sobre la que, entre otros, han discurrido J. Hyppolite: *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, ed. París, 1968, págs. 19 y sigs.; H. P. Adams, *Karl Marx in His Early Writings*, ed., Londres, 1965, págs. 59-60; del propio Hegel, *La razón en la historia*, II.I, ed. cit., pág. 88; también «Introducción a la Filosofía de la Historia», en *Hegel: extraits*, París, 1967, de J. D'Hondt; B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, París, 1969, págs. 35-36; sobre la codificación, *Filosofía del Derecho*, ads. 132, 134 y 136 a §§ 221, 214 y 216, y *Enciclopedia*, § 529; ed. cit., vol. III, pág. 229), siendo este tipo de justificación, por cierto, un rasgo de la escuela histórica que irritaba profundamente al Marx juvenil e ilustrado, en esto prehegeliano —su irritación es comparable, más bien es similar a la de Rousseau frente a Grocio— por lo que tenía, a su juicio, de positivismo velado en la «adoración de las reliquias históricas» (artículo en el *Rheinische Zeitung* de 9 de agosto de 1842, con ocasión del nombramiento de Savigny como ministro de Justicia, aunque no es éste sino Hugo el blanco de las iras de Marx; el texto del artículo en la ed. Stuttgart, 1962, de los *Frühe Schriften*, págs. 198 y sigs.; la cita de página 199; un pasaje del mismo tenor en la «Introducción» a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, publicada en 1844, en *Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart, 1971, págs. 209-210), lo que no impidió a Marx usar ampliamente de las técnicas de la Escuela, siendo la en su vida inédita *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* donde probablemente hace por primera vez uso de ellas (J. O'Malley, «Introducción» a su ed. de la *Crítica*, Cambridge Univ., 1970, págs. xx-xxi). Aunque con toda seguridad Marx no habría llegado, como algún autor moderno, al infantilismo de imputar a Savigny el propósito deliberado de «justificar la alienación feudal condenada por el Enciclopedismo» (M. Franklin: «On Hegel's Theory of Alienation and Its Historic Force», en Tulane Univ., *Studies in Philosophy*, vol. IX, 1968).

Con todo, no participó Hegel, aparte de que tampoco sentía admiración ni simpatía alguna por Hugo (su *Historia del Derecho romano* se pierde «en lo inesencial y en las apariencias», dice en *La razón en la historia*, ed. cit., página 36; el mismo tiempo de ataque que, más veladamente, pero también citándole, le había dirigido en el § 3 de *Filosofía del Derecho*, de donde probablemente arranca la mutua antipatía, que a su vez exteriorizó Hugo en su recensión de la *Filosofía*: su texto y el de la *Erklärung* subsiguiente de Hegel, ambos de 1821, en M. Riedel, ed., *Materialien...*, cit., vol. I, págs. 67-73; también en la edición monumental de las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*

1818-1831 de K. H. Ilting, vol. I, Stuttgart, 1973, págs. 378-386), no participó Hegel, digo, en general, del exceso de la escuela de hacer del Derecho «lo que cada comunidad exhala en su desarrollo histórico», lo cual, como bien se sigue diciendo, puede ser Sociología, pero «por sí sólo no goza de ninguna significación jurídica y, para dar cuenta de el[lo] el Derecho es inútil y hasta incomprensible» (J. Guasp: *Derecho*, Madrid, 1971, pág. 404), porque aunque el Derecho cree sus formas y figuras de los problemas de la realidad social cuya solución postula, esta «labor de alquimia» le es estrictamente necesaria para, tras ella, operar con las formas creadas; con las concesiones precisas a lo extremo y espectacular de la frase de Jaime Guasp, «el derecho, para salvar a la sociología, no tiene más remedio que matarla» (*La pretensión procesal*, II; ed. Madrid, 1981, pág. 42). Por ello mismo es un error burdo confundir el Derecho con las meras conexiones fácticas de la vida social, sin más (cfr. D. Negro Pavón, nota 1 a I de *Sobre las maneras...*, cit., pág. 138); del mismo modo que «el enfoque sociológico resultaría, por sí sólo, insuficiente para el análisis de los sistemas políticos» (S. Varela, *Partidos y Parlamento en la Segunda República*, Madrid, 1978, pág. 11). «La pura explicación histórica de las leyes... sobrepasará su destino y su verdad... si aquéllas..., verdaderas en el pasado, se usan para justificar el presente» (*Über die wissenschaftlichen...*, IV, *Werke*, vol. II, pág. 526; *Sobre la manera...* cit., págs. 110-111).

En lo que aquí importa, Hegel, en la Filosofía del Derecho, tras de convenir con Montesquieu en que «la legislación, ni en general ni en sus preceptos particulares, debe ser contemplada como algo aislado y abstracto..., sino en conexión con los demás factores que constituyen el carácter de una nación y de una era», añade que, sin embargo, no se debe incurrir en la exageración de «estirar la explicación histórica para convertirla en justificación absolutamente válida... [pues]... se pueden mostrar normas enteramente fundadas en, y completamente conformes con, las circunstancias, que son por completo erróneas e irracionales en su carácter esencial» (*Filosofía del Derecho*, § 3). Siguen a continuación dos ejemplos de Derecho romano que enseñan cómo Hegel tuvo el prejuicio antirromanista, o el favorable germanista, que tan profundamente caracterizaría a un sector o a la «segunda generación» de la escuela histórica (J. M. Rodríguez Paniagua, *Historia del pensamiento jurídico*, 4.^a ed., Fac. de Derecho, Univ. de Madrid, 1980, páginas 195-196; en págs. 189-192 de este mismo libro, un resumen de la polémica alemana sobre la codificación), y que tan profundamente la dividió en sus actitudes y en su dedicación, al descartar parte de ella la orientación romanista que caracterizara a Savigny precisamente (J. A. Alejandro García, *Derecho del constitucionalismo y de la Constitución*, vol. I, Univ. de

Sevilla, 1980, pág. 29; a su vez en este libro sobre la codificación, páginas 109 y sigs.).

Con alguna lejanía en el tiempo, no tanto en la orientación, la corriente germanista afloraría en Gierke, cuyos ataques contra el primer proyecto del BGB se inspiraron precisamente en el que veía como su romanismo excesivo, inspiración que preside su conocido *Deutsches Privatrech* y muy precisamente su ensayo *Die Wurzeln des Dientsvertrages* (en *Festschrift für Brunner*, Munich-Leipzig, 1914, págs. 37-68; de este ensayo de Gierke existe una traducción reciente, *Las raíces del contrato de servicios*, debida a G. Barreiro, con un amplio estudio crítico; Madrid, 1982), un esfuerzo épico por eliminar la *location operarum* romana del origen del contrato de trabajo sustituyéndola por el *Treudienstvertrag* germánico; prejuicio que Gierke supo trasladar, si menester tenía de él, a su traductor inglés F. W. Maitland, que habla del Romano como «el derecho de una gente insociable» («Introduction») a su traducción parcial del monumental *Das deutsche Genossenschaftrecht* de Geirke, con el título *Political Theories of the Middle Age*, ed. Boston, 1958, página xxviii; la 1.ª ed., de la traducción es de 1900; la obra de Gierke comenzó su publicación en 1865), olvidando en el desenfado de la expresión que «el énfasis de lo relacional frente a lo comunitario» impregna todas las estructuras jurídicas europeas (J. L. Villar Palasí, *La interpretación y los apotegmas jurídico-lógicos*, Madrid, 1975, pág. 49), dentro de las cuales las germánicas, las anglosajonas incluidas, se caracterizan, mucho más que por su supuesto «comunitarismo», por el modo como exasperan las relaciones de subordinación y obediencia de unos hombres respecto de otros, que son las que en el fondo caracterizaban el *Treudienstvertrag*, como corresponde a su origen en relaciones de vasallaje feudal, frente a la igualdad jurídica implícita de las partes en la concepción romana de las locaciones, las de servicios incluidas, como contratos de cambio.

Concluye Hegel diciendo a este respecto que la forma en que ha matizado la explicación histórica, y sus prevenciones sobre no «estirla», «son muy importantes y obvias y deben ser tenidas en cuenta» (*Filosofía del Derecho*, § 3; ed. cit., págs. 41-42), aunque en general «el derecho sólo surge porque es útil para las necesidades de los hombres» (ed. 131 a § 209; confróntese Guasp: «Derecho no es sino lo que los hombres tienen que hacer necesariamente por el hecho estricto de vivir en sociedad»; *Derecho*, cit., pág. 62), pasaje que, por cierto, se subraya por Marx y Engels en su interesante crítica a Stirner (*Ideología alemana*, III.2.5.A.1; trad. W. Roces, 4.ª ed., Barcelona, 1972, pág. 373). Adorno se refiere inoportunamente a estos pasajes para fundar su opinión extremosa, condicionada por lo demás ideológicamente, de que Hegel optó en la *Filosofía del Derecho* «por la

tradicional separación de lo histórico y lo sistemático» y, en general, mantuvo «la irreductibilidad conceptual del concepto histórico» («Skoteinos, o cómo habría de leerse» [a Hegel], en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. S. de Zabala, Madrid, 1969, págs. 162-163; en el mismo sentido, con más sobriedad, M. Riedel, «Einleitung» al vol. I de *Materialien...*, cit., pág. 25). Quizá pudiera afirmarse que, de un lado, Hegel pensó que la razón preside no sólo el decurso de los acaecimientos históricos —cosa para él indudable, pues, su providencialismo aparte, lo contrario equivaldría a privar de racionalidad a lo real—, sino cuando menos parcialmente su pervivencia misma como tradición objetivada (cfr. M. Landman: «Das Fremde und die Entfremdung», en H.-H. Schrey, ed., *Entfremdung*, Darmstadt, 1975, págs. 213 y sigs.), marcando esta pervivencia precisamente el límite hasta el que la explicación histórica es «estirable»; y que de otro, desde luego Hegel no se dejó arrastrar por la liquidación de la metafísica y su reducción a «experiencias existenciales», a antropología a la postre —extraer esta pseudoconclusión pedestre correspondió a Feuerbach— sustituyendo la especulación filosófica por la de las ciencias —historia, psicología, sociología, antropología— particulares con un deje filosófico (sobre esta evolución posthegeliana O. Schatz: «Entfremdung als anthropologisches Problem», también en H.-H. Schrey, ed., *Entfremdung*, cit.) o, cuando menos, que Hegel, aunque percatado de su existencia, no se entusiasmó tanto como otros ante el sol naciente de la «era positiva» comtiana, y se resistió a dejarse calentar plácidamente por sus rayos (sobre este punto, aunque con algún equívoco, Schatz, *loc. cit.*, págs. 124-125).

Y es que en realidad el empeño de Hegel, aquí como en otros muchos terrenos, es mantener sus concepciones, en este caso una equilibrada de *Volksggeist*, frente a las extremosas tanto del puro historicismo, especialmente frente a las versiones románticas e «irracionales» de éste, como frente a su destrucción por el ultrarracionalismo ilustrado, puntos, el primero especialmente, destacados por N. Bobbio, *Hegel und die Naturrechtslehre* (en M. Riedel, *Materialien...*, cit., vol. II, págs. 83-86).

Sí, en cambio, podría decirse que de alguna forma parece como si el entusiasmo de Hegel por el «espíritu de un pueblo» se hubiera ido debilitando paulatinamente respecto del que muestra en sus obras primeras («este espíritu de un pueblo existe de una manera absoluta, es la consecuencia de todos, el espíritu que todos contemplan»; en *Realphilosophie*, I, I.a; ed. cit., pág. 66; «la totalidad ética absoluta no es sino un pueblo» —*nicht anders als ein Volk ist*—, en *Über die wissenschaftlichen...*, III, pág. 480), quizá consciente del equívoco, patente, por ejemplo, en su tratamiento de las corporaciones, entre *Volksggeist* en cuanto «peculiaridad histórico-nacional constitutiva de una tra-

dición» y *Volksgeist* en cuanto punto de apoyo de una «estructura social que se desea mantener inmutable en razón de intereses de grupo» (J. M. Jover, «Situación social y poder político en la España de Isabel II», en *Historia Social de España*, Siglo XIX, Madrid, 1970, pág. 254).

Pero, esto no obstante, la noción misma del «espíritu del pueblo», en su configuración más amplia, o menos unilateral, como «portador de una cierta cultura que sostiene a sus miembros», *Geist* soporte del *Volk* (cfr. Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge Univ., 1979, pág. 2), como vínculo comunitario, símbolo de que «el hombre individuado ha trascendido su individualismo» —o de que el destino individual «se halla esencialmente comprometido en un destino político colectivo» (J. Fueyo, *Eclipse de la Historia*, Madrid, 1981, pág. 29)— no fue nunca abandonada por Hegel, y con razón se tiene por una de sus ideas más fecundas (J. Muñoz Triguero: *El concepto...*, cit., págs. 253-255). Probablemente, por otro lado, la encarnación en un pueblo del espíritu objetivo era noción que Hegel no podría abandonar so pena de que le desapareciera el propio pueblo como sujeto historiable y con él su concepción de la Historia misma y de la vida histórica como algo distinto y que está por encima de los individuos (X. Zubiri, *Curso 1953-1954*, según mis notas: también según éstas: es cierto que en la Historia pasan los individuos y quedan los sucesos; pero, además de éstos, cuando los hombres «pasan» quedan otros hombres y no un objeto abstracto de la historia; *temáticamente: sino quedaran individuos, hombres, no podría haber Historia*). Bien es verdad que para Hegel el «espíritu del pueblo» pasa siempre por, o tiene como presupuesto, «la mediación de la autoconciencia del individuo libre» (de ahí su rechazo de la «reducción naturalista») y la libertad misma es «el *movens* de la interpretación histórica» (H. R. Rottleuthner: «Die Substantialisierung des Formalrechts», en O. Negt, etc., *Aktualität und folgen der Philosophie Hegels*, Francfort, 1971, págs. 231-232 y 235), «el fin absoluto y el objeto del mundo» (*Filosofía del Derecho*, § 129). Apartándose en esto, por cierto, claramente a mi juicio, de Fichte, pues aunque éste una y otra vez dice y subraya que *el fin de la vida de la humanidad sobre la tierra es el de organizar, en esta vida todas las relaciones humanas con libertad según la razón* (*Los caracteres...*, cit., lección 1.ª; trad. citada, pág. 24; *Grundzüge...*, pág. 7; las cursivas son de Fichte; formulación similar en lecciones 2.ª, 3.ª, 5.ª y 9.ª; págs. 32, 45, 68 y 121 de la traducción), deja claro que esta libertad es «la de la humanidad, tomada esta humanidad como especie» (... *diese Menschheit als Gattung genommen*; en las mismas págs. 24 y 7), que está hablando «de la vida terrena de la especie humana» (págs. 69 y 64).

Todo esto no es obstáculo para, y hasta su debilitación relativa concuer-

da con que en momentos determinados los pueblos y su espíritu se aparezcan ante Hegel, aun siendo «totalidades éticas», como algo en definitiva finito y limitado que se subsume en un espíritu universal (éste es el tránsito del *Volksgeist* al *Geist der Welt* que se enuncia en el esplendoroso § 340 de *Filosofía del Derecho*); del mismo modo que en Vico las historias particulares de todas las naciones se subsumen en una «Historia ideal eterna», «en un argumento universal», «idéntica en su sustancia pese a la diversidad de sus formas», «objeto verdaderamente universal», como corresponde «a la naturaleza común de todas las naciones», tema propio a la *Ciencia Nueva* y «de toda ciencia perfecta» (*Scienza Nuova*, II, II, cor. V; V.III; reimpresión Milán, 1852, de la 3.ª ed., 1744; págs. 128 y 401-402), que lo que pretende, nos dice también Vico, es el «diseño de una historia ideal eterna, en que discurra en el tiempo la historia de las naciones todas», que «narre una serie... no interrumpida de los hechos de la humanidad» (ahora de la 1.ª ed. de *Scienza*, 1725; trad. J. Carner, México, 1978, pág. 73); del mismo modo que en Fichte, «la cultura ha emigrado *von Volk zu Volk*, de pueblo en pueblo... [variando las]... naciones que se hallan a la cabeza de la cultura («inmutablemente una y la misma») de su tiempo... y se podría, en virtud [de aquella unidad] unir a todos los pueblos en una gran comunidad única» (*Los caracteres...*, cit., págs. 33-34; *Grundzüge...*, cit., pág. 20); del mismo modo que en Herder «la marcha de Dios sobre las naciones» (*Gang Gottes über die Nationen*, la frase de *Auch eine Philosophie...*; que sin duda inspiró la tan citada de *Filosofía del Derecho*, ad. a § 258: *Es ist der gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*, y cuyo sentido, probablemente, es el mismo que en Herder, por mucho que se hayan rebuscado interpretaciones distintas; en cuanto la influencia de Herder y de Kant sobre Hegel en este punto, véase Z. Bauman, *Socialism. The Active Utopia*, Londres, 1976, págs. 60-61), ocurre en los desarrollos continuos de *los espíritus* de las leyes en las naciones, en plural todo ello, y en la sucesión de éstas de unas a otras; del mismo modo, digo, para Hegel, en la interpretación de Ortega, «en la ordenación de las edades y de los pueblos», cada estadio «es *vivido*, representado, ejecutado por algún gran pueblo... que de este modo, como momento necesario en el autoconocimiento del espíritu universal, adquiere un sentido, un valor absoluto» (*Hegel y América*, cit., pág. 559; en el original las cursivas). El «tema historiográfico» de Ortega (en el prólogo inconcluso e irritante a la traducción de J. Gaos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; los pasajes de la 4.ª ed. de ésta, Madrid, 1974, págs. 31-32) en sus dos vertientes, de «si estas dos palabras 'humanidad' —en sentido ecuménico— y 'universalidad' o 'mundialidad', son formas efectivas de realidad histórica o meras idealizaciones», y de si dentro de ellas «una sociedad', pueblo, es-

tado, raza, etc..., es en algún sentido un ser independiente», está resuelto, creo, decididamente —en cuanto a «un pueblo» la segunda— por Hegel en sentido afirmativo, aunque aquí, en efecto, «Hegel no llevó su pensamiento a sus últimas consecuencias, a la *necesaria concepción de la totalidad orgánico-ideal de la Historia*» (J. Fueyo, *Eclipse...*, cit., pág. 59; aunque no creo que ello hubiera significado para Hegel la consumación de la Historia, ni que fuera ésta la razón de que no extrajera las consecuencias últimas; en el original las cursivas).

Para Hegel, en suma, como para Vico y Fichte y más que para Herder, templando el «nacionalismo» extremo de éste (cfr. G. Bouthoul: *Histoire de la Sociologie*, 8.^a ed., París, 1975, págs. 42-44), cada pueblo o nación, en efecto, «es la unidad efectiva... pero no el principio último de unidad en la historia»; éste debe ser atribuido «más bien la humanidad, en su idea y en su existencia» (A. R. Caponigri: *Time and Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, Univ. de Notre Dame, 1968, pág. 119), a esa «idea de la humanidad a la que Dios da expresión en pueblos diversos» en las palabras de Ranke (cit., en O. Vossler, *Die Revolution von 1848 in Deutschland*, Francfort, 1967, pág. 10), a aquella «evolución de la humanidad... [en la que, para Hegel]... las naciones se convertirían en representantes y soportes de un desarrollo unitario» (Dilthey, *Hegel y el Idealismo*, cit., pág. 194). De un desarrollo unitario presidido por la idea de progreso, con la libertad como meta última, profundamente optimista por tanto, cabría añadir, en cuanto a su visión del futuro y aun en cuanto a su posición contemporánea de partida; porque desde luego para Hegel ni el mundo es «el sistema del horror», ni la historia en general el «progreso hacia el infierno», como lo fue para el pesimismo de Adorno —y, si se quiere, para el anterior, menos radical y terrorífico de Spengler— al menos tras los episodios de la historia europea en Alemania y Rusia en las décadas 1930-1960 (*Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort, 1961, págs. 145 y 314; el «espíritu del mundo hegeliano conservado, pero sellado con un signo negativo», se ha dicho bien por Z. Tar, *The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*, Nueva York, 1977, págs. 165-166); un pesimismo que radicaliza Horkheimer al pensar que ninguna sociedad feliz futura puede compensar los sufrimientos y miserias de la presente (cita de Z. Tar, en *loc. cit.*, pág. 51).

Con más dramatismo aún *Volksgeist* es una cultura histórica que captura los fines y tareas del pueblo que es capaz de incorporarse a sí propio el espíritu universal en un estadio de su actualización (C. Taylor, *Hegel*, cit., páginas 390-391), porque, en efecto, el «espíritu universal se esparce a sí mismo... en pueblos» (H. B. Acton, «Introduction» a la traducción de

T. M. Knox, *Natural Law*, Universidad de Pensylvania, 1975, del *Derecho natural*, pág. 43). Es, en efecto, «el espíritu mundial el que Hegel presenta como 'ilimitado' y su derecho como 'el más alto'» (J. M. Rodríguez Panigua, *Historia del pensamiento...*, cit., pág. 166). En suma, en este sentido, el *Volkgeist*, o mejor, cada *Volk* o pueblo, se concibe por Hegel —aquí en concordancia casi plena con Fichte— como vehículo necesario, finito de tiempo y espacio, del *Geist* cósmico (*loc. cit.*, págs. 89-90), que así se erige en motor de «una historia ideal eterna, recorrida a través de los tiempos por las historias de todas las naciones» (L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, Pamplona, 1976, pág. 92; reflexionando sobre Vico). Los espíritus particulares de los pueblos, de cada pueblo, son así soportes transitorios del espíritu universal que es quien en verdad a través de ellos «ejercita su derecho... el más alto de todos los derechos» (*Filosofía del Derecho*, § 340). Dejemos a un lado si en esta magna construcción hegeliana hay una negativa desesperada a reconocer que el hombre es un ser mortal, atribuyendo la inmortalidad al pueblo, y al espíritu universal como su sublimación; si así fuera, Hegel, como el héroe de la tragedia griega, habría querido elevarse, o elevar sus construcciones, a las moradas de la divinidad y sería un «por soberbia alienado de Dios»; de este pecado y así concebido —*Entfremdung als hybris*— es del que se niega —con segura soberbia a su vez —a absolverle Paul Tillich («Die Merkmale der menschlichen Entfremdung und der Begriff der Sünde», en H. H. Schrey, ed., *Entfremdung*, Darmstadt, 1975, págs. 101-103) y del que con seguridad habría de absolvérsele si en él, en Hegel, «el espíritu objetivo», incluso el *Weltgeist*, desde luego el espíritu de un pueblo, fuera «una realidad espiritual sin ser una conciencia», sustrato de la Historia, de la que, sin identificarse con él, «las conciencias individuales son su sujeto y su soporte» (M. Regnier, *Hegel*, cit., págs. 275-276), lo que es perfectamente sostenible; lo es porque aunque Hegel mantenga con Aristóteles y citándole la tesis no excesiva de que «quien debido a su independencia no necesita nada, no forma parte del pueblo, y por tanto es un animal o un dios», aun la ofrece ya corregida con la afirmación de que «la eticidad del singular constituye una pulsación del sistema total y aún todo el sistema» (*Über die wissenschaftlichen...*, III, págs. 504-505; en la trad. de Negro Pavón, págs. 85-86; «lo ético se manifiesta en los individuos», comenta éste, *loc. cit.*, nota 24 a III, pág. 170). En todo caso, para Hegel, encarnado en el Estado, «el espíritu del pueblo es la ley que impregna todas sus relaciones, así como la moralidad de la conciencia de sus ciudadanos» (*Filosofía del Derecho*, § 274), lo que de suyo no es incompatible con que su «suerte» esté preparada a cada hombre individual por Dios desde la eternidad; porque es en efecto «esta 'suerte divina' [del individuo la que]

se hace camino, por encima de todos los enigmas, incógnitas, tortuosidades, curvas de la 'suerte humana' en el mundo temporal» (encíclica *Redemptor hominis*, IV.18, Roma, 1979, pág. 69); «no se trata de hombre 'abstracto', sino real, del hombre 'concreto', 'histórico'. Se trata de 'cada' hombre...» (*loc. cit.*, III.13, pág. 41).

El antirromanismo de Hegel, ya aludido, grotesco en ocasiones y difícil de explicar (quizá un ataque velado a Hugo y Savigny), una especie de fobia similar a la que la inspiraba Newton (véase *Enciclopedia*, §§ 266, 270, 276, 280, 320, y *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3.ª parte, sec. 2.ª, cap. 1.º, B.6; ed. cit., vol. III, págs. 337-339), impregna toda la *Filosofía del Derecho*; al pasaje citado pueden añadirse, algunos de ellos quizá inspirados por Thibaut, los del § 3 («El Derecho romano, en cuanto a la familia, la esclavitud, etc., deja de *satisfacer* las exigencias más modestas de la razón»); § 40 («la perversión y falta de pensamiento especulativo de la clasificación de los derechos en *ius in personam* e *ius ad rem* que está en la raíz del Derecho romano...»); § 43 («*injustificables* y antiéticas») las reglas del Derecho romano sobre potestades del *pater familias* sobre los hijos); § 62 (crítica violenta del pasaje de las *Instituciones* de Justiniano —libro III, tít. IV, principio— que define el usufructo); § 79 («la distinción de Derecho romano entre *pactum* y *contractus* es falsa»); § 175 (su tendencia hacia el «legismo formal»); § 180 («duro y unético» en su regulación de las potestades del *pater* para disponer su sucesión *mortis causa*) (otros ejemplos adicionales de la antipatía general de Hegel por lo romano, en C. Taylor, *Hegel*, cit., págs. 503-504). Por lo demás, esta antipatía es ya manifiesta en *Derecho natural*, donde se dice que la privatización general del Derecho llevó a Roma a una exasperante multiplicación y modificación continua de las normas (lo que se ridiculiza, citando a Platón), concentradas sobre lo individual y lo finito, «degradado y corrupto» (*Über die wissenschaftlichen...*, cit., pág. 492).

Todo esto, ni impide ni debe hacer olvidar que el esbozo de Derecho civil hegeliano parte de un concepto de propiedad y, apoyado sobre él, de una teoría del contrato, típicamente romanas (cfr. J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 34 bis y 81; en M. Riedel, ed. *Materialien...*, cit., vol. II, págs. 152 y sigs.) ni que lo que su espíritu tiene de jurista le haga coincidir con tesis romanas: así, su reflexión citada ya de *Filosofía del Derecho*, § 3, sobre reglas que parecen irracionales y erróneas, pero que se revelan como ajustadas a los hechos y circunstancias, parece como arrancada del *Digesto*; en 9.2.51 [2] Juliano, tras de exponer el complejo supuesto de la responsabilidad *ex lege Aquilia* por la doble y sucesiva herida mortal inferida al esclavo por dos personas

distintas (y continuar después con la responsabilidad de varios por «hurto [de] una viga ajena que uno sólo no podía llevar»), dice en tono de disculpa que «puede probarse con innumerables ejemplos que, por la utilidad común, se admiten en Derecho civil muchas cosas que pueden ser discutidas por la razón» (trad. A. D'Ors y otros, Pamplona, 1968, vol. I, pág. 394); un texto éste, el de Juliano (*Multa iure civili contra rationem...*), por cierto, que se trae a colación por K. Adomeit como condensación de su parecer contrario a la «pureza» kelseniana de la regla jurídica (*Jurisprudenz und Politologie*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», núm. 13, 1979), y del que igualmente puede usarse para todo proceso de adaptación jurídica, incluido el del Derecho romano tardío a las realidades de la era posclásica, especialmente a las de las provincias del Imperio, de donde emergió el propio o impropriamente llamado Derecho «vulgar», un derecho que «gracias a una gran dosis de pragmatismo [en parte, «... producto popular y consuetudinario»] se adaptó mejor a la situación social, económica, cultural y jurídica de las provincias [romanas]» (cfr. J. A. Alejandro García, *Derecho primitivo y romanización jurídica*, 2.ª ed., Sevilla, 1979, págs. 71 y sigs.; las citas de págs. 74 y 80).

Todo esto aparte de que los conocimientos de Hegel sobre Derecho romano no fueran extensos —la mordaz crítica de Hugo a su *Filosofía del Derecho* le recomienda que lea libros de Derecho, «si quiere entender algo» (*Materialien*, cit., vol. I, pág. 69; pero «el señor Hugo... no creemos que tenga la pretensión de pasar por filósofo», replicó Hegel son sorna, tras el ataque consabido a los juristas romanos; *Lecciones*, 1.ª parte, sec. 2.ª, A.3; ed. cit., vol. II, págs. 374-375)— ni que reposarán sobre la consulta directa de las fuentes —no parece que hubiera leído nunca el *Digesto*—, con lo que sus ataques se dirigen más que contra aquél contra un fantasma o caricatura deformada del mismo (véase M. Villey, «Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie», en *Materialien*, cit., vol. II, págs. 131 y sigs.). Quizá fuera esta deficiencia en cuanto a sus fuentes la que casi durante un siglo (virtualmente hasta la *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlín, 1931, de Binder, Larenz y Busse) en Derecho privado al menos, arrinconó la filosofía del Derecho hegeliana, triunfante Puchta y con él el historicismo, sobre los epígonos de Hegel, Gans señaladamente (véase al respecto R. Marcic, *Hegel und das Rechtsdenken*, Salzburgo-Munich, 1970, páginas 79-83), el «hegeliano y amargado adversario de Savigny», en los crueles epítetos de Stern (*Thibaut, Savigny...*, cit., pág. 282).

En alguna medida su antirromanismo estentóreo le viene impuesto a Hegel por su propia concepción histórica, conforme a la cual, rota la unión íntima del hombre y ciudadano que caracterizó a la *polis*, la historia entra

en una fase de alienación [primera], cuyo estadio inicial y más significativo está representado por Roma, que sólo se superará en la reintegración lúcida del hombre individualizado a la comunidad en una nueva y segunda alienación, en el intento magno de Hegel de configurar una moral social que generalizara y expandiera la *Moralität* kantiana; extensamente, sobre este punto, mi *Alienación. Historia de una palabra*, Madrid, 1974, págs. 43 y sigs.; *grosso modo* es cierto, pues, que para Hegel, desaparecida la *polis* y precisamente por su desaparición, se abre «una era de alienación... que comprende desde el Imperio Romano hasta la época contemporánea» (C. Taylor, *Hegel*, cit., pág. 178).

Lo anterior con independencia de que, como a Herder (*Auch eine Philosophie...*, ed. cit., págs. 108-109), la admiración por lo griego, cantada en ocasiones con exaltación que trae a la memoria los ecos de Schiller («Bella tierra, ¿dónde estás? Vuelve...» (*Die Götter Griechenlands*; Schiller, *Werke*, ed. G. Fricke y H. G. Göpfert, Munich, 1966, vol. II, pág. 671), o de Hölderlin («Di, ¿dónde está Atenas? Tu ciudad preferida, ¡dios afligido!»; *El Archipiélago*, trad. L. Díez del Corral, 2.ª ed., Madrid, 1971, pág. 83; «toda la obra de Hölderlin se encuentra animada de su amor a Grecia», corrobora Díez del Corral, *loc. cit.*, «Estudio preliminar», pág. 37) —de esa «religión o sucedáneo de religión que lo griego fue para los alemanes durante algún tiempo» (W. Rehm, *Griechentum und Goethe zeit*, Berna, 1952, pág. 12)— que la admiración por Grecia lleve a Hegel, digo, a la infravaloración general de Roma, de la que las críticas a su Derecho recién mencionadas son buena muestra, y le haga olvidar que la ruptura comunitaria es clara ya en Sócrates —como él mismo expone meticulosamente (*Lecciones*, 1.ª parte, sec. 1.ª, cap. 2.º, B; ed. cit., vol. II, págs. 61 y sigs.)— consumada en Aristóteles (*Política*, II.1.126.a; es el propio Hegel quien nos dice que «la democracia griega hallábase ya... en completa decadencia, por lo que Aristóteles no podía concederle valor alguno»; *Lecciones*, 1.ª parte, sec. 1.ª, cap. 3.º, B.3.b.β; ed. cit., vol. II, pág. 318), clara también en el estoicismo («lo decisivo sólo puede situarse en el sujeto como tal»; *Lecciones*, 1.ª parte, sec. 2.ª, A.3.b.γ; ed. cit., vol. II, pág. 367), e impregnando toda la helenística. «El hundimiento de la *polis* griega» se sitúa a principios del siglo IV a. de C. (cfr. Bengtson, *Griechische Geschichte*, 4.ª ed., Munich, 1976; lo entrecomillado es la rúbrica del IV.4.ª, págs. 229-268 de este libro), aunque la agonía se prolongue durante siglos no llegando a su final sino bajo la burocracia de Diocleciano (Bengtson, *loc. cit.*, págs. 538-539); todavía en la época republicana tardía, a principios del siglo I a. de C., es perceptible la ambigüedad de *libertas* frente a *civitas*, «comprendiendo [esta última] tanto derechos personales como derechos políticos en el contexto romano»

(H. Granford, *The Roman Republic*, Hassocks, Sussex, 1978, pág. 142).

Pero nada de esto frena a Hegel; es precisamente «dentro del funesto mundo romano [donde] se borra con mano áspera todo lo que había de bello y de noble en la individualidad espiritual [griega]» (*Lecciones*, 1.ª parte, sec. 2.ª, intr.; ed. cit., vol. II, pág. 339). En *Über die wissenschaftlichen...*, III —con una larga y compleja elaboración; en la trad. de Negro Pavón, págs. 70-71—, se llega a acusar a Roma de subsumir la esclavitud en una mezcla social rompiendo el carácter individual de la relación amo-esclavo.

Posiblemente, además, este antirromanismo de Hegel está en conexión, como lo estuviera después patentemente en Gierke, con su «germanismo» que aparece infantilmente al final de la *Filosofía del Derecho* (§ 358: «la reconciliación de la verdad objetiva y de la libertad como libertad y verdad en la autoconciencia y en la subjetividad, una reconciliación... confiada a los pueblos germánicos») y con reiteración en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*: la fuente inspiradora o la influencia puede en parte venirle también de Herder —aparte de una tradición vulgar alemana, que fue especialmente virulenta a partir de la Reforma e ingrediente importante de ésta, de odio a Roma (cfr. G. Strauss, *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*, Indiana Univ., 1971, especialmente el cap. XI, «Protests against the Spread of Roman Law and Jurisprudences», aunque los textos recogidos no sean especialmente significativos, salvo los desafortunados de Ulrich von Hutten)—, cuyo racismo es abierto y radical, «apriorístico», atribuido a «caracteres psicossomáticos» (L. Suárez, *Las grandes interpretaciones...*, cit., págs. 105-106); o pudo llegarle también de Montesquieu, cuyo germanismo está impregnado de un racismo «franco» —los visigodos, por cierto, y significativamente, son excluidos de su admiración al haber perdido caracteres raciales en su emigración a países «cálidos»— y blanco en general, poco agradable (véase, por ejemplo, *L'esprit des lois*, IV.18; X.3; XIV.2.3 y 14; XVII.6, etc., *Oeuvres*, cit., págs. 563, 580, 614-615, 620 y 632, con los entonces remotos japoneses, por cierto, como uno de los objetos de sus iras), al que se opondría no sólo el igualitarismo general, optimista o pesimista, de la literatura pre y posrevolucionaria (cfr. J. P. Sartre, *L'Idiot de la famille*, vol. III, libro 1.º, III C; ed. París, 1972, págs. 129-130), muy especialmente el de la posromántica, sino específicamente el «galicismo» de Sieyès (las supersticiones «góticas»; las instituciones «góticas y ridículas»; *Qu'est-ce que le Tiers état?*, IV, §§ VI y VI, ed. R. Zapperi, Ginebra, 1970, págs. 167 y 172) y de Saint-Simon, aunque este último por su parte fuera un defensor convencido de los europeos, los «hijos de Abel» (véase *Un rêve* y la fantasía histórica del *Cate-*

cismo de los industriales, ambos en Desanti; *Les socialistes de l'Utopie*, París, 1970, págs. 81 y 85) y al que Hegel se aproxima en ocasiones —más en la *Filosofía de la Historia* que en la del *Derecho*— en sus llamativos ataques a Roma, tras el tratamiento elegíaco de Grecia ya aludido (véase G. Heiman, «The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine», en Z. A. Pelczynski, *Hegel's...*, cit., y véase, quizá, con algún cuidado porque este trabajo es tendencioso en este mismo respecto, a mi juicio).

Cuando menos, quienes han estudiado este tema en Hegel se han creído en el caso de defender contra la imputación de racismo la forma como «arrogantemente asume la superioridad» del *germanisch* o «europeo nórdico» (W. H. Walsh, «Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History», en Z. A. Pelczynski, *Hegel's...*, cit., págs. 192 y sigs.; la defensa no es convincente o, quizá, le falta convicción), la misma que con más suavidad aparece en Dilthey («este espíritu germánico producirá así una nueva sociedad...», etc., *Teoría de las ideas del mundo*, cit., pág. 97). Véase también, para la defensa, W. Kaufmann, *The Hegel Myth and Its Method*, cit., págs. 57-60, con una crítica acerba de la tesis contraria mantenida por el superficial K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londres, 1945, con Hegel como blanco importante de sus invectivas, quizá porque Popper se considerara como un ilustrado o heredero de la Ilustración (de «viejo ilustrado de especie pre-hegeliana», se calificó a sí propio, al parecer; cfr. el ensayo con este título de J. F. Malherbe, en «Rev. Philosophique de Louvain», tomo 78, núm. 40, 1980, pág. 562); también D. Negro, *Hegel y el totalitarismo*, en REV. DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núms. 200-201, 1975, quien, en cambio, se refiere a «la rehabilitación... del papel de los germanos, en la línea trazada por Montesquieu» (pág. 124, y por Fichte, se podría haber añadido, y traído a colación la lección 13.^a de *Los caracteres*, cit., donde puede leerse un canto arrebatado a «los pueblos germánicos... probablemente del mismo origen y de un antiguo parentesco con los griegos»). En la misma línea de crítica acerba que Popper (y citando a éste, pág. 21), exagerando la influencia —real, desde luego— de Maquiavelo sobre Hegel, A. von Martin, *Macht als Problem*, cit.; si éste habla de Hegel como «el rehabilitador de Maquiavelo» (pág. 111), ello parece hacerse con la casi exclusiva finalidad de imputar reflejamente al primero el que se califica como «vacío nihilista» de la concepción del poder político en el segundo (pág. 112; véanse también págs. 81, 84, 85, 120 y 129), para acabar pintando a Hegel bien como exponente e inspirador máximo del nacionalismo antiliberal alemán, cuyos frutos, se dice, habrían de madurar en Bismarck, bien como fuente del odio de todo lo democrático como «no alemán» (págs. 116-117).

Concretamente, sobre Hegel como opuesto al «nacionalismo étnico» ale-

mán, E. Weil, *Hegel y el Estado*, trad. de M. T. Poyrazian, Córdoba (Argentina), págs. 82 y sigs.; este mismo libro, en general, contra la imputación a Hegel de «prusianismo» (págs. 17-20, 62-63, 93-94, etc.), de la que la «sociedad abierta» de Popper es un ejemplo —acusación basada «en una ignorancia histórica lamentable» (Ch. Taylor, *Hegel* cit., pág. 452; tanto más de temer cuanto que «los intelectuales de habla inglesa han perdido diez años discutiendo sobre Karl Popper, cuando debieran haber estado estudiando los textos de Hegel», según la piadosa opinión de Kelly, *Hegel's Retreat...*, cit., pág. 203; en sentido similar, D. Negro Pavón, *Sobre las maneras...*, cit., nota 18 a II de Hegel, pág. 156)— tan manifiesta, por ejemplo, en la *Einleitung* de B. Kaustky a la ed. 1929 de *El capital* de Marx (reimpresión, Stuttgart, 1969, pág. XX), y cuya sobrevivencia actual no es sino la propia de una «leyenda» sin base real (M. Riedel, «Prefacio» a los *Materialien zu Hegels*, citados, pág. 9).

Por lo demás, muchas de estas «acusaciones» —igual que las que presentan a Hegel, por ejemplo, como un apologeta simple del *laissez faire* económico (así, H. Schnädelbach, «Zum Verhältniss von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel», en O. Negt, *Aktualität*, cit.) o como mantenedor de actitud antiintelectual o anticrítica (así, T. W. Adorno, *Kritik Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Francfort, 1973, pág. 12)— no pasan de ser reflexiones ideológicas acriticas, del mismo tipo de las padecidas por Platón, también a manos de K. R. Popper (Cfr. P. Weber-Schäfer, *Einführung in die antike politische Theorie*, Darmstadt, 1976, vol. I, pág. 5). Un planteamiento general de la ambivalencia de las interpretaciones de Hegel sobre estos extremos en W. Maihofer, «Hegels Prinzip des modernen Staats», y con más brevedad en N. Bobbio, «Hegel und die Naturrechtslehre», cit., ambos en M. Riedel, *Materialien...*, cit., vol. II. Por lo demás, hallar a la vez «llamativas concordancias y clamorosas divergencias» entre un pensador y una realidad política, especialmente si un tiempo dilatado separa los períodos de uno y otra, no tiene dificultad especial, como Von Martin constata respecto de Hegel (*Macht als Problem*, cit., págs. 129 y sigs.), y son quizá especialmente fáciles en éste, por lo mismo que es, como sentenció Ortega, «un caso curioso de archi-intelectual, que tiene, no obstante, psicología de hombre de Estado: autoritario, imponente, duro y constructor» (*Hegel y América*, cit., pág. 557). O si se quiere, como habría dicho La Rochefoucauld: *On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres.*