

HEGEL FRENTE AL DILEMA MODERNO: ENTRE LA LIBERTAD NEGATIVA Y LA LIBERTAD ABSOLUTA

Berta P. Rodríguez
Universidad de Valencia

Resumen

La filosofía de Hegel se puede entender como el resultado de su insatisfacción respecto a la forma de libertad realizada en la Modernidad que lo precede. El artículo estudia la crítica de Hegel a la concepción negativa de la libertad propia del contractualismo liberal, por una parte, y a la “libertad absoluta” como la libertad meramente positiva pensada por Rousseau, por otra. Desde aquí se defiende que Hegel logra desvelar una falla común a ambas posturas que determina la esencia misma de la Modernidad y que explica sus antinomias. El artículo concluye insistiendo en la relevancia del estudio de Hegel en relación a la tarea de elaborar una crítica consistente de la Modernidad.

Palabras clave: Hegel, Rousseau, contractualismo liberal, sociedad civil, libertad negativa, libertad positiva, antinomias modernas.

Abstract

Hegel's philosophy can be understood as the result of his dissatisfaction in relation to the form of freedom achieved in the Modernity that precedes him. The article studies Hegel's criticism to the negative conception of freedom characteristic of the liberal contractualism, on the one hand, and to the “absolute freedom” as the merely positive freedom thought by Rousseau, on the other. From this point it is defended that Hegel succeeds in discovering a common fault to both positions which determines the very essence of Modernity and explains its antinomies. The article concludes by stressing the relevance of studying Hegel with regard to the task of working out a consistent criticism of Modernity.

Key words: Hegel, Rousseau, liberal contractualism, civil society, negative freedom, positive freedom, modern antinomies.

Consideramos que la comprensión de la concepción hegeliana de la libertad, que por lo demás juzgamos muy relevante en relación a la polémica actual en torno al tema Modernidad-Posmodernidad, presupone conocer el posicionamiento de Hegel frente a la Modernidad y al concepto moderno de libertad. Con tal fin intentaremos en estas páginas únicamente circunscribir lo verdaderamente rechazado por Hegel en su crítica a la Modernidad, con la esperanza de, cuando menos, matizar la imagen del filósofo como mero fortalecedor del momento de la unidad y de las “totalidades” modernas.

I. La crítica hegeliana al principio del contractualismo liberal

En la misma medida en que es cierto que para Hegel la Modernidad tiene su principio en la revelación cristiana de la *unidad* del espíritu finito y el espíritu infinito, lo es que considera rasgo esencial de esta época el reconocimiento del derecho de la libertad del espíritu o la subjetividad finitos, de la particularidad¹.

Precisamente por esto último es por lo que se puede afirmar con justicia que para Hegel lo propio de la Modernidad, lo que permite distinguirla de la Antigüedad, es la *diferencia* y la escisión². Y en este punto constituye casi un tópico la presentación de la crítica hegeliana a la Modernidad como crítica a su desgarramiento. En efecto, es Hegel quien nos ha permitido entender el modo en que el reconocimiento de la particularidad, de su libertad, supone una escisión que se constituye en la Modernidad como fija oposición y que, por ello mismo, acaba por negar la libertad. Esto se ilustra ya en sus análisis de la Roma clásica: la subjetividad finita, absolutizándose como “persona”, se desvincula de su esencia universal para constituirse como un sujeto desgarrado entre la universalidad de su forma y la finitud o particularidad de su contenido³. Y del mismo modo su interpretación del Medioevo pone al descubierto la conexión entre la oposición de Estado e iglesia o de autoconciencia y efectividad temporal, por una parte, y, por otra, el retraimiento de la subjetividad finita sobre sí misma, su constitución como particularidad-para-sí, constitución que sólo es posible por el olvido de su vinculación al espíritu universal, por el olvido de la unidad que la liga a él o, lo que es lo mismo, por la absolutización de su diferencia⁴.

¹ En “La razón en la historia” leemos: “En la religión cristiana, la idea divina se ha revelado como la unidad de la naturaleza divina y humana. Esta es la verdadera idea de la religión”: VG, pg. 126 / RH, pg. 111. En la *Φιλοσοφία δελ Δερεχτη* leemos: “El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto central y de inflexión en la diferencia entre la Antigüedad y la época moderna. En su infinitud este derecho ha sido manifestado en el cristianismo y convertido en real principio universal de una nueva forma del mundo.”: *Ωερκε* 7 / FD, #124.

² La subjetividad —y el espíritu hegeliano es subjetividad absoluta— supone para Hegel una escisión originaria que es el motor mismo de su ser en tanto que movimiento. Es en este sentido en el que se puede decir que en la Grecia antigua pensada por Hegel la subjetividad sólo es implícita. Por lo demás es este advenimiento de la diferencia el que explica que sea la Modernidad, frente a la Antigüedad, el reino de la historia: sólo el desgarramiento genera devenir.

³ Universalidad y particularidad constituyen los dos primeros momentos del concepto hegeliano, y ambos encuentran su verdad en la singularidad o individualidad, tercer momento del concepto, que no es sino justamente la mediación dialéctica de ellos. Los análisis hegelianos de la Roma clásica se pueden encontrar tanto en las *Lecciones de filosofía de la historia* como en la *Fenomenología del espíritu*: Cfr. *Werke* 12, pg. 387-388 / LFH, pg. 546, 548; *Werke* 3 / FdE, VI A) c).

⁴ Cfr. *Werke* 3, VI(B)I(a) / FdE, VI(B)i(a)1); *Werke* 12, pg. 458 ss. / LFH, pg. 621 ss.

Pero nos importa destacar que incluso en relación a la Modernidad en sentido estricto, a aquélla que se abre con la Reforma, con el nacimiento de las ciencias y con la constitución de las monarquías europeas, a aquélla que está marcada desde su inicio por la búsqueda de la unidad y de la universalidad, Hegel constata que las oposiciones que niegan la libertad buscada se mantienen, y continúa acusando como raíz de las mismas al olvido de la unidad y la autoab-solutización de la particularidad. Los comienzos de esta Modernidad están determinados en el plano objetivo o político por el advenimiento de la sociedad civil, la cual encarna el principio burgués expresando la autonomización de la esfera económica, y a la cual corresponde en el plano del saber o teórico el pensamiento contractualista liberal propio de la Ilustración. El sujeto de esta sociedad –pensada por Hegel en la tercera parte de su *Filosofía del Derecho*, en la “Eticidad”, como su segundo momento– es efectivamente el burgués, la *Privatperson*, que tiene como finalidad última su propio interés y que constituye evidentemente una nueva configuración de la particularidad-para-sí. Es esto lo que explica que la universalidad sólo pueda ser abstracta, esto es, exterior a la particularidad; y, a su vez, es este su ser a espaldas de la particularidad, su ser inconsciente, lo que impide que la libertad subjetiva pueda realizarse⁵.

El primer momento de la “Sociedad civil” de la *Filosofía del Derecho*, el “Sistema de las necesidades”, atribuye a esta configuración de la subjetividad bajo la forma del burgués el surgimiento de una red social de dependencia universal y de un deseo desmesurado (*masslos*) que someten al individuo a una contingencia incontrolable⁶. Más aún, la ciega búsqueda del propio interés produce necesariamente desigualdad social: genera la concentración de las riquezas en unas pocas manos, y ésta, a su vez, comporta la aparición de una masa miserable, en sentido tanto material como espiritual (*Pöbel*)⁷. En definitiva, la primacía concedida a la particularidad no parece redundar precisamente en su autonomía.

El mundo social presentado por Hegel, antagónico y a la vez compacto en virtud de una universal dependencia arbitraria, cuasi-natural, provoca ya una primera división del individuo entre sus necesidades y su satisfacción, por cuanto ésta depende de los otros, que resultan aquí exteriores e incontrolables: se trata, en verdad, de la oposición del individuo al mercado y a sus exigencias (es este último quien determina las necesidades y la posibilidad de su satisfacción)⁸. Puesto que el individuo se toma como *Privatperson*, la universalidad sólo puede presentarse para él, por una parte, como la serie ilimitada de estos otros exteriores vueltos también sobre sí, y, por otra, como la univer-

⁵ Cfr. *Werke* 7 / FD, #184-187.

⁶ Para la relación de la liberación del deseo respecto de todo objeto fijo con la Modernidad cfr. Cascardi, *The subject of Modernity*. En este sentido considera Kierans que es precisamente el ilimitado deseo moderno uno de los aspectos fundamentales que el Estado hegeliano se propone dominar: Cfr. Id., “The Concept of Ethical Life in Hegel’s Philosophy of Right”.

⁷ Cfr. *Werke* 7 / FD, #200.

⁸ En relación al valor de los productos Chamley vincula a Hegel a Stuart en contraposición a Smith e incluso al punto de partida de Marx: mientras para los primeros el valor viene deter-

salidad infinita e interior de su reflexión sobre sí, que contrasta con el sentido en el que es reconocido por los demás, esto es, como propietario, como ser dotado del derecho de propiedad (particular). Y también es por ello por lo que tal individuo, universal sólo en su interioridad, no podrá sino encontrar alteridad en la objetividad: se determina así una oposición ulterior, la que enfrenta el individuo a las instituciones⁹. Dicho de otro modo, puesto que el derecho que rige las relaciones intersubjetivas en este mundo es todavía el “Derecho abstracto” que constituye la primera parte de la *Filosofía del Derecho* —es decir, el derecho fundamentado sobre el advenimiento de la propiedad privada—, la universalidad del individuo no puede estar plasmada en la objetividad: los objetos en los que se expresa, aquellos que constituyen su propiedad, no son universales y, en consecuencia, la universalidad objetiva resulta ajena al mismo individuo. En general, constatamos que la oposición entre particularidad y universalidad no sólo opone el sujeto al todo social, sino que lo escinde en su mismo seno. Y, del mismo modo, observamos que la abstracción no afecta únicamente a la universalidad externa a la subjetividad particular, sino que revierte igualmente sobre esta última: la oposición fija de universalidad y particularidad torna abstractos ambos extremos¹⁰.

Con la “Administración de justicia” —segundo momento de la “Sociedad civil”— el derecho que rige el sistema de las necesidades y que es en verdad, como dijimos, el “Derecho abstracto”, deja de ser en-sí para devenir objetivo y sabido, para devenir para-sí, con lo que la voluntad que él expresaba deviene real. Pero este derecho público y positivo sigue fundamentándose en el primero, de modo que su contenido permanece inalterado: sigue tratándose únicamente de la propiedad y el contrato, de las relaciones individuales entre propietarios en tanto que propietarios¹¹. Supera la abstracción que corresponde al derecho del sistema de necesidades en tanto que meramente interior, carente del reconocimiento objetivo que expresa la sanción, pero no la abstracción que hunde su raíz en obedecer únicamente a la protección de la propiedad privada, la abstracción inherente a la sociedad civil.

minado por las necesidades y el mercado, los últimos parten de que es el trabajo incorporado a la mercancía el que lo determina. Cfr. Chamley, “Les origines de la pensée économique de Hegel”.

⁹ Se explica así la resistencia del individuo a entrar a formar parte de los estamentos, en tanto que objetivos y limitadores, que precisamente genera en su actividad como individuo propietario: Cfr. *Werke 7*, #207: Zusatz.

¹⁰ A partir de aquí Kolb destaca la proximidad del diagnóstico hegeliano sobre la Modernidad al heideggeriano: también Heidegger descubre en ella la distancia entre la subjetividad y sus contenidos (objetivados) y también Heidegger espera la religación de ambos. Cfr. Id., “Hegel and Heidegger as Critics”. En todo caso habría que decir que para Heidegger la raíz de esta oposición enajenante es la subjetividad (moderna) misma y por ello la esperanza es esperanza de superarla, de acceder a otra determinación del *Dasein* que no corresponda ya a la del *Sein* como presencia; mientras que para Hegel la solución ha de provenir en todo caso de la misma subjetividad. Kolb apunta a esto al insistir en que la reconciliación hegeliana es infinita mientras en la solución heideggeriana es precisamente la verdad de la finitud lo que ha de emerger.

¹¹ Cfr. *Werke 7* / FD, #213.

De este modo observamos que con la positivización del derecho se objetivan también las oposiciones que hemos visto ya en el primer momento. Él mismo obedece a un requerimiento del sujeto en tanto que particularidad-para-sí, de modo que su condición resulta fundamentalmente instrumental¹². Se entiende, pues, que en la medida en que el sujeto individual y empírico sigue estando determinado por necesidades particulares, en la medida en que su fin es todavía su interés particular, la universalidad del derecho permanezca exterior a él. El elemento del derecho público es la universalidad; su contenido, su objeto, la particularidad. Él mismo está escindido, pues, entre el espacio de la racionalidad y el de la arbitrariedad, entre el de la universalidad y el de la exterioridad o la finitud. Es esta escisión intrínseca, esta antinomia, lo que denuncia la pervivencia de la arbitrariedad y de la subjetividad abstracta en su ámbito: necesariamente obligado –en tanto que positividad– a entrar en la esfera de lo cuantitativo, en el más y el menos de las sanciones, este derecho no puede evitar el momento del “decisionismo”, en última instancia, el momento en que se presenta lo arbitrario y subjetivo como necesario¹³. Es también la distancia entre universalidad y particularidad, que él objetiva, lo revelado por la posibilidad de que el proceso judicial se torne injusto¹⁴. Pero esto se debe asimismo a su necesaria autolimitación a lo exterior de la particularidad individual: no puede ni debe pretender acceder a su interioridad, a la universalidad de su subjetividad. Su escisión se correlaciona así directamente con la del individuo al que tiene por objeto: no tomando en consideración más que una de sus caras sanciona también su desgarramiento, su estar dividido entre la esfera privada y la esfera pública. Esto lo evidencia también el hecho de que este derecho haya de permanecer indiferente a lo que hay de sustancial en el individuo de la esfera civil, a su bienestar¹⁵. El derecho público es formal, libra todo contenido particular a sí mismo, es decir, lo entrega a la arbitrariedad. De aquí que tampoco la administración de justicia pueda solucionar el problema del *Pöbel* generado por el sistema de las necesidades: el derecho público abandona la dinámica del mercado, incapaz de autorregulación, a sí misma¹⁶. En este sentido se hace claro que Hegel detectó el formalismo de la “igualdad” moderna liberal¹⁷. El formalismo del derecho del

¹² Cfr. *Werke 7* / FD, #209, # 228.

¹³ Cfr. *Werke 7* / FD, #214.

¹⁴ Cfr. *Werke 7* / FD, #223.

¹⁵ Cfr. *Werke 7*, #229: Zusatz.

¹⁶ Cfr. *Werke 7* / FD, #236. Es por este formalismo por lo que ya en este momento Hegel complementa el tribunal público con un tribunal de equidad (#223) y más tarde con la *Polizei* que, por otra parte, aún poniendo diques a la arbitrariedad y ocupándose del contenido particular, tampoco logrará solucionar el problema del *Pöbel*.

¹⁷ En relación a este punto Vachet explica el formalismo de la igualdad a partir de su dependencia de la libertad: la igualdad es sólo igualdad en el derecho de libertad externa: Cfr. Id., *La Ideología Liberal*. Cerroni, por su parte, considera que en todo caso Hegel no escapará tampoco a tal deficiencia del liberalismo. Cfr. Id., *La libertad de los modernos*.

Estado moderno, apuntando a la vez a la exclusión de lo privado y sustancial del individuo y a su división interna entre universalidad y finitud, revela en definitiva su impotencia para lograr que la racionalidad universal penetre la totalidad de lo finito. De aquí se deduce que ni siquiera el individuo integrado en la sociedad de mercado podrá reconocerse en tal derecho, antes bien, encontrará en él una violencia exterior¹⁸.

El formalismo del derecho, en última instancia la abstracción que marca a la universalidad, se explica fácilmente si se repara en que la autoabsolutización de la particularidad supone necesariamente la instrumentalización de la universalidad: la universalidad “aparente”, presente en la consciencia particular, en el primer momento del sistema de las necesidades es sólo una función, en ambos sentidos del término, de los individuos, y, del mismo modo, la universalidad del derecho público es sólo elevación desde y en función de lo particular empírico a la esfera de las generalizaciones y distinciones intelectuales (*verständig*). La violencia, la opresión, en definitiva, que la instancia universal ejerce sobre el individuo se descubre, pues, como la otra cara de la humillación que experimenta la universalidad por mor del individualismo que impera en la sociedad civil y que es el punto de partida del contractualismo liberal.

El contractualismo liberal considera, efectivamente, que la necesidad del Estado obedece a la salvaguarda de la propiedad privada del particular, y construye, consecuentemente, un Estado que se identifica con la sociedad civil y que peca del mismo formalismo que ha revelado el derecho público¹⁹. Se trata de un Estado que precisamente por ser mera función de los individuos resulta exterior a ellos mismos²⁰. Se entiende así que la universalidad del orden se constituya como el producto de la limitación de las libertades individuales, concepción a la que corresponde directamente la comprensión de la libertad como libertad negativa, esto es, la libertad entendida como la ausen-

¹⁸ Cfr. *Werke 7 / FD*, #219: Obs., #228: Obs.

¹⁹ En la sección sobre el Estado, tercer momento de la “Eticidad”, con el que se supera la sociedad civil, Hegel, justificando la obligatoriedad del servicio militar, rechazará de nuevo aquella posición según la cual “el Estado sólo es considerado como sociedad civil y como finalidad última cuya sólo [es considerada] la garantía de la vida y de la propiedad de los individuos” (*Werke 7 / FD*, #324: Obs.). Ya antes, en esta misma sección, Hegel critica esta misma concepción, por cuanto con ella se pierde la verdadera unidad que liga el individuo a la universalidad del Estado (Cfr. *Werke 7 / FD*, #258). Puede verse en Locke el más directo referente de esta crítica, quien, por otra parte, cabe considerar el punto de transición y unión entre Hobbes y el pensamiento francés dieciochesco. Para el formalismo inherente al liberalismo cfr. Cerroni, *op. cit.*

²⁰ En la *Enciclopedia* a propósito de la sociedad civil en general, que el contractualismo toma como Estado, leemos: “La sustancia deviene una mera interconexión general, mediadora entre extremos autosuficientes y entre sus intereses particulares; la totalidad en sí misma desarrollada de esta interconexión es el Estado como sociedad civil, o sea, como Estado externo” (*Werke 10 / Enc*, #523). En la medida en que el contractualismo no trasciende al individuo o sujeto empírico aislado como punto de partida se puede incluso afirmar con Itting que para Hegel el liberalismo en verdad permanece aún ligado al Medievo. Cfr. Id., “La estructura de la “Filosofía del Derecho” de Hegel”.

cia de intervención ajena en el propio hacer o ser²¹. Por lo demás, tales teorías, en nombre de una razón que es intelecto, oponen su Estado a todo sistema político efectivo y positivo²². Esta actitud es a la que hace referencia el “subjetivismo” que el Prólogo de la *Filosofía del Derecho* atribuye al pensamiento político contemporáneo: la oposición de la interioridad subjetiva a toda sustancialidad²³. Pero esta nueva oposición que parece aportar el pensamiento contractualista, a saber, la del pensamiento frente a la efectividad, o, más en general, la del deber ser (*Sollen*) frente al ser, no hace sino expresar el carácter más esencial de la misma sociedad civil de la que tal pensamiento es autoconciencia, esto es, el ser desgarrado que corresponde a la universalidad abstracta frente a toda forma de concreción.

Hasta aquí la crítica hegeliana a la Modernidad –crítica que emerge sin duda de la constatación de que esta época no ha logrado conquistar la libertad que busca, de que su libertad es sólo libertad formal, y que se liga, pues, a la búsqueda por parte del mismo Hegel de una libertad concreta– parece dirigirse, en tanto que crítica a sus fijas oposiciones, únicamente contra su absolutización de la diferencia y la particularidad, contra su olvido de la verdad de la unidad y del derecho de la universalidad. Y, en efecto, Hegel le recuerda a la Modernidad el carácter ineludible del momento de la unidad, la absoluta necesidad de que la diferencia remita a ella. La unidad de los contrarios es ya siempre, de modo que la universalidad, el otro de la particularidad, es también ya siempre. Hegel muestra que el olvido de la unidad y la universalidad conduce a la alienación porque supone realmente una afrenta a lo que en verdad es: la unidad y la universalidad son siempre de un modo u otro, de manera que su humillación, la absolutización de la diferencia y la particularidad, sólo puede redundar en su constitución como instancias opresoras.

El mismo análisis hegeliano de la sociedad civil como fenómeno específicamente moderno trasluce su conciencia de la necesidad y verdad de la unidad de los opuestos. El propio hecho de que la abstracción de la instancia universal conlleve la abstracción del particular sólo resulta explicable a partir de la íntima unidad de universalidad y particularidad. La paradoja comentada en relación al contractualismo liberal, según la cual al oponerse como pensamiento a la efectividad, esta teoría no hace en realidad más que mostrar su

²¹ Hablaremos de libertad positiva y libertad negativa en el sentido acuñado por I. Berlin en “Dos conceptos de libertad”.

²² Gonzalez Vicén, que se esfuerza en trazar una línea de continuidad entre el pensamiento político de Kant y el de Hegel frente a la teoría política previa, insiste en que el contractualismo iusnaturalista prekantiano no hace sino buscar el mejor de los Estados, creando así modelos ideales desde los que legitimar o deslegitimar el Estado efectivo, mientras que a partir de Kant la tarea consistirá en acceder a la “razón” de ser del Estado. Cfr. Id., *La filosofía del estado en Kant*.

²³ Hemos de hacer constar que en todo caso el enemigo directo al que se dirige tal acusación y en general la totalidad del Prólogo lo constituye antes bien el Romanticismo, y, muy en especial, el “sentimentalismo” de Fries. Pero, de todos modos, esta crítica se hace desde el rechazo de todo “método exterior”.

unidad con la misma efectividad (escindida en sí misma), delata la misma verdad. En fin, las mismas oposiciones alienadoras de ese mundo, su misma libertad sólo formal, tiene como primer presupuesto la autorreflexión infinita de la particularidad, esto es, la conciencia de su ser universal, de su unidad con la universalidad.

En conclusión, lo hasta aquí comentado parece conducirnos a pensar que el reproche de Hegel a la Modernidad se dirige solamente contra su absolutización de la diferencia y la particularidad, contra su olvido de la unidad. Pues bien, nos interesa ahora saber si esto es estrictamente así, o si, más bien, habría que matizar esta interpretación o, cuando menos, profundizar en ella. Teniendo en cuenta que Rousseau es tradicionalmente considerado el reverso o la reacción respecto a la postura liberal que sanciona el mundo de la sociedad civil y que, no obstante, también Rousseau es rechazado por Hegel, se comprende el interés que nos promete el comentario de la crítica hegeliana a dicho autor: al estudiarla trataremos de ver si permite mantener que lo único recordado por Hegel a la Modernidad es la necesidad de reconocer el momento de la unidad o si, por el contrario, ella misma nos desvela nuevos aspectos de la crítica hegeliana a la libertad moderna.

II. La crítica hegeliana al contractualismo rousseauiano

Antes de proceder a tal examen recordaremos solamente alguna generalidad sobre la concepción rousseauiana de la libertad en su teoría política. Diremos en primer lugar que Rousseau juzga como Hegel que la esclavitud del hombre moderno se vincula a las oposiciones en las que se encuentra hundido, incluida sin duda aquella que enfrenta el individuo al Estado y que es sancionada por el contractualismo liberal. Se entiende, pues, que reivindique una libertad que se liga a la demanda de unidad y de una universalidad inmanente a la particularidad. Efectivamente, la universalidad cobra con Rousseau un reconocimiento no alcanzado con anterioridad: exigiendo que se despoje de su exterioridad respecto al sujeto particular se exige en última instancia la subjetivación de la misma universalidad y, de este modo, se pasa de considerarla únicamente como una función del sujeto (particular) a tomarla también a ella misma como sujeto. En este sentido se podría decir que sólo desde Rousseau cabe hablar propiamente de un sujeto universal.

Puesto que la formulación de su teoría política que tendremos en mente al estudiar la crítica hegeliana será la propia de *El contrato social*, diremos que la libertad reivindicada por Rousseau es libertad claramente positiva y, además, política: sólo es en virtud de la vinculación a los otros individuos en tanto que constituídos en "ciudadanos". En efecto, a diferencia de lo que ocurre en los *Discursos*, en *El contrato social* la socialización es considerada filosóficamente positiva, aún cuando la sociedad efectiva del momento diste mucho de

aquella que permitiría la actualización plena de la naturaleza humana, la realización de la libertad. Por lo demás se puede ver ya aquí hasta qué punto Rousseau pretende vincular particularidad y universalidad. Puesto que es sólo la socialización la que realiza la naturaleza humana, sin que haya una forma de libertad del estado de naturaleza que marque el sentido de la libertad civil ni una naturaleza opuesta a esta liberación social, nada parece poder obstaculizar la obra de la socialización, nada se opone a una socialización total: la libertad que con ella advenga conformará al hombre en su integridad²⁴. Tal libertad es posibilitada únicamente por la unión con los otros, y es por ello por lo que es libertad política y por lo que habrá de coincidir con el orden mismo: la libertad positiva en política supone precisamente que el hombre sólo se realiza (realiza su libertad) en tanto que perteneciente a un orden socio-político, de manera que la problemática de combinar libertad y orden desaparece por sí misma²⁵.

Es por esto por lo que la soberanía resultante del contrato social no se distingue de la totalidad del pueblo, por lo que la voluntad general que constituye la ley del orden no es sino la expresión de la voluntad de todos, por lo que el principio de representación y el "pactum subjectionis" resultan un contradictorio. Por la voluntad general se realiza todo individuo (al devenir ciudadano), y se realiza en su particularidad en la medida en que esa libertad, ganada en su vinculación a la voluntad general, lo ha de alcanzar en su integridad: nada en el individuo podrá permanecer exterior a su "ser en la voluntad general". En ella el individuo, lejos de encontrar alteridad, encontrará su misma verdad²⁶.

Ya desde aquí no puede por menos de causar extrañeza la crítica hegeliana a Rousseau tal como aparece en la *Filosofía del Derecho*: al rechazar la concepción del Estado como contrato Hegel incluye junto al "pactum subjectionis" el contrato "de todos con todos", esto es, el contrato social de Rousseau²⁷. Ahora bien, el contrato significa en la *Filosofía del Derecho*, así como para los contractualistas clásicos, el emerger a partir de distintas voluntades particulares e inmediatas de una "voluntad común", que, precisamente por ello, no puede ser para Hegel verdaderamente universal: ¿olvida pues Hegel que el contrato rousseauiano da lugar a la voluntad general y no a una variable y arbitraria voluntad común? El contrato significa además la enajenación de

²⁴ Colletti opone a Rousseau al contractualismo precisamente en virtud de esta socialización total, por primera vez libre de las condiciones que ponía en el iusnaturalismo el estado de naturaleza y que, como Rousseau ya había notado, no provienen sino de la transferencia a tal estado de caracteres propios de la sociedad civil. Cfr. Id., *Ideología y Sociedad*, Tercera Parte.

²⁵ En este sentido destaca Villaverde que Rousseau, frente a la tradición moderna, supone la reunificación de política, sociedad y moral. Cfr. Id., *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Parte II, Cap 2.

²⁶ Talmon no duda en afirmar que la voluntad general es el "vrai moi" de los particulares, Cfr. Id., *Les origines de la démocratie totalitaire*.

²⁷ Cfr. *Werke* 7 / FD, #75: Obs.

una propiedad exterior y, en efecto, el individuo del contrato social pensado por el liberalismo posee su libertad y en virtud de ello la limita: ¿olvida entonces Hegel que el contrato de Rousseau no supone una limitación de la libertad, sino el advenimiento de la auténtica libertad que, tanto para Hegel como para Rousseau, es inalienable²⁸? En este punto debemos recordar además que el pacto diseñado por Rousseau no consiste en una negociación entre voluntades particulares que las deje como tales, como propietarias²⁹, sino, como hemos visto, en una transformación de la voluntad misma. Podríamos caracterizarlo como un contrato de cada uno consigo mismo, con lo que deja de ser evidentemente contrato en el sentido hegeliano y liberal.

En todo caso resulta innegable que Hegel incluye a Rousseau en la concepción del Estado como un contrato que permanece exterior a los particulares³⁰. Llega incluso a explicitar en la *Filosofía del Derecho* que para Rousseau el principio del Estado es la voluntad particular o individual, de modo que el universal resultante sufre de las “consecuencias meramente intelectivas” que lo convierten en una abstracción³¹. Como veíamos a propósito del contrato, una voluntad meramente comunitaria y no universal está desprovista de la sustancialidad de lo que es en sí y para sí. En conclusión, Hegel parece sostener respecto a Rousseau la misma crítica que respecto al liberalismo ilustrado: en el pensamiento rousseauiano se mantendría la priorización de la particularidad y la consecuente abstracción de la universalidad.

Y también ahora podríamos recordar que, por una parte, el contrato social de Rousseau no supone tanto el acuerdo de las particularidades como la superación de la misma particularidad —piénsese en la enajenación total de la particularidad que presupone el mismo contrato³²—, y, por otra, que la voluntad general no se presenta como un mero universal abstracto privado de todo contenido, aunque sólo sea por cuanto se identifica con el bien común³³. En este

²⁸ Para el carácter inalienable de la libertad en ambos autores cfr. *Ωερκε* 7, FD, #66; CS, Libro I, Cap IV. Como señala Derathé, Rousseau es el primer pensador en la tradición del derecho natural para quien la protección de la propiedad privada, que también para él el pacto social conlleva, no supone ya la limitación de la libertad. Derathé pone en relación esta innovación con la afirmación de que la soberanía (del pueblo) se presenta por primera vez como inalienable, del mismo modo que la libertad deja de ser susceptible de contrato. Así concluye que, en verdad, la libertad, aun cuando no sea el desencadenante del contrato, es en Rousseau el fin último del mismo. Cfr. Id., *ἑαίλαθησε Ρουσοσεαυ ετ λα σχεινχε πολιτιθε δε σον τεμπε*.

²⁹ Esto es consecuencia del contrato en su significación hegeliana: Cfr. *Werke* 7 / FD, #73: Obs., #81: Obs.: en el contrato se enajena la contingencia de la voluntad particular en tanto que voluntad sobre una cosa, pero no la contingencia que le es inherente en tanto que voluntad particular.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, #29: Obs.

³¹ Cfr. *Werke* 7 / FD, #258, Obs.

³² En *El contrato social* Rousseau distingue además la voluntad general de la suma de las voluntades particulares: Cfr. CS, pg. 28. En este sentido todos los artículos de la recopilación de O'Hagan concuerdan en que el contrato social supone un cambio de la misma naturaleza humana. Cfr. O'Hagan (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.

³³ En *El contrato social* leemos que la finalidad del Estado es el bien común que incluye así también el momento de los intereses: Cfr. CS, pg. 25. En esta línea Kelly destaca el papel que en

sentido Rousseau afirma que la voluntad general posee entidad en sí misma, sea o no reconocida por los individuos (precisamente por constituir su verdad)³⁴. Desde aquí se hace evidente que cree haber superado con su concepto de voluntad general la exterioridad de la universalidad: el soberano (universal) está constituido por las particularidades³⁵.

Podríamos, pues, pensar que Hegel no ha logrado ver la diferencia cualitativa que separa a Rousseau de la escuela tradicional del derecho natural, y concluir, consecuentemente, que la lectura hegeliana de Rousseau no sólo no nos obliga a cambiar nuestra comprensión inicial de su crítica a la Modernidad, sino que ni siquiera nos conduce a profundizar en ella para matizarla. Hegel sólo criticaría a Rousseau por no haber alcanzado a entender la revalorización de la unidad y la universalidad que éste último lleva a cabo.

Sin embargo, frente a todo esto, debemos reconocer que también en la misma *Filosofía del Derecho* Hegel atribuye a Rousseau el avance que supone haber puesto la voluntad (la libertad) como fundamento del derecho³⁶ y como principio del Estado³⁷. Y puesto que la voluntad es pensamiento, subjetividad universal, este giro tiene que significar para Hegel un progreso en la universalización de la subjetividad finita y, en consecuencia, en la subjetivación de la sustancialidad efectiva. Y, en efecto, este progreso es precisamente lo que expresa la postura rousseauiana tal como es presentada por Hegel en el Capítulo VI de la *Fenomenología*. Incluso si leemos con Hyppolite una alusión a Rousseau ya en la exposición de la conciencia desgarrada que se presenta a la base de la Ilustración en este mismo capítulo –lectura que parece especialmente legítima si atendemos a la obra rousseauiana en conjunto, a su desgarrado oscilar entre la total “deconstrucción” y la búsqueda de una instancia sustancial–, encontramos ya ahí un reconocimiento por parte de Hegel del valor unificador de Rousseau: debemos recordar que la conciencia desgarrada moderna supone para Hegel la unificación en una misma conciencia de la contradicción entre el sí mismo, el sujeto, y la sustancia³⁸. Pero, como es sabido, el lugar donde la alusión a Rousseau es indiscutible lo constituyen las páginas sobre “la libertad absoluta y el terror” del mencionado capítulo de la *Fenomenología*, y aquí Rousseau ya no aparece como la simple conciencia des-

otros escritos políticos Rousseau asigna a las costumbres como base sustancial de la voluntad general (recordemos el término hegeliano para la “Sitte”: “segunda naturaleza”) Cfr. *Ibid.*, *Idealism, Politics and History*.

³⁴ Cfr. CS, pg. 28.

³⁵ Cfr. CS, pg. 18. Además, su rechazo del pacto de sujeción tiene por fin precisamente evitar un universal parcial (el de los jefes o los ricos) que resultaría así extraño a los individuos: Cfr. CS, pg. 97.

³⁶ Cfr. *Werke* 7 / FD, #29: Obs.

³⁷ Cfr. *Werke* 7 / FD, #258: Obs.

³⁸ Cfr. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Caygill, al insistir en que los retratos rousseauianos del mundo social se presentan como un teatro en el que todo se torna en su contrario, apoya la lectura de Rousseau como la expresión del desgarramiento de su época. Cfr. Caygill, “The master and the magician”.

garrada, sino como la conciencia de ésta, como la superación del hiato entre intelección y fe, como superación, pues, de la Ilustración. El saber de la unidad de estos extremos (intelección y fe) es saber de la verdad de la Modernidad como el sí mismo o la subjetividad: la “libertad absoluta” de la *Fenomenología*, que expone la posición rousseauiana, expresa la universalización y absolutización del sí mismo llevada hasta el punto de que ya ningún en-sí –ni siquiera la aparente opacidad del útil– se oponga a él. El sí mismo rousseauiano es así sujeto universal³⁹. En resumen: Hegel parece consciente de la universalidad de la voluntad rousseauiana (frente a la particularidad del principio contractualista liberal: la felicidad).

Por otra parte, también la *Fenomenología* permite ver en qué medida Hegel reconoció la sustancialidad de la voluntad general. Hegel asume que el universal rousseauiano no es el universal exterior que se constituye por la yuxtaposición de múltiples particularidades, sino que está presente en su totalidad en cada particularidad: “Y no es ciertamente el pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación, sino la voluntad realmente (*reell*) universal, la voluntad de todos los individuos como tales”⁴⁰. En este sentido no parece haberle pasado desapercibida la distinción rousseauiana entre la voluntad general y la suma de todas las voluntades, la “voluntad de todos”⁴¹. Más aún, llega a presentar este sí mismo absoluto, la misma libertad absoluta o la voluntad general, como “sustancia indivisa” (*Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt ...*)⁴². Ni aún la absolutización de la subjetividad puede anular la sustancia: por negarla como otro, ella misma, la subjetividad, resulta investida de sustancialidad. Brevemente, Hegel ha comprendido la distancia que media entre el liberalismo y Rousseau.

Pero justamente ahora, al hilo de este pasaje de la *Fenomenología*, deviene clara la verdad y la raíz de la crítica hegeliana a Rousseau: el problema parece radicar ahora justamente en la rígida sustancialidad del universal que es la voluntad general; la negación de la sustancia por el sí mismo acaba negando la negatividad del sí mismo, negando, pues, al propio sujeto.

Siguiendo linealmente la argumentación hegeliana en este texto diremos que, en primer lugar, Hegel presenta la libertad absoluta como el universal que niega toda particularidad o diferencia. En efecto, sólo así se puede lograr el deseo rousseauiano de una unidad inmediata de universalidad y particularidad: la particularidad se sabe inmediatamente como universal solamente

³⁹ *Werke 3*, pg. 432 / FdE, pg. 344.

⁴⁰ *Werke 3*, pg. 432 / FdE, pg. 344.

⁴¹ Nos distanciamos así de una consideración muy extendida, a saber, aquella según la cual Hegel no captó la diferencia entre “volonté generale” y “volonté de tous”. Avineri se limita a decir que “parece” ser que Hegel no captó esta distinción por cuanto calificó a Rousseau de individualista: Cfr. Id., *Hegel's Theory of the Modern State*. Desde aquí también Löwith considera que Hegel confundió a Rousseau con un liberal: Cfr. Id., *De Hegel a Nietzsche*, II Parte, Cap. I.

⁴² *Werke 3*, pg. 433 / FdE, pg. 344.

porque cancela definitivamente su particularidad. “En esta libertad absoluta se han cancelado (*getilgt*) por tanto todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo; la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal”; y seguimos leyendo más adelante: “pero esta conciencia singular es consciente de sí, no menos inmediatamente (*unmittelbar*), como conciencia universal ... no hace por tanto nada singular sino sólo leyes y acciones del Estado”⁴³.

Nos encontramos, por tanto, con que el diagnóstico que en la *Fenomenología* da Hegel de Rousseau se opone aparentemente al que más tarde ofrecerá la *Filosofía del Derecho*, a aquel del que hemos partido en este escrito: mientras en esta última obra Rousseau se presenta como pecando de otorgar demasiado peso al momento de la particularidad, resulta en la *Fenomenología* que su error consiste en concedérselo todo al universal.

Y podemos recordar, efectivamente, el rechazo rousseauiano de la división de poderes y, en general, de toda diferenciación de la voluntad general⁴⁴. Y, más radicalmente todavía, podemos preguntarnos: ¿no supone el surgimiento de la voluntad general la cancelación, la “enajenación”, de toda particularidad, de todos los derechos de la misma? ¿No entran las particularidades en su constitución sólo en tanto que dejan de ser tales⁴⁵? ¿No es cierto que sólo en tanto que coincidente con la voluntad general es el particular reconocido (como ciudadano), mientras su auténtica particularidad resulta totalmente sometida, tal como lo expresa su ser como súbdito⁴⁶? ¿No llega a explicitar Rousseau que la vida de la universalidad depende directamente de la muerte de las fuerzas particulares⁴⁷?

⁴³ *Werke* 3, pg. 433, 434 / FdE, pg. 345, 345.

⁴⁴ Cfr. CS, pg. 27, 29.

⁴⁵ “Estas cláusulas bien entendidas se reducen todas a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”: Cfr. CS, pg. 15. Cuando el individuo participa en la legislación debe responder sólo a lo que es mejor para el Estado: Cfr. CS, pg. 107. También para Cotta el Estado rousseauiano supone el sometimiento de toda diferencia y es en este sentido totalitario: la única forma de liberarse de las dependencias personales que nos encadenan consiste en entregarse al todo del Estado, liberarse de la misma particularidad que está a la base de tales dependencias: el Estado ocupa el lugar de Dios. Cfr. Id., “La position du problème de la politique chez Rousseau”.

⁴⁶ Cfr. CS, pg. 16,17. Trachtenberg argumenta que la constitución del sujeto en *El contrato social* como sujeto obediente (y sin duda la obediencia es componente necesario del carácter del ciudadano rousseauiano en sentido amplio) lo incapacita para comportarse como colegislador competente. Consideramos que tal argumento pretende en última instancia mostrar que el individuo una vez despojado de su particularidad, tal como exige la constitución del súbdito obediente, no puede contribuir verdaderamente, esto es, como tal sujeto determinado, a la constitución de la universalidad: sólo le resta acatarla. Cfr. Trachtenberg, “Subject and citizen: Hobbes and Rousseau on sovereignty and self”.

⁴⁷ Cfr. CS, pg. 40. Talmon insistiendo en que la voluntad general requiere para su conformación el abandono de todo interés o inclinación particular destaca la diferencia fundamental entre

Ahora bien, parece previsible que esta cancelación de toda particularidad tendrá su razón de ser y su contrapartida en la afirmación y consistencia de una instancia perfectamente sustancial. Podríamos pensar, en principio, que al menos Rousseau lograría de ese modo superar la abstracción de la que adolecía la universalidad pensada por el liberalismo. Pero Hegel se ocupa en un segundo paso, en este mismo pasaje de la *Fenomenología*, de mostrar que, precisamente por cancelar la diferencia, esta sustancia indivisa carece de verdadera sustancialidad. En este sentido se hace claro que justamente la ausencia de la diferencia o la determinación en el universal lo torna abstracto. El universal sólo puede devenir sustancial, ser en el elemento del “ser”, en la medida en que acoge el momento de la finitud, en la medida en que se diferencia o finitiza: “La obra a que podría arribar la libertad que se da conciencia consistiría en que, como sustancia universal, se hiciera objeto y ser permanente. Este ser otro sería la diferencia en la libertad, con arreglo a la cual se dividiría en masas espirituales subsistentes y en los miembros de poderes diversos (...) La libertad universal, que de este modo se disociaría en sus miembros y se convertiría precisamente con ello en sustancia que es ...”⁴⁸. La sustancialidad de un sí mismo que gana su absolutez en virtud de la negación de todo en sí o sustancialidad no es verdadera sustancia⁴⁹.

Creemos que es desde aquí, desde la lectura de este pasaje de la *Fenomenología*, desde donde habrá de entenderse la calificación que Hegel hace de la voluntad general como pura abstracción en la *Filosofía del Derecho*⁵⁰, porque es ese primer texto de 1806 el que ilumina la razón de ser de esta abstracción de la universalidad rousseauiana, a saber, su incapacidad para acoger la particularidad, para autodiferenciarse.

De este modo consideramos que Hegel fue consciente del esfuerzo rousseauiano por dotar de autosubsistencia o sustancialidad a la voluntad general, pero que, a pesar de ello, juzgó que Rousseau no lo logró. Y, en efecto, nos encontramos con que en el mismo *Contrato social* se reconoce la impotencia de la voluntad general para alcanzar las cuestiones particulares o determinadas: ella ha de limitarse a la generalidad de la ley⁵¹. La misma afirmación rousseauiana de la necesidad de un gobierno⁵² pone de manifiesto la distancia insalvable entre la voluntad general o el soberano legislador y el particular, evidencia que el particular no se encuentra a sí mismo inmediatamente en la

las democracias liberales del S. XX y la de Rousseau: sólo en esta la multiplicidad de opiniones y tendencias es contraria a la democracia, que ha de conseguir el querer unánime de la universalidad objetiva. El autor atribuye esto a la creencia dieciochesca, compartida por Rousseau, en un orden natural y en la premisa racionalista de que en el silencio de las pasiones todos hemos de arribar a las mismas conclusiones. Cfr. *op.cit.*

⁴⁸ *Werke* 3, pg. 434-435 / FdE, pg. 345-346.

⁴⁹ *Werke* 3, pg. 434 / FdE, pg. 345.

⁵⁰ Cfr. *Werke* 7 / FD, #258.

⁵¹ Cfr. CS, pg. 32-33.

⁵² Cfr. CS, pg. 55 ss.

voluntad general. Y esto deviene todavía más claro cuando se niega la plausibilidad de un gobierno democrático para los hombres (vs. dioses)⁵³: ¿no resulta entonces patente una contradicción entre el ideal de la inmediatez del soberano y la asunción de la necesidad de un cuerpo intermedio, que, además, será tanto más efectivo cuanto más concentrado esté en pocas cabezas, esto es, cuanto más alejado esté de la universalidad de la voluntad general⁵⁴? Rousseau mismo llega a exponer la separación entre el soberano y el gobierno como la separación entre el plano del derecho y el del hecho, podemos decir, del deber-ser y del ser⁵⁵. Sobra decir que, para Hegel, este hiato condena necesariamente al deber-ser, a la voluntad general en este caso, a la abstracción⁵⁶.

El análisis hegeliano de la *Fenomenología* nos permite, además, entender que esta abstracción de la universalidad hará que la voluntad general no pueda ver en toda particularidad más que una amenaza, esto es, nos permite ver que esta abstracción es la que explica el terror de la Revolución francesa. La voluntad general habrá de negarse a sí misma en cualquiera de sus realizaciones: “Lo que ocurre es que la facción triunfante se llama gobierno y precisamente en ello, en el ser una facción, radica de modo inmediato la necesidad de su perecer; y el ser gobierno hace de él, a la inversa, una facción y lo hace culpable”⁵⁷. La voluntad general, como “pura intención”, ha de negar la realidad de todo gobierno particular, y el gobierno, como encarnación de tal voluntad, ha de negar la realidad de todo individuo particular. Ésta es la “furia del desaparecer” descrita por Hegel para referirse al terror de la Revolución. Por lo demás, la misma figura del legislador en *El contrato social* muestra claramente el modo en que Rousseau abre las puertas al totalitarismo. Esta figura expresa, en efecto, la necesidad de una “acción desde arriba” para acceder a la verdad de la voluntad general⁵⁸. Y consideramos que con este reconocimiento de que el particular no llega por sí mismo al universal, Rousseau convierte efectivamente a su ciudadano en súbdito⁵⁹. ¿Cómo distin-

⁵³ Cfr. CS, pg. 67.

⁵⁴ Cfr. CS, pg. 61 ss.

⁵⁵ Cfr. CS, pg. 96.

⁵⁶ En este sentido señala Talmon que la voluntad general se puede considerar como una idea platónica o una verdad matemática. Cfr. *op.cit.* Para Hegel el deber-ser, en tanto en cuanto se opone a lo real (en lugar de ser el concepto mismo de lo real), sólo se puede entender como un universal carente de las determinaciones de lo efectivo, y, en consecuencia, indiferenciado o abstracto.

⁵⁷ *Werke 3*, pg. 437 / FdE, pg.347.

⁵⁸ “Al no apreciar cada individuo otro plan de gobierno que no sea el que se refiere a su interés particular, percibe difícilmente las ventajas que puede conseguir de las privaciones continuas que imponen las buenas leyes. (...) no pudiendo emplear el legislador ni la fuerza ni el razonamiento tiene por necesidad que recurrir a una autoridad de otro orden, que pueda arrastrar sin violencia y persuadir sin convencer”. CS, pd. 42.

⁵⁹ Tanto Gauthier como Caygill y Dent ven en la figura del legislador y en su “dissemblance” el síntoma de la persistencia de la alienación en la sociedad de *El contrato social*. Cfr. Caygill, “The master and the magician”; Dent, “An integral part of his species?”; Gauthier, “Making Jean-Jacques”.

guir entonces entre una verdadera legislación y una falsa, entre un buen y un mal legislador? El autor no parece ofrecer otro criterio que el éxito (retrospectivo)⁶⁰. Dehaussy entiende el contrato social y la voluntad general como un proceso continuo que se afirma en cada decisión del todo, y creemos que ésta es, efectivamente, la pretensión rousseauiana; pero ¿cómo será posible que se efectúe así cuando la verdad universal es dada en principio por un legislador y cuando se sanciona la resistencia al cambio de las leyes una vez establecidas⁶¹? Con la figura del legislador Rousseau parece reconocer la imposibilidad de la perfecta inmediatez y de la unanimidad que ella comportaría (todo individuo reconocería directamente la verdad universal), a la vez que mantiene el rechazo de toda mediación (el universal es presentado por el legislador *inmediatamente* a todo el pueblo y ante él no se puede más que asentir).

Hegel, pues, recuerda a Rousseau las nefastas consecuencias a las que conduce el olvido de la diferencia y la particularidad. Pero explicita además su conciencia de la irreductibilidad de estas últimas: incluso para la pura voluntad general rousseauiana la diferencia ha de resurgir de un modo u otro. “La voluntad universal entra en sí misma y es voluntad singular, a la que se enfrentan la ley y la obra universales”⁶². La voluntad general sigue particularizándose, como sujeto que es, aun cuando sea a su pesar. Lo que con esto queremos destacar es que Hegel no se limita a “recomendar” el reconocimiento de la diferencia, sino que demuestra –lo mismo que, como vimos, hace con respecto al momento de la unidad– su necesidad, la irreductibilidad de su ser: también la diferencia y la particularidad, de un modo u otro, son ya siempre.

En Rousseau hallamos, por tanto, la conjunción de un universal abstracto, que se piensa libre de la particularidad, y una particularidad que, necesariamente, resurge tras ser negada. De aquí que Hegel considere que, como consecuencia de ello, las particularidades se “colarán” en la universalidad a espaldas y a pesar de esta última, de tal modo que el universal resultará “contaminado” de particularidad. El olvido de la sustancia y la diferencia por parte del sí mismo universal y absoluto lo condena a ser una sustancia muerta y una acumulación de diferencias o particularidades. En este sentido es en el que Hegel afirma que sólo si el universal se diferenciase y sustancializase “se libraría verdaderamente de la individualidad particular o singular”⁶³. En este punto vemos, pues, el modo en el que el pasaje de la *Fenomenología* conecta y explica las alusiones a Rousseau de la *Filosofía del Derecho*. Y es ahora cuando podemos entender que la calificación de Rousseau por parte de Hegel de individualista, tal como aparece en la *Filosofía del Derecho*, no significa que

⁶⁰ Por lo demás no hay freno alguno para el legislador: ante la expresión de la voluntad general el gobierno es nulo. No ha de extrañar pues que Talmon vea aquí justamente la sanción de la revolución, de la abolición de cualquier forma de gobierno. Cfr. *op.cit.*

⁶¹ Cfr. CS, pg. 99,124.

⁶² *Werke 3*, pg. 434 / FdE, pg. 345.

⁶³ *Werke 3*, pg. 435 / FdE, pg. 346.

Hegel no haya prestado atención a la pretensión rousseauiana de que su voluntad general tuviese consistencia autónoma. Simplemente ha visto que, en la medida en que la conformación de este universal rehúsa toda mediación, toda diferencia, y se presenta como el fruto de los particulares aislados, no puede ser en la efectividad más que una suma de particularidades⁶⁴. De este modo se comprende que Hegel se refiera a un Rousseau individualista que estaría en el origen de la exigencia de las democracias por mayorías tantas veces criticada por él⁶⁵. Y, en efecto, hay un Rousseau que, una vez que el contrato ha sido establecido unánimemente, acoge el criterio de las mayorías⁶⁶: en tanto en cuanto la voluntad general está presente *inmediatamente* en la interioridad de todo individuo, la participación directa de la totalidad del pueblo en su constitución resulta ser el procedimiento legítimo⁶⁷.

La otra consecuencia de la reaparición de la particularidad cuando el universal se presenta como pura universalidad, es el surgimiento de dualidades en las que los miembros guardan una relación de oposición o dominio. El mismo Rousseau afirma que una vez que el particular es tomado como tal, se convierte en un “ser separado” del todo⁶⁸, y él mismo sabe de la posibilidad irreductible de conflicto entre la particularidad como tal y el todo de la voluntad general⁶⁹. También el soberano y el gobierno son seres separados⁷⁰ que además se mantienen en una relación de subordinación del segundo al primero, de modo que habrá que contar siempre con la amenaza del conflicto y fortalecer la soberanía en la misma medida en que se refuerce el poder del príncipe o gobierno⁷¹. La presencia de la figura del tribunado en *El contrato social* expresa claramente que la relación entre el soberano y el príncipe, por

⁶⁴ En este sentido reconocemos con Philonenko que Hegel considera a Rousseau en general, incluida su vertiente política, como individualista, pero consideramos que Hegel ha llegado a este diagnóstico no por haber tomado a Rousseau superficialmente, sino después de haber reconocido su esfuerzo por superar el mismo individualismo. En este sentido asumimos también con Philonenko, Villaverde y otros autores, que el pensamiento político de Rousseau se distingue de aquel que subyace a la Revolución francesa (Philonenko señala que ni siquiera había sido leído *El contrato social* con anterioridad a la Revolución) y compartimos la opinión de Löwith de que en la “Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano” es el hombre, esto es, el componente liberal de raíz lockeana, y no el ciudadano (rousseauiano), el que tiene mayor peso. Pero una vez más hemos de insistir en que si Hegel asocia a Rousseau a la Revolución francesa, ello no nos obliga a pensar que para Hegel el ideal rousseauiano coincidiese con ella sino únicamente a considerar que Hegel ha visto que la efectuación del ideal rousseauiano ha de derivar en fenómenos como el de esta Revolución, aún cuando ella misma acabe por negar tal ideal. Cfr. Philonenko, “Rousseau et Hegel”; Löwith, *op.cit.*

⁶⁵ Cfr. *Werke 7 / FD*, #303 y Obs.

⁶⁶ Cfr. CS, pg. 107.

⁶⁷ Para la persistencia de un sesgo individualista en *El contrato social* Cfr. CS, pg.14, 25, 29, 105.

⁶⁸ Cfr. CS, pg. 37.

⁶⁹ Cfr. CS, pg. 18, 64.

⁷⁰ Cfr. CS, pg. 60: al gobierno se le concede aquí incluso voluntad propia.

⁷¹ Cfr. CS, pg. 90.

una parte, y aquélla que se establece entre el príncipe y el cuerpo de los súbditos, por otra, son relaciones de fuerza⁷². Pero además, y en última instancia, ¿no expresan todas estas formas de mediación, asumidas por Rousseau, la persistencia de una tensión en el interior de la distinción, pretendidamente pacífica, entre soberano o ciudadano y súbdito u hombre privado, entre universalidad y particularidad⁷³?

Vemos, pues, que todas estas oposiciones, al igual que el individualismo rousseauiano, emergen justamente en el momento en el que la voluntad general pasa a su efectuación, en el que la abstracta universalidad ha de expresarse en relación a la particularidad. Es, en efecto, en este punto donde se hace evidente que el dominio y la ausencia de libertad sigue siendo el signo de la relación entre universalidad y particularidad.

III. La conciencia hegeliana de la antinomia moderna

Nos encontramos aparentemente, por tanto, con que la crítica hegeliana a la Modernidad ha cambiado de signo de forma radical: mientras en relación a la realidad social moderna y al liberalismo se presentaba como reproche al olvido de la unidad, parece formularse ahora, al dirigirse al pensamiento rousseauiano, como protesta contra el olvido de la diferencia. Pues bien, lo que trataremos de mostrar en lo que sigue es que la verdadera naturaleza de tal crítica, y el dignóstico sobre la Modernidad que ella presupone, no se ha alterado en su esencia. Y esto es así justamente porque la unidad inmediata (rousseauiana) es el reverso indisoluble de la oposición enajenadora moderna, y precisamente por ello, no puede constituir una auténtica superación de la misma.

En los inicios de la Modernidad que hemos introducido como momento paradigmático del primado de la diferencia y las oposiciones, se puede rastrear tanto el presupuesto como la búsqueda de una unidad inmediata. En la *Fenomenología* se hace patente que las limitaciones de las ciencias modernas, derivadas del hecho de que la realidad siga oponiéndose frontalmente a la razón universalizadora, son indisociables del olvido de la diferencia del objeto, del hecho de que la razón se crea inmediatamente una con la realidad. Pero, sobre todo, el análisis hegeliano del contractualismo tradicional permite ya ver que su sanción de la oposición entre universalidad y particularidad, en la forma de Estado vs. individuo, deriva precisamente de partir del individuo *qua* átomo, de asumir su unidad inmediata con lo universal, de modo que

⁷² Cfr. CS, pg. 122 ss.

⁷³ En ciertas fisuras del *El contrato social* emergen síntomas de la dificultad de operar esta neta distinción: pensemos por ejemplo en el lugar donde se reconoce que para el establecimiento de un gobierno se necesita que *por un momento* la voluntad general se vuelva al plano de lo particular: Cfr. CS, pg. 98.

la universalidad se toma como algo ya dado con la particularidad, de modo que se olvida el duro trabajo de la *Bildung* y las mediaciones que constituyen el verdadero universal.

Y, a la inversa, se ha dejado ver también la indisolubilidad que Hegel desvela entre la inmediatez de la unidad rousseauiana y la reproducción de las oposiciones enajenadoras. Más aún, hemos visto la profundidad de mirada que revelaba justamente la proximidad que Hegel, a la postre, descubre entre el contractualismo rousseauiano y el tradicional: ambos comparten el supuesto de la conexión inmediata entre el particular, el individuo, y el universal, y es por esto por lo que también Rousseau abre la posibilidad de la democracia por mayorías en la que claramente domina la particularidad.

Lo criticado por Hegel es la relación de dominio entre universalidad y particularidad, más allá de cuál de los extremos se imponga como dominador. Dicho de otro modo, también el sujeto universal de Rousseau, la voluntad general, en tanto en cuanto constituye únicamente uno de los polos de la verdad, se puede leer como particularidad-para-sí: también en Rousseau se auto-absolutiza una subjetividad parcial.

Para ver la identidad profunda que, según la óptica hegeliana, vincula ambos posicionamientos, el liberal y el rousseauiano o demócrata, sólo habremos de recordar que, del mismo modo que Rousseau abre el camino a la tiranía de las mayorías (constituídas por individuos-átomo), la dinámica de la sociedad civil aboca, en virtud de la primacía de la particularidad, a la opresión ejercida por un universal externo y extraño.

En resumen, la crítica de Hegel a la Modernidad es en verdad aquella que hemos presentado ya al inicio de este artículo: el estudio de la forma que adopta al referirse a Rousseau nos ha permitido simplemente profundizar en su sentido. Se entiende pues que, en realidad, Hegel oponga a ambas posiciones la misma verdad, a saber, la indisolubilidad de unidad y diferencia. Lo que vimos en un primer momento, al estudiar su crítica al liberalismo, no fue sencillamente la reivindicación hegeliana del momento de la unidad, sino su demostración de la imposibilidad de pensar la diferencia sin referencia a ella; lo ganado después, al leer su crítica a Rousseau, no fue meramente la constatación de que Hegel reconoce también la diferencia, sino su saber de la falsedad de toda unidad que se presente como libre de la diferencia, como inmediata. Lo que Hegel reprocha, pues, a Rousseau es la ingenuidad de creer poder separar netamente la universalidad de la particularidad, la identidad de la diferencia, de modo que la segunda se pudiese subordinar pacífica y exteriormente a la primera, y lo que, consecuentemente, sostiene frente a él es la imposibilidad de mantener la pureza del universal, su radical separación de la diferencia.

Es indudable que para Hegel la Modernidad es el momento de la diferencia y que en ella la ausencia de libertad se expresa no en la forma de una unidad estática y plena, sino en la de las oposiciones rígidas; pero es igualmente cierto que estas oposiciones son indisolubles de la búsqueda y la postulación

de una unidad inmediata: es tan propio de la Modernidad su desarraigamiento como su nostalgia.

Consideramos, pues, que el logro de Hegel se cifra en haber ganado la conciencia de que si las relaciones de dominio han de ser abandonadas, si la abstracción de la libertad moderna ha de ser superada, entonces será necesario dejar atrás la exterioridad enajenadora de los opuestos, asumir su unidad, pero ello sin dejar de reconocerlos en su irreductible diferencia. Es su saber de la insolubilidad de diferencia e identidad lo que le ha permitido ver la indisolubilidad entre las oposiciones enajenadoras y la unidad inmediata dominadora en la Modernidad. Y, a su vez, es esto lo que le ha posibilitado elevarse sobre sus predecesores pensando el *universal concreto*, esto es, concibiendo la unidad como una unidad atravesada en sí misma por la diferencia. En efecto, esta estructura supone la superación de la exterioridad de los opuestos, la consecución de su unificación, pero significa también que la diferencia ya no podrá pensarse como cancelable: la unidad moderna ya no podrá ser nunca más allá, separada, de la diferencia.

En conclusión, hemos querido destacar que, si bien es innegable que el motor de su pensamiento lo constituye el esfuerzo por superar las oposiciones y el desgarramiento modernos, Hegel ha llegado a ver que, en todo caso, esto sólo es posible si se reconoce la verdad e irreductibilidad de la diferencia. Ciertamente, Hegel nos ha legado una unidad máximamente fortalecida –la diferencia no es reducida pero sí reconducida a la unidad o, dicho de otro modo, la dialéctica con que se vincula unidad y diferencia es afirmativa, unificadora–, pero nos ha transmitido también el saber de la irreductibilidad de la diferencia.

Nos gustaría señalar por último una de las potencialidades del pensamiento hegeliano que, creemos, se deriva de lo hasta aquí tratado y que concierne a la tarea de llevar a cabo una crítica consistente de la Modernidad y aún del mismo Hegel. Pensamos concretamente en su capacidad para prevenirnos frente a ciertas tendencias actuales en la medida en que ejercen una crítica a la Modernidad en razón solamente del dominio de la unidad que en ella ha imperado, y no del dominio en sí mismo. Como vimos, la dialéctica hegeliana permite entender perfectamente que la reacción que corresponderá a tal actitud, a saber, la mera priorización del otro momento, del de la diferencia, no nos podrá salvar tampoco de las contradicciones modernas. Resulta claro, pues, que este tipo de crítica –frecuente en ciertos planteamientos posmodernos–, justamente por reproducir el error moderno, se convierte fácilmente en una nueva presa del mismo pensamiento hegeliano, y, de este modo, se evidencia, sobre todo, la importancia que reviste el estudio de Hegel a la hora de intentar superar las antinomias modernas y el mismo hegelianismo.

Referencias

- AMENGUAL, G. (ed.), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- AVINERI, Sh., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- BERLIN, I., "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988 (1º ed. orig. 1969).
- CASCARDI, A. J., *The subject of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- CAYGILL, H., "The master and the magician" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- CERRONI, V., *La libertad de los modernos*, Barcelona, Matínez Roca, 1972 (1º ed. orig. 1968).
- CHAMLEY, P., "Les origines de la pensée économique de Hegel" en *Hegel-Studien*, Band 3, 1965.
- COLLETTI, L., *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella, 1975 (1º ed. orig. 1969).
- COTTA, S., "La position du problème de la politique chez Rousseau" en *Etudes sur le Contract Social de Jean-Jacques Rousseau*, Publication de l'Université de Dijon, XXX, 1964.
- DENT, N., "An integral part of his species?" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- GAUTHIER, D., "Making Jean-Jacques" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- GONZÁLEZ VICÉN, F., *La filosofía del estado en Kant*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1952.
- HEGEL, G.W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, Edición de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza Universidad, 1997. (Se cita Enc).
 - *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Rocas, Fondo de Cultura Económica, 1966. (Se cita FdE)
 - *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción de C. Díaz, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993. (Se cita FD)
 - *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Traducción de J. Gaos, Madrid, Alianza Universidad, 1980 (1º ed. en *Revista de Occidente* 1975). (Se cita LFH).
 - "La razón en la historia": "Introducción general" e "Introducción especial" en LFH. (Se cita RH).

- *Die Vernunft in der Geschichte*, Band I, en *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Edición de J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994 (1º ed. de Hoffmeister 1955). (Se cita VG).
- HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1991 (1º ed. 1946).
- ILTING, K.-H., "La estructura de la "Filosofía del Derecho" de Hegel" en Amengual, G., (ed), *Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel*.
- KELLY, G. A., *Idealism, Politics and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (1º ed. 1969).
- KIERANS, K., "The Concept of Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right" en *History of Political Thought*, vol. 3, nº 13, 1992.
- KOLB, D., "Hegel and Heidegger as Critics" en *Monist*, nº 64, 1981.
- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974 (1º ed. orig. 1941).
- O'HAGAN, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*, Aldershot (England)-Brookfield (USA), Avebury, 1997.
- PHILONENKO, A., "Rousseau et Hegel" en *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, J. Vrin, 1993.
- ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social o Principios de derecho político*, traducción de M. J. Villaverde, Madrid, Tecnos, 1995. (Se cita CS).
- TALMON, J. L., *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Clamann-Lévy, 1966.
- TRACHTENBERG, Z., "Subject and citizen: Hobbes and Rousseau on sovereignty and self" en O'Hagan, T. (ed), *J-J Rousseau and the sources of the self*.
- VACHET, A., *La Ideología Liberal I*, Madrid, Fundamentos, 1972 (1º ed. orig. 1970).
- VILLAVERDE, M. J., *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Madrid, Tecnos, 1987.