

HEGEL Y ROUSSEAU ⁽¹⁾

Por JOSE MARIA RIPALDA

Mi propósito es tentar una contextualización *puntual* de Rousseau en su campo ideológico y de intereses contemporáneos (a él y a nosotros). «Puntual», pues ha sido elegida *una* referencia ejemplar, tomada de la historia de las ideas (en su forma «clásica» —por decirlo benévolutamente— de galería de nombres propios); esta referencia es Hegel, nombre problemático en la teoría en general y en concreto en la de las ideas políticas.

I. LA RECEPCION DE ROUSSEAU POR HEGEL.

Hegel debe a la Ilustración, por de pronto, una componente esencial de su filosofía: la profesión de libertad y dentro de ella el acuciante problema de

(1) Siglas empleadas:

CS = *Contrato Social*.

Hegel = G. W. F. Hegel. *Gesammelte Werke*, ed. comenzada por encargo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburgo, 1968.

HEJ = G. W. F. Hegel. *Escritos de Juventud*, ed. J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.

Nohl = *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tübingen, 1907. Reprint, Frankfurt/M., Minerva, 1966.

Werke = G. W. F. Hegel. *Werke in zwanzig Bänden*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt/M. Suhrkamp, 1970-71.

La *Fenomenología del Espíritu* es citada sin sigla, verbigracia, 261:213. La primera cifra corresponde a la edición alemana por J. Hoffmeister, 'Hamburg, Meiner, 1952 (y sucesivos reprints). La segunda cifra corresponde a la traducción castellana de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

También la sigla *Werke* lleva doble paginación. La primera cifra queda ya explicada; la segunda se refiere para el tomo XX (único citado) a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

la tensión entre general y singular, instituciones e individuos, estado y sociedad, que Rousseau había reflexionado ejemplarmente. Sin embargo, esta presencia de Rousseau apenas si resulta explícita en la nada escasa obra de Hegel, y eso que apenas podemos empezar demasiado pronto en la vida de Hegel a apreciar el influjo de Rousseau.

El primer biógrafo de Hegel, Rosenkranz (*Hegels Leben*, pág. 13), informa de que Hegel leyó las *Confesiones* de Rousseau ya cuando estudiaba humanidades en el colegio —antes de 1788—. Las *Confesiones* incluso no habían acabado de publicarse, de modo que Hegel sólo pudo leer entonces los seis primeros libros. Precisamente esta primera parte de las *Confesiones*, con su viveza afectiva y la fuerza de los recuerdos, es la que mejor concuerda con lo que era el Hegel casi adolescente de Stuttgart. En otro lugar he expuesto alguna concordancia entre el *Diario* juvenil de Hegel y las *Confesiones* (2). La tónica de la sensibilidad es asombrosamente común en ambos textos. Y éste es precisamente el punto por el que se establece el acuerdo del joven Hegel con Rousseau, que más bien debe llamarse resonancia, pues la simpatía, la vibración común se establece desde el primer momento. Lo que en cambio queda provisionalmente excluido es:

1.º El elemento político revolucionario de Rousseau. Su asimilación se realiza en el contexto de otros paradigmas más próximos a Hegel: el joven Goethe, Herder, Schiller y, desde luego, Lessing, cuyo *Natán* fue vehículo y filtro principal de rousseaunismo para el joven Hegel (3). Por tanto, se trata del sentido contemplativo, de la religión de la subjetividad infinita. Incluso las lúcidas y diferenciadas observaciones de Goethe sobre la nueva época dividida, que es quien en realidad mata a Werther, ocupan un segundo término ante el programa de la nueva religión de Lessing, tan difuso políticamente.

2.º Otro tema importante de Rousseau sólo es recogido en una forma ecléctica e indecisa: la crítica de la civilización; la «palabra convertida en dinero», de que hablan Lessing y Garve, o la crítica de la efervescencia de la sociedad burguesa por el suizo Iselin, sitúan otra vez el influjo directo de Rousseau en un contexto germánico dominante. La crítica de las instituciones y de su desarraigo se sitúa al nivel de la crítica literaria en que la había formulado Herder. Y Hegel ni siquiera se encuentra entonces en condiciones de calar la trastienda subversiva que llevaban estos temas en sus maestros —quienes tampoco eran muy conscientes de ella.

(2) *The Divided Nation*, Van Gorcum, Assen, 1977, págs. 182 y sigs.

(3) Desde el primer Discurso de Rousseau Lessing había seguido atentamente sus escritos y fue el primero en darle a conocer en Alemania: 1751, recensión del primer Discurso en el número de abril de *Lo último del reino del ingenio*.

El fuerte influjo, más aún, la simpatía y la concordancia con Rousseau se halla, pues, pese a ser directa, mediada por otros nombres y otro ambiente, que ocupan un plano anterior al suyo. Un ejemplo: el comienzo del primer Discurso había hablado del refinamiento moderno como una guirnalda de flores que cubre nuestras cadenas de hierro. Herder repite la metáfora y de él la toma el joven Hegel; pero aplicada ahora al pueblo feliz y modélico de los griegos, que supiera ornar de flores hasta los férreos vínculos de la naturaleza (*Nohl*, 28). Una breve cita, más bien despectiva, del *topos* antiguo del hombre bípedo al comienzo del Discurso sobre la desigualdad, la convierte Herder en teoría del origen del hombre, excitando la hilaridad de Kant en su sonada recensión de las *Ideas*. Iselin, otra lectura del joven Hegel, recupera el tema del lujo, pero como exclusivo sólo de la nobleza (4), y recubre de moralismo la brillante intuición buffoniana de una historia material de la humanidad, desarrollada con fuerza por el segundo Discurso. En cuanto a la opinión de Montesquieu, citada por Rousseau con un sentido más bien ladino, de que la libertad no está al alcance de todos los pueblos, Iselin la interpreta en el sentido de que es peligroso conceder sin más la libertad a los pueblos de Europa; la nobleza no es capaz de seguir gobernándolos, pero sí la monarquía, si se deja guiar por la nueva oligarquía que se perfila. La crítica de la concepción lineal de la historia como progreso la recibe Hegel en el contexto de Herder. Pero se trata ahora de una historia que avanza por caminos divinos, inescrutables y seguramente gloriosos, de modo que la linealidad lessingiana se superpone al escepticismo rousseauiano, convertido en cábala. Kant limita la perfectibilidad humana, de que Rousseau hablaba en general, al uso de la razón y toda la temática rousseauiana resulta sistematizada críticamente (5).

El momento culminante del influjo directo e indirecto de Rousseau sobre Hegel se da en sus años de estudiante de Tubinga (1788-1793) y los inmediatamente posteriores, cuando Hegel vive de preceptor en el seno de una familia aristocrática de Berna (1793-1796). Son los años de la Revolución francesa y de la politización de Hegel. En el cuaderno de firmas de sus amigos (el *Stammbuch*) encontramos un «Vive Jean Jacques». Sin embargo, en Tubinga el influjo de Rousseau sigue siendo inferior al de Lessing, Herder

(4) *The Divided Nation*, cit., págs. 48 y sigs.

(5) Aunque insatisfactorio, el único panorama del influjo de Rousseau sobre la filosofía alemana, en mi conocimiento, sigue siendo el de RICHARD FESTER: *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus, Stuttgart, 1890 (reimpresión, 1972). Para la recepción de Rousseau por Kant, el gran vehículo indirecto de Rousseau para el Hegel de estudiante y los dos años siguientes, véase *op. cit.*, págs. 68-86.

y Schiller (6). Es en la fase de Berna cuando el influjo de Rousseau, unido al de Kant, se hace más perceptible, especialmente el *topos* de la república (CS, II, § 6; HEJ, 39-48) y el de religión —despotismo— religión de un pueblo (CS, IV, § 8; Nohl, 50 y sig.); el mismo interés por la figura del Cristo parece que debe ser interpretado en este contexto (*Ibidem*) (7). Hegel sigue diferenciándose de Rousseau no sólo por una actitud moderada políticamente —pese a compartir la lucha contra el antiguo régimen—, sino por el talante «suprapolítico» con que prosigue la trayectoria ya iniciada en Stuttgart.

Representativo de esta política estetizante y subjetivista, típica de la burguesía prerrevolucionaria alemana, es sobre todo Schiller; su *Fiesco*, un dramón revolucionario, lo estudió Hegel ya en el colegio. *Los Bandidos* son una lectura que a más tardar hizo en la universidad. Los prestigios de bella alma, el sentido de infinito, de actividad sin límites con que se viste esta subjetividad, se expresa en la disputa del panteísmo animada por Jacobi en nombre de Lessing y recogida por la obra posterior de Goethe. En ningún otro sitio se expresan con tanta claridad como en *Intriga y amor*, del mismo Schiller, la conciencia de liberadora universal con que esta subjetividad, a la vez privilegiada y sojuzgada por el orden político antiguo, pretendía representar también a las clases inferiores. Rousseau es incorporado en este contexto, por así decirlo, un poco como el Schiller francés.

(6) Las dependencias rousseauianas encontradas por GUNNAR ASPELIN: *Hegels Tübingen Fragment* (Lund, 1933), son poco sólidas filológicamente y corresponden casi todas al marco de coincidencias e influjos difusos.

(7) De Rousseau provienen quizá también otros temas secundarios: la incompatibilidad de la república con las grandes desigualdades de fortuna (CS II, § 10 y el artículo *Economie politique*; HEJ 175), la admiración por Maquiavelo (CS III, § 6; G. W. F. Hegel. *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1923, págs. 110-116), el pazo republicano de los hechos de la libertad frente a los prestigios retóricos en el poema bernés «Eleusis» (cfr. primer Discurso, I), incluso el célebre lema del joven Hegel, «el espíritu del cristianismo», se encuentra literalmente al comienzo del *Discurso sobre la desigualdad*, acusando la misma huella de Montesquieu, y las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, por ejemplo, anticipan los rasgos centrales de Moisés en los fragmentos frankfurtianos de Hegel. Por último, ya H. W. BRANN (*Rousseaus Einfluss auf die Hegelsche Staatsphilosophie in ihrer Entwicklung und Vollendung*, tesis, Berlín, 1926, págs. 39-44) ha insinuado una importante presencia de la concepción rousseauiana del contrato en el joven Hegel, si bien no ha tenido en cuenta claros intermediarios como Mendelssohn, ya indicado por Nohl (Nohl 173, nota); también han sido notados por BRANN (*op. cit.*, págs. 47 y siguiente) los rasgos políticos rousseauianos de la obra de Cart contra la oligarquía bernesa, traducida y comentada por HEGEL (HEJ 183-194). Aparte de estos ejemplos el influjo difuso e indirecto de Rousseau en la constitución de la tópica de Hegel es enorme; pero sería tarea inútil tratar de evaluarlo con precisión.

A tal contexto se refiere en 1797 el revolucionario *Systemprogramm* (8), cuando propugna la «absoluta libertad de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual», de «belleza», «en un sentido platónico superior», como «idea» (HEJ, 220). Este vocabulario se aparta decididamente de Rousseau, y es que entre tanto se ha dado en Hegel una poderosa metamorfosis que lo aleja de Lessing y Herder, al terminar por percibir claramente con la generación de Schiller y Goethe la abstracción ilustrada en que se movió esa sensibilidad, los techos a que lo sometían sus aparatos conceptuales. Rousseau, en cuanto identificado con Lessing y Herder, pertenece al pasado; en cuanto idéntico con Schiller aún está en el horizonte hegeliano. Pero un nuevo Moisés —con palabras de Hölderlin— ha aparecido en la aurora de la nueva humanidad anunciada por la Revolución: Kant. A él se refiere constantemente el mismo Schiller. Rousseau será rechazado en cuanto anterior a este rigor kantiano y criticado en cuanto coincide con él o, mejor dicho, como su inmediato antecesor. También el Rousseau del «contrato» queda descalificado por abstracto. Pero la «voluntad general» será cada vez con más precisión el punto por el que Hegel considera que la teoría política del ginebrino apunta hacia la verdadera teoría del estado (9).

Mucho le costó al nuevo astro de Königsberg atraer a su órbita al joven Hegel; más que a cualquiera de sus amigos y compañeros —Hölderlin y Schelling, por ejemplo—, y pocos años bastaron a Hegel para reconocer en él las mismas abstracciones vacías y asesinas producidas por la Ilustración. Rousseau quedará para él definitivamente como la versión primitiva, Kant como la versión elaborada de una abstracción revolucionaria condenada al fracaso. Kant será desde entonces a quien nombrará con nombre y apellido, en medio desde luego de cientos de citas implícitas; Rousseau, más lejano, más difuso, más originario, pero también más mediato como influjo, tenderá a quedar implícito; los temas en que reaparecerá explícitamente serán la «ley del corazón» y el «contrato» (10).

(8) Prescindo aquí del debatido problema de si Hegel debe o no ser considerado como su autor; en todo caso, el escrito pertenece al círculo de ideas con que él se identificaba por entonces.

(9) H. W. BRANN, *op. cit.*, pág. 59. En las dependencias rousseauianas que Brann aduce a continuación para *La Constitución alemana*, no ha tenido en cuenta que varias de ellas pueden proceder en realidad de Montesquieu o haber sido mediadas por Kant. El ejemplar de la tesis de Brann en la Universidad Humboldt (Berlín, capital DDR) ha corregido, al menos en parte, estas deficiencias probablemente por mano de profesor al ser presentada la tesis. Sin embargo, el fallo metodológico general del trabajo de Brann es haberse centrado exclusivamente en Rousseau y Hegel, al margen de la tónica política por entonces corriente.

(10) La crítica del estado rousseauiano de felicidad primitiva recurre también

II. LA LEY DEL CORAZON

Es en la gran obra de Hegel, la *Fenomenología*, donde encontramos con todo relieve los rasgos centrales del juicio de Hegel sobre Rousseau, pese a que éste apenas resulte nombrado. De todos modos es preciso tener en cuenta dos observaciones previas: Hegel no trata aquí de dar un juicio histórico de Rousseau —por eso no lo nombra—, sino que lo considera un arquetipo y su juicio se refiere a él solo en tanto en cuanto arquetipo. Así, cuando critica la «ley del corazón», se refiere a su tipo ideal no a su estricta realidad rousseauiana: frente a la intransigencia que Hegel atribuye a la «ley del corazón», las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* se caracterizan indudablemente por su capacidad de compromiso; por ejemplo, aquella frase tan inteligible para un español actual: «je sais bien que ce n'est pas le roi qu'il vous faut quand votre réforme sera faite, mais c'est peut-être celui qu'il vous faut pour la faire tranquillement». Una segunda observación: la *Fenomenología* es un libro de actualidad en el sentido de que aún sigue en marcha el proceso de la subjetividad burguesa que describe. La arqueología es aquí especialmente inadecuada a su carácter polisémico y alusivo; la actualidad que entonces tenían los ejemplos usados por Hegel tiene que ser recreada en lo posible —como lo intentó a su modo Kojève, pese a las reservas que merece su interpretación.

El célebre capítulo VI de la *Fenomenología*, en que Hegel habla del terror revolucionario, parece a primera vista el lugar de Rousseau. Pero es otro su lugar principal en la *Fenomenología*. La introducción a la sección B del capítulo V pone sobre la pista de Rousseau, cuando traza con «nuestro tiempo» la situación de una «conciencia que ha perdido la vida de una ética comunitaria y trata de repetir aquellas formas» (261:213). En el mismo lugar la sección B, «la ley del corazón», presenta los dos rasgos centrales del juicio de Hegel sobre Rousseau como el primero en haber sentido que *la razón* debe ser la única guía de la vida: 1.º Esta razón es una razón práctica y ya no simplemente teórica (11), es más incluso que la razón de los

en Hegel; pero es un tema más lateral y en todo caso no específico. La crítica a Rousseau en este punto había sido formulada en Alemania ya por Wieland en nombre del *common sense* ilustrado, por Iselin, apoyado en conocimientos etnográficos poco comunes, por Herder y, desde luego, por Kant («el Paraíso es un parque apto únicamente para animales y no para los hombres»). Además, la crítica de Hegel se dirige también en este punto contra Niebuhr y Schlegel (sobre todo en la *Filosofía de la Historia*).

(11) La frase «los filósofos han pensado el mundo», etc., no sólo era ya una consigna del Idealismo alemán antes de Marx; Rousseau mismo le ha dedicado agudas

materialistas franceses dieciochescos —d'Holbach, Robinet, Helvetius—, es la razón de la revolución. 2.º Es una razón universal, pura, y no la de un individuo con sus preferencias y caprichos, la que aquí se impone. No es este hombre por el particularismo de que disfruta en tal o cual estamento —verbigracia, la nobleza— quien vale, sino el hombre como razón y libertad, «de modo que el hombre adquirió una infinita fuerza en sí mismo» (*Werke*, XX, 306). La crítica de Hegel se reduce a un punto esencial: Rousseau no se ha dado cuenta de lo que en el fondo representa. Su universalidad se presenta aún como «ley de su corazón» (261:213). Con una frase del comienzo de la *Fenomenología* (cap. IV, primer párrafo), «su certeza no es igual a su verdad». Rousseau postula una y otra vez el carácter racional de la voluntad colectiva (*CS*, I, § 8); pero, cuando menos, identifica directamente esa racionalidad —además excesivamente abstracta, tal como la concibe— con la ley de su corazón.

El Rousseau republicano del libro IX de las *Confesiones*, el Karl Moor de *Los Bandidos* o todo *Intriga y Amor*, Werther, el Woldemar de Jacobi se nos presentan aquí por igual como los típicos burgueses filantrópicos. Frente a la versión egocéntrica de un Sade, del dispendio aristocrático, del cinismo de Mandeville, que representan la caricatura del primer principio de la educación según *El Emilio* (I.II) —«la única pasión natural del hombre es el amor de sí mismo»—, el buen burgués nos muestra la seriedad de un alto fin, que en el acto de explicar la propia excelencia trae el bien a la humanidad. Su entusiasmo, su belleza interior, su placer son idénticos con la nueva ley de un mundo mejor, con su certeza misma. No es otra hoy en día la actitud de muchos revolucionarios, anarcos o no, en olor de Tchaikovsky. ¿Y la realidad humana que les rodea, la ley de las instituciones tangibles a que se enfrenta la ley del corazón? Es pura apariencia, una nada. Es el *ancien régime* para el tiempo de Hegel, la dictadura para nuestra más próxima referencia histórica en España. Ambos son despreciables y sólo merecen perecer ante el nuevo orden traído por la ley del corazón.

Bien; pongamos que este burgués realice la ley de su corazón, si llega a ser tan afortunado como no lo fue Rousseau; pero entonces, dice Hegel:

1.º La ley de su corazón dejará de pertenecerle; al hacerse objetiva no puede seguir siendo propiedad de un individuo.

2.º Además, los otros verán en esa ley una ley externa opuesta a la de sus respectivos corazones.

páginas en el contexto del primer Discurso; por ejemplo, en la respuesta a Charles Bordes.

3.º En esta confusión se verá obligada a reconocer que la ley exterior a que se opone está animada por la conciencia de todos y es ley de todos los corazones.

4.º Recíprocamente su misma individualidad reconoce en el intento de objetivarse que es tan poco individual como lo es el mundo real en que se objetiva. El burgués descubrirá que su angelical altruismo se opone incluso a los altruismos de los otros burgueses, competidores en la industria, en la especulación, en la busca de un puesto. Y no digamos como conjunto de «bellas almas»: primero producirá el terror —una trayectoria que siguió modestamente Robespierre mismo— antes de producir, como denunció Fourier, una degeneración y una miseria social sin precedentes. En un ejemplo de la España actual, la ley del corazón descubrirá la ley externa del fascismo como ley del conjunto de los corazones, reproducida tras el final del dictador en la realidad tramposa y sucia de la democracia subsiguiente. Tal es la terrible crisis de una ley del corazón que ahora se sabe idéntica con la realidad del mundo perverso a que se opone. Entonces no le queda más que una solución: sustituir, como dice literalmente Hegel, «a sus filantrópicos latidos por el bien de la humanidad el frenesí de una presunción demencial» —y algo de esto pudiera ser perceptible en el mismo carácter personal de Rousseau o en la magistral recreación de A. Carpentier en *El Siglo de las luces*—; la tergiversación que esta conciencia es en sí misma, trata de echarla de sí en la forma de un objeto exterior a ella. Esquizofrenia salvadora, que localiza el mal que es ella misma en «sacerdotes fanáticos y déspotas crápulas» (o en la burocracia ex franquista).

La única salida a esta trayectoria rousseauniana es acabar por renegar del corazón que todo lo pervierte allí donde interviene —tomando nota, por ejemplo, de las acusaciones de Voltaire sobre el egoísmo real del filántropo Rousseau, a fin de cuentas quizá más inofensivas que otros rasgos de su vida— y atenerse sólo a lo esencial, adoptando una actitud puramente ética; o, como dice Hegel, entrando en una nueva figura de la conciencia: la virtud.

La oposición de Hegel a Rousseau —hay que notarlo para salir al paso de simplificaciones— no se dirige contra el subjetivismo en nombre de la objetividad. Precisamente una postura así no es para Hegel más que el reverso de su opuesto y corresponde a ... Kant. En vez de la ley del corazón Kant propugnará la ley interna, pero universal, del imperialismo ético, para repetir todo el ciclo de la ley del corazón al arrancar de la misma oposición con el mundo. Pronto descubrirá que los caprichos individuales que constituyen el mundo al que se opone el imperativo son la realidad, el único contenido de éste. El imperativo categórico de que no haya ningún hombre humillado y sojuzgado, la fe revolucionaria que «se sabe» centro de

la corriente de la historia, se convertirá en el nazi Eichmann, matando a millones de judíos en nombre del imperativo categórico.

¿Cuál es la única garantía, la única validez que le queda al imperativo categórico ante ésta y otras perversiones? O bien se identifica con el curso del mundo, en cuyo caso se entrega a él —Stalin, secretario general de la burocracia-vanguardia-de-la-historia-llevada-por-el-desarrollo-de-las-fuerzas-productivas—, o bien se guarda limpia de él y se convierte en un verbalismo —la reivindicación (y eso, *cuando* es sincera) de los derechos humanos—. El moralismo se descubre al fin inútil, mera cobertura y producto de posiciones subjetivas: hay que hacer valer la acción por lo que es en sí misma. Ni la hagiografía oficial de César o Napoleón ni el ayuda de cámara nos dicen la verdad sobre las individualidades históricas: sólo lo que hacen. El capitalismo contemporáneo ha abandonado toda pretensión moralizante; sabe que ha hecho bien y mal, que ha sido grande y mezquino, altruista y egoísta; pero sólo quiere ser juzgado por lo que hace, ahí está. El capitalista clásico vive en la exaltación de la acción, que muestra «lo-que-vale-en-el-hombre». Para él todo ese mundo de la moral, de la conciencia, es un mundo de «discursos» (cfr. 283:231) que sin duda puede abandonar a profesores y clérigos (de buena fe) o a los políticos (de mala) (12).

Por fin la individualidad se hace consciente de sí misma, no a la sombra de universales, sea trascendentes o transcendentales, sino como esta precisa individualidad burguesa; y el mundo al que se oponía es ella misma. «La verdad se hace igual a la certeza» (282:231). Ciertamente, la obra del capitalista choca con la de otros capitalistas, su realización se halla expuesta al fracaso de sus cálculos y decisiones, sujetos en parte al azar (292 y sig.:238 y sig.); pero queda la causa general, ese progreso por el que trabaja; el empresario está ahí, formando parte de esa lucha. La simplicidad abstracta con que se presenta «la causa» en la conciencia individual hace que todos los elementos que encierra y produce su dinamismo aparezcan fuera de ella como *membra disiecta*. Ese ministro o ese empresario honrado, preocupado por la riqueza o el bien público, como no ve otra cosa en sus acciones, la verá en cualquier cosa que haga, también si además es en su propio beneficio; cuando no consiga lo pretendido, por lo menos ha sido su único objetivo; si le sale algo por suerte, es mérito suyo. ¿Le desbancan otros? También él les ha incitado,

(12) Hegel se había enfrentado con este tipo humano primero en el *Alwill* de Jacobi, luego en sus estudios de economía política, siguiendo desde luego también la tradición de Rousseau. De todos modos piensa ante todo en el profesor de universidad o el artista, más inmediatos al «esfuerzo del concepto» en que se realiza la *Fenomenología*.

pertenece al mismo círculo. ¿No ha hecho nada? Es que no lo ha querido la cosa misma, idéntica con él.

«Pero la verdad de esta honradez —dice Hegel— es no ser tan honrada como parece» (297:243). La inmediatez con que se identifica en ella el interés de la Causa y el del individuo hace que éste sea también el contenido de la Causa. Un ministro quiere servir al pueblo, pero procura con todas sus fuerzas que la oposición —u otro de su propio partido— no le sirva en su lugar. ¿Que éstos le acusan de egoísmo? El egoísmo es también de ellos. Un industrial quiere producir riqueza, un intelectual realizar una obra; pero si pudiesen aniquilarían la competencia y lo peor para el intelectual sería que se le adelantara otro.

La experiencia que hace la conciencia al final de este fracaso constante de su honradez es que la Causa no es atributo de su acción, sino sujeto de ella y de todas, obra de todos y cada uno. Tal es la misteriosa coherencia que hace que la lucha de todos contra todos en la economía política no resulte en su mutua destrucción. Adam Smith es cronológicamente posterior a Rousseau y Hegel los ha leído también con diez años de intervalo. Otra vez la verdad se hace provisionalmente igual a la certeza (301:246).

Hay una ley general; pero su contenido real son las individualidades. Ambos polos —ley general e individualidades— se hallan aun separados en la conciencia, separación que sustancialmente se expresa en una pluralidad de leyes mediadas: las leyes de la economía política, de la legislación civil, de la moral. El *common sense* es quien realiza la mediación, trasladando el contenido de las individualidades a la ley. Pero entonces ésta se plaga de contenidos contingentes y arbitrarios. Tomemos un ejemplo: «Todos tienen que decir la verdad.» Será si la conocen. Es decir, el sentido común comienza por interpretar el «sentido» de la ley. O sea, que dice una cosa, pero quiere decir otra, es decir, que lo que dice, la formulación, no coincide con lo que quiere decir, con el sentido, o sea, que no dice la verdad. El principio general tiene el contenido contingente de un saber individual y, según el azar de su individualidad, saldrá verdad o falsedad, de modo que la formulación principal del principio se contradice con su contenido particularista y arbitrario. Y si, por fin, se formula el principio de modo que obligue a saber la verdad, se cae en contradicción con el presupuesto inicial: la capacidad del sentido común, en que se basa también esta última formulación, para encontrar la verdad, etc. Lo mismo se aplica al «ama al prójimo como a ti mismo» u otros preceptos tradicionales, que no alcanzan el nivel de «ley», sino el de «precepto» (303 y sigs.:247 y sigs.).

El resultado es que una ley universal no tiene un contenido adecuado; el desengaño de los mandamientos y su inmoralidad desemboca en el puro

formalismo. Tal fue el destino de los repetidos intentos del Racionalismo y las Lumières por formular contra la metafísica tradicional principios cuyo contenido venía siempre en realidad del sentido común: caridad, filantropía, socialidad, etc. Rousseau comparte esta limitación, pero además, según las elecciones berlinesas sobre la Historia de la Filosofía (cap. 2, C, § 3: «Idea de una unidad concreta general»; cfr. *Fil. del Der.*, § 258), es el primero en haber establecido un principio práctico general, sin consideración para con las particularidades del antiguo régimen u otras cualesquiera. Su ley del corazón encierra un aspecto nada inmediato y sentimental, que Kant ha proseguido directamente (*Ibidem, in fine*). Hegel, por tanto, no había terminado con ambos; la individualidad burguesa se proyecta en ellos más allá de sus límites individuales y de clase en una dimensión universal, auténticamente política, representada por su intento de formulación a nivel de principio.

Rousseau ciertamente, dice Hegel, no llegó a definir la libertad como unidad del pensamiento consigo mismo. Dio al hombre la fuerza de atreverse a ser por sí mismo, pero sin cabeza (*Ibidem*). La misma voluntad general se presenta implícitamente en Rousseau como una estructura exterior de la conciencia (CS, I, § 6); pero ni voluntad general ni libertad llegan a explicitar esa estructura consciente por la que Rousseau no tiene interés (13). También de él valdría en el fondo según Hegel lo que, parafraseando Goethe, decía la *Fenomenología* del individualismo del primer Fausto, cuya verdad oculta era precisamente la ley del corazón:

desprecia entendimiento y ciencia,
supremos dones del hombre;
se ha echado en brazos del demonio
y tiene que irse a pique (262:214)

Pero ¿adónde ha llegado Kant, el Rousseau intelectual, consecuente y precavido? Kant sustituye la referencia genérica de Rousseau, inerte e inconsciente (306:250), por lo real. La presencia autónoma y vaga de la Causa se convierte en saber simple o forma que confronta los contenidos sólo consigo mismos. Con la espontánea bandera revolucionaria de Rousseau desapa-

(13) Incluso, según el fragmento 16 sobre la Antigüedad y la historia de las costumbres, «el error de la mayor parte de los moralistas ha consistido siempre en tomar al hombre por un ser esencialmente razonable. El hombre no es más que un ser sensible, que sólo consulta sus pasiones para obrar y a quien la razón sólo le sirve para paliar las tonterías que le hacen cometer las pasiones». El Idealismo alemán ha perdido radicalmente la conciencia del carácter derivado de la misma razón; por otra parte esta conciencia es en Rousseau demasiado espontánea como para ser convincente.

rece así el último fetichismo, la última personificación de la Cosa fuera de las realidades. Los *contenidos* asumen ellos mismos en su constitución trascendental la universalidad que hasta ahora habían usurpado los principios.

No por eso consigue Kant abandonar sin más el ámbito del pensamiento ilustrado, en el que se movía Rousseau. Una pura formalidad que excluya toda intromisión del sentido común, de lo arbitrario, no puede intervenir más que como comparación abstracta de las realidades arbitrarias consigo mismas. Hegel toma aquí un ejemplo nada marginal: la propiedad privada (307-310: 251 y sigs.). El ejemplo no es casual. Según Rousseau el gran problema de su *Contrato Social* consistía en «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes». Las lecciones sobre la Historia de la Filosofía citan íntegro este texto y comentan que los principios que enuncia, así en abstracto, son muy correctos, pero insatisfactorios, en primer lugar porque carecen de fundamentación. La *Fenomenología* explica cuál es este déficit: la propiedad privada —«los bienes de cada asociado»— es tan coherente en abstracto como la no propiedad privada. Confrontada de buena fe con el principio crítico, en el mundo capitalista (diríamos hoy) es tan coherente una vez que se vive en él como su contrario en el mundo socialista. Ello hace que estas «leyes» de ambos mundos respectivos carezcan del carácter universal de «mandamiento»; por tanto, imponerlas en una u otra forma es «tiranía nefanda». En cambio, quien se mantenga al nivel del principio abstracto kantiano, del «mandamiento», del imperativo absoluto, se hallará por encima de las «leyes», las despreciará «sacrilegamente».

Dos críticas cristalizan aquí: la que con *Sturm und Drang* hiciera el joven Hegel del concepto ilustrado de «positividad», y la que hizo de la individualidad soberana y dominadora el joven Hölderlin en los fragmentos del *Hyperion*. En este último caso Hölderlin acusa al rigorismo kantiano frente a lo que no procede de él mismo, de soberbia psicológica y ecológica. En el otro tenemos la conciencia del derecho a existir de la realidad histórica, un derecho que reivindicó Herder —el *pendant* germano de Rousseau— precisamente contra el revolucionarismo absoluto de la ley del corazón, al descubrir institucionalizada en la piedad medieval —rechazada por la Ilustración— la ley del corazón rousseauiana (14).

(14) Ciertamente también en el idilio de CLARENS en *La Nueva Eloísa* «la ley del corazón» sabe adaptarse, más aún, identificarse con el orden existente, disfrazado de nuevo orden por esa identificación. En realidad es la primera de las restauraciones románticas. Hegel, que considera el Rousseau esencial al revolucionario, ha heredado también esta tensión entre revolución y acomodación, fácil de asimilar entonces, pues

El punto final que alcanza Hegel corresponde a la experiencia que él mismo ha realizado siguiendo hasta el fin el rigorismo de Rousseau y Kant: la experiencia de una pluralidad de voluntades en la forma de *ser* histórico. Su ley no es mero imperativo, sino que «existe y tiene vigencia» (310:253), es real con la realidad de lo histórico, que lleva en sí su necesidad immanente. La «forma de asociación» «por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (*CS, loc. cit.*), es una exigencia de Rousseau que recoge aquí Hegel. Su formulación «fundamentada» es ahora la siguiente: «La validez absoluta de esta ley existente hace que la obediencia de la consciencia de sí no sea el servicio a un señor arbitrario, en cuyas órdenes fuera incapaz de reconocerse.» El capítulo VI, B, III de la *Fenomenología* («La libertad absoluta y el Terror») recoge así el tema de la «voluntad general» como voluntad en acto, no delegada, real (415-417:344-346). Ciertamente, el Terror repite la dialéctica de la ley del corazón, el falso realismo de esa voluntad colectiva real y de la voluntad individual que se sabe idéntica con ella y con el mundo. Con todo, éste es el momento histórico en el que estamos en trance de recuperar una certeza definitivamente igual a su verdad, aquella de que hablaba Antígona: la de un derecho no escrito e infalible, sin conciencia de tiempo ni duda, la ética comunitaria (*Sittlichkeit*) anterior a la sociedad política (15). De esta interpretación de la Grecia ideal anterior al desgarramiento, desgarramiento que Hegel sitúa en el Imperio Romano de acuerdo con el final del segundo Discurso, ha extraído el joven Hegel la matriz de su crítica a Rousseau —sin embargo, también un entusiasta de ella y pensador de su crisis en términos muy semejantes—: la idea de una *ética comunitaria, libre y espontánea merced al reconocimiento consciente de una comunidad humana en su realidad histórica.*

III. EL CONTRATO

A la luz de esta ética comunitaria el punto de partida del Estado en Hegel tiene que ser la voluntad general y no el contrato. Al margen del manuscrito de la *Filosofía real* de Jena (*Hegel, VIII, 257*) Hegel ha apostillado

la acomodación se realiza bajo el signo de la nueva ley. Esto significa, por tanto, la validez absoluta del nuevo orden burgués en cuanto se vaya haciendo tradicional o conserve rasgos tradicionales, en cuanto «positividad». La crítica de la *Fenomenología* a la ley del corazón es válida, pese a que también se le aplique al mismo Hegel.

(15) En realidad Hegel refiere el derecho no escrito e infalible a la ley divina dentro del estado arcaico, o sea, a una de las componentes dentro de la *Sittlichkeit* que le corresponde.

lapidariamente este punto de partida frente al mito burgués del contrato social y su implicación de un atomismo social primitivo: «Aristóteles: el todo es por naturaleza antes que las partes.» El Estado, formalmente universal, es antes que la sociedad civil, caracterizada formalmente por los egoísmos particulares. El contrato, propio de la sociedad civil, no puede suministrar el modelo de constitución del Estado (*loc. cit.*, cfr. *Fil. del Derecho*, § 75). La voluntad general es antes que las voluntades particulares. La generalidad, la voluntad general de que es capaz la sociedad de la propiedad privada, de los individuos egoístas, es meramente abstracta. Un Estado a su imagen y semejanza tiene que ser inestable y violento, como el jacobinismo (cfr. *Fil. del Der.*, § 258). La multitud es una abstracción y no hay revoluciones absolutas por las que pudiera constituirse en comunidad histórica real. En efecto, una vez establecido el contrato, la minoría no tiene por qué someterse a la mayoría, el contrato puede cambiarse por otro con otros (véase *CS*, III, último párrafo), la base de la nueva nación son las voluntades individuales, que, por tanto, no están vinculadas más allá de su propia voluntad, si no es por un terror más o menos violento (como insinúa el capítulo VI, B, III, de la *Fenomenología*). En la realidad histórica, en cambio, es precisamente la comunidad quien constituye la libertad de los individuos y no a la inversa. Sólo en tal sentido, con esa definición comunitaria de libertad —mucho más que garante, producto y parte contratante de las libertades individuales— resulta aceptable para Hegel tanto el postulado libertario de Rousseau como la posible reconstrucción del Estado. Y aun esto con una reserva fundamental: la del reconocimiento del carácter racional e histórico de ese yo colectivo (cfr. *CS*, I, § 6).

Lo que Hegel afirma frente a Rousseau tiene en el fondo más plausibilidad en sí mismo que como crítica a Rousseau. En efecto, Rousseau se esfuerza tanto por construir una argumentación racional del Estado como por tener en cuenta su génesis y realidades históricas (verbigracia, segundo Discurso, parte II). Es la carencia de una sistemática de ambos factores, la tensión imperativa del principio, la propiamente afectada por la crítica de Hegel. Y aquí también se halla el punto vidrioso de esa crítica, si se tiene en cuenta lo problemática de la sistemática hegeliana.

La concepción que Hegel opone a Rousseau al final del capítulo V de la *Fenomenología* alude, de hecho, a la sociedad prepolítica, es decir, una sociedad con gobierno, pero sin Estado, con orden, pero sin leyes escritas, con un sistema de gobierno calcado sobre el de parentesco y, en su forma anterior, sin el desarrollo de la propiedad privada que impuso la descendencia patrilínea. A lo largo del siglo XIX se ha ido estudiando después con detenimiento una serie de fenómenos sociales —sobre todo en el origen de los

Estados griego y romano— que hacen resaltar lo abstracto de la concepción de Rousseau, su mitología de las ideas —por así llamarla—, o, para ser más precisos, la abstracción en que aún se movía la etnología de su tiempo, que Rousseau conocía bien. La superación de esta mitología por Hegel no había pasado a lo sumo de postulado. Hegel tiene razón en que el origen del Estado no puede ser una suma de actos arbitrarios, ni siquiera como contratantes con la generalidad abstracta que ellos mismos constituyen como individuos. Pero tampoco Rousseau había dicho eso: el capítulo 6 del libro I del *Contrato Social* habla expresamente de que llega un momento en que una necesidad histórica objetiva impone como cuestión de vida o muerte la constitución del Estado. Rousseau era incapaz de explicar en qué consistía esa necesidad, a no ser en términos de constitución de la propiedad privada (CS, I, § 9). Pero tampoco Hegel presenta otra explicación que repetir con Montesquieu (cfr. CS, II, § 7) la leyenda griega de las individualidades privilegiadas, como Teseo, que saben hacer de intérpretes del espíritu y actuar con la autoridad de éste. Incluso aquí Rousseau había adelantado esta figura individual para la transición. Es sólo su aporía la que resulta elaborada por Hegel. Teseo no se presenta ahora como posible encarnación de la razón intemporal, taumaturgo de la historia, sino como su demi-urgo. El problema es si una demiurgia de la razón, trabajo del concepto unilateralmente frente al concepto del trabajo, resuelve la aporía planteada penetrantemente por Rousseau. Hegel mismo, en *La Constitución de Alemania*, había pensado pocos años antes que era precisa la violencia, el hombre de hierro que impusiera la razón al pueblo. En esta solución la razón carece de mediación histórica propia. Su furia es no sólo la del terror, sino la «provisional» de Napoleón, la de Stalin, la que impone en Rousseau al pueblo la «voluntad general». Sin embargo, el mismo Rousseau, en la segunda parte del Discurso sobre la desigualdad, había explicado ya el Estado como invento de la clase superior para asegurar su dominio en la circunstancia conflictiva de un gran desarrollo de lo que hoy llamaríamos las fuerzas productivas (presupuesto también en la explicación que da del origen del Estado el capítulo 8 del libro III del *Contrato Social*).

Las formulaciones de Rousseau en este punto no sólo le parecieron panfletarias a Hegel —pese a que admirara su coraje y su vigor—, sino que le resultan incluso comparadas con las que hizo Marx en el mismo contexto. Se trata de los apuntes de Marx sobre el antropólogo americano Lewis H. Morgan, que comprenden además una serie de notas de Marx mismo sobre fuentes griegas y latinas. Según estos apuntes el contrato se da ya antes de la formación del Estado. La liga militar es la primera forma de contrato entre *tribus reales* —no entre individuos—, de tipo externo (corresponde al estado

inferior de la barbarie); la confederación es una forma estable de alianza con poderes comunes (la confederación iroquesa, estadio medio de barbarie); este paso dio gran fuerza y superioridad a los confederados, pero es también difícil. En todo caso las posibilidades de esta organización —limitadas a un número relativamente pequeño de miembros y sobre la base de una sociedad poco diferenciada— se revelan insuficientes en situación de concentración demográfica y desarrollo de la propiedad privada. Un acuerdo de fusión parece estar en el origen de la nación ateniense. Y la incapacidad definitiva de la organización gentilicia por asumir las contradicciones de esa nueva sociedad obligan, so pena de destrucción, a una forma territorial, estable, *política*, de organización. Los atenienses la atribuían a Teseo, personaje legendario, que —como dice Morgan— representa más bien una época. Sin duda, a los ojos de Marx, representa además una clase; pero no sólo eso, también la división en clases tiene su historia, sus diferencias cualitativas; el problema que Teseo debía resolver era el de una reconstitución más tolerable de la sociedad de clases como un todo; la hegemonía de su propia clase se puede considerar más como un presupuesto que como un objetivo.

El contrato es base del estado libre y como tal es rastreado en los testimonios del pasado. Ciertamente, no como contrato entre grupos. La individualidad política no corresponde a una situación primitiva: presupone el desarrollo de la propiedad privada, que a su vez requiere un nivel relativamente alto de desarrollo de las fuerzas productivas. Rousseau presupone ambos factores para establecer el contrato. Lo abstracto en él es su constante intento de reconocer en la pluralidad de la historia *un* estado primitivo y *un* contrato, bajo paradigma material moderno. El pueblo y el soberano son idealizados como abstracta homogeneidad, sólo deshomogeneizable por intereses *individuales* (CS, manuscrito de Ginebra, I, § 4). Los intereses de grupo o de clase intervienen demasiado tarde: en la forma de gobierno (16). De ahí también lo improbable para Rousseau de su aplastante ejecutivo.

IV. VALORACION CRITICA; EL ESTADO

Hegel, como aristócrata burgués, comprende perfectamente la figura de Teseo, que captando desde dentro su realidad histórica estableció una fusión de los antiguos jefes gentilicios y los nuevos acumuladores de riqueza, y trató de organizar eficazmente un Estado sobre la base de la nueva propiedad

(16) CS III; el segundo Discurso, *loc. cit.*, parece poder ser interpretado también en este sentido, si bien insinúa al menos otra posibilidad de interpretación.

privada, que ya había patrilineado la descendencia primitiva y ahora se revelaba incapaz de seguir desarrollándose dentro de ella. Ciertamente la alusión histórica de Hegel se revela fatalmente indiferenciada. La Atenas clásica era un Estado aristocrático, de clase —«aristocracia muy tiránica» le llamaba el artículo *Economie politique* de la «Encyclopédie»—, como lo era la república romana —que Rousseau le enseñara a admirar—; en cambio, las características que ve en ella el final del capítulo V de la *Fenomenología* son en parte prepolíticas. Lo que le interesa de ellas es ante todo su marcada continuidad con el pasado preestatal, aun sin acceder al Estado total vertical, cuando el contacto con el ciudadano se realizaba en gran parte a través de instancias autónomas de integración personal. Por eso la inexactitud de este modelo se hace peligrosa cuando se pretende que el Estado moderno, crecientemente total y ordenado desde arriba, pueda llegar inmanentemente a recrear aquella unidad a un nivel superior. Rousseau hacía depender el estado de la sociedad, todo lo abstracta que se quiera (verbigracia, CS, II, § 1). El Estado de Hegel impone no sólo su idea, sino su concreto contenido histórico —que Hegel no pone en cuestión— a la sociedad. O, mejor dicho, le impone a la sociedad real un producto y reflejo de ella misma vestido de arquetipo. La forma misma que Hegel, como buen ilustrado y rousseauiano no está dispuesto a someter a ningún contenido exterior, es trasposición travestida de contenidos precisos que tampoco él reconoce. Pero también la soberanía absoluta de la voluntad general rousseauiana frente al mundo de las necesidades burguesas implicaba una hipóstasis del Estado (17).

La nostalgia progresista, común a Rousseau y Hegel, asume esta forma potencialmente omnívora no sólo frente al *ancien régime*, sino frente a toda rebelión de las voluntades individuales, descalificadas como tales o sólo admisibles por su incorporación en el ordenamiento general. En cuanto al ámbito de la sociedad burguesa, de las necesidades como existen históricamente, debe ser sojuzgado en Rousseau como en Hegel por la virtud, el bien público (Rousseau: *Fragmentos sobre el lujo, el comercio y las artes*) o por la idea del Estado.

Por otra parte, la doble ley —divina y humana— en el capítulo VI, A,

(17) CS I, § 7. En el artículo *Economie politique* el Estado reconoce la primacía de la propiedad privada, «más importante en algunos aspectos que la misma libertad». Ahora bien, como estos aspectos se refieren a la propiedad privada en general, es la estructura de esta forma de propiedad la que resulta traspuesta al Estado y le comunican a éste su propia absolutez. La propiedad privada de los individuos queda subordinada a ese dictado (sobre todo en la *Constitución de Córcega*, cfr. *Emilio* V); la salvedad del bienestar privado, que Rousseau hace ciertamente como algo más que una salvedad, se parece en esto a la del Estado social posliberal.

de la *Fenomenología*, referida a una duplicidad griega de tradición y ley, elemento pasivo y activo, femenino y masculino, completa el ideal de república del *Contrato Social* (II, § 6). También la ficción ilustrada de un pueblo y un «soberano» homogéneos son abandonados por Hegel —otra cosa es que las concreciones que éste introduce en ella sean aceptables, como lo muestra, por ejemplo, la crítica por Marx de la introducción del mayorazgo en el cuerpo político—. Ya la abstracción que permitía a Rousseau alabar la república de Berna (*CS*, III, § 5, nota 3) es sustituida en Hegel por un minucioso inventario de sus corrupciones (*HEJ*, 183-194). Positivo es en Hegel, asimismo, el desarrollo sistemático de la historia del Estado, que, por ejemplo, en el *Contrato Social* (manuscrito de Ginebra, I, § 7) sólo presentaba «una existencia ideal y convencional». El capítulo VI de la *Fenomenología*, que sigue al que hemos analizado, explica la historia real del Estado como desgajándose por completo de la sociedad primitiva: la ley humana es llevada hasta su pura abstracción; la propiedad (18) y la sociedad civil sustituyen a las vinculaciones tradicionales, dejando por encima de ellas sólo el imperio despótico de una ley abstracta. Hegel habla aquí del Imperio Romano; tal sigue siendo también una faceta constitutiva del Estado liberal. En un segundo paso el trabajo (aludido por el término *Bildung*) da a la abstracción del individuo en la sociedad civil una concreción cualitativa que acaba rompiendo el marco político inicial y la indefensión e insignificancia del individuo en ella. En esta estructura histórica se inscribe para Hegel la ley rousseauiana del corazón. Al contrato social de Teseo le sucede ahora, o se le añade, el contrato de la extrañación del *ancien régime*, que corresponde al trabajo de la propiedad privada, con que los hombres, inconscientemente, ponen fuera de sí su propia sustancia. O, más definitivamente, la supresión de todo particularismo y pasividad en la gran contraposición desmitificada entre voluntad general y voluntad particular que resuelve el *Contrato Social* de modo coherente con lo que hará el Terror (415:344). El déficit de ambos consiste en su incapacidad de dar cuenta de la realidad precisa, histórica, de esas voluntades, de hacer justicia a su dialéctica inmanente. El postulado, por práctico que sea, de una coincidencia absoluta entre ambas voluntades no basta para realizarla. Kant, y con él la burguesía alemana de su tiempo, depura, nada más, los terribles vaivenes de estas voluntades, que

(18) Hegel hace intervenir la propiedad privada demasiado tarde, pues fue factor constitutivo del estado arcaico. Su localización en el momento de su máximo desarrollo es acertada; pero supone que la propiedad privada carece de historia; la historia pertenece para Hegel al espíritu y la propiedad privada es una categoría de su desarrollo

la historia de la revolución había mostrado al parecer irreconciliables. Su conciencia de realidad sigue siendo insuficiente.

Hegel no admite más idea que la identificada con la realidad histórica. Esto no quiere decir que no interprete la realidad ideológicamente, sino que sienta el principio de que la realidad histórica es la medida de toda idea. El establecimiento de una historia de la razón es la original en Hegel frente a Rousseau y el presupuesto de su crítica a Jean Jacques. Si la libertad rousseauiana le parece inconsciente de su propia realidad, es porque no se reconoce como trabajo comunitario en la situación ecológica especial y específicamente variable de la especie humana (aquí obviamente «traduzco» a Hegel). El trabajo del concepto en su forma dinámica a la par que enajenada recubre con una última mitología el núcleo duro, material, de la historia, en que se va a basar la misma crítica de Marx a Hegel, y que ya Rousseau formulara siguiendo a Buffon en el segundo Discurso.

Rousseau se pudo permitir su ideología del Estado porque se hallaba con ella en el centro de una realidad histórica, como él profesó (carta a Beaumont) y se lo reconoció Hegel. Por eso Hegel se plantea como tema formal esa misma realidad, todo lo ideológicamente que se quiera. Y el carácter derivado del Estado, que Rousseau defendiera con razón contra Hegel, halla su fundamentación precisamente en ese talante teórico de Hegel.