

NOTAS

UNA NOTA SOBRE «EL ESPIRITU DEL PUEBLO»

Por MANUEL ALONSO OLEA

La exploración filosófica del *Volksgeist* pasa necesariamente por Hegel, en cuya filosofía de la historia y del derecho —sobre todo en sus primeras formulaciones, al tratar de fijar su propia concepción de un Derecho natural «orgánico» frente al igualitario y universal de la Ilustración, depurado por Kant— es tema esencial con el que Hegel se enfrenta tomándolo como común en la cultura de su época, bien elaborando sobre, bien distanciándose de, influido en todo caso, entre otros, por Kant, Rousseau, Herder —éste quizá el primero en reaccionar violentamente contra la pretensión de la Ilustración de olvidar el pasado «tenebroso» (cfr. H. G. Gadamer, *Nachwort* a la ed. Frankfurt, 1967, de *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774; «el primer manifiesto de la escuela histórica», según Gadamer, página 146)— y, desde luego, Montesquieu, cuya influencia en estos temas sobre Hegel ha sido abundantemente estudiada (por ejemplo, la que se trasluce en *La Constitución alemana*, en la introducción a la edición española de ésta, de D. Negro Pavón, Madrid, 1972). Al *Espíritu de las leyes* se refiere Hegel en su ensayo sobre el Derecho natural como «obra imperecedera de contemplación de la individualidad y carácter de los pueblos» (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts ... in Jenaer Schriften*, volumen II de los *Werke*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel; IV, pág. 524). La misma expresión alemana *Volksgeist* probablemente procede de las traducciones de *L'esprit des Lois*, en donde Montesquieu habla de *l'esprit général d'une nation* y de *l'esprit de la nation* (XIX, 5; *Oeuvres*, París, 1964, páginas 641-642; así lo creyó Messineo; cfr. T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford Univ., 1969 págs. 374-375; también J. B. Suter, *Burke, Hegel and the French Revolution*, en Z. A. Pelzynski ed., *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge Univ., 1971, pág. 60). También sobre Rousseau influyó

Montesquieu en este punto (J. Pariente, *El racionalismo aplicado en Rousseau*, en C. Levi-Strauss et al., *Presencia de Rousseau*, trad. Buenos Aires, 1972, especialmente págs. 178 y 185).

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

Volkgeist, por cierto, no ya como idea, sino incluso como expresión, aparece en Hegel desde sus primeros escritos (I. Muñoz Triguero, *El concepto de «espíritu» en los escritos juveniles de Hegel*, Univ. de Granada, 1974, páginas 219-220; muy insistentemente, A. Plebe, *Hegel*, trad. J. A. Méndez Borra, Madrid, 1976, págs 10, 15-16, 18, 74, 152-153), lo que también se ha atribuido a la influencia de Montesquieu (ver el excesivo G. Planty-Bonjour, *L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le «Volkgeist» hégélien*, en J. D'Hondt, *Hegel et le siècle des Lumières*, París, 1974). En Montesquieu, a su vez, resuenan los ecos lejanos de *le naturel des peuples* de que hablara Bodino en el mismo sentido de pueblo o nación «como entidad histórica con su naturaleza propia» (A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II, Madrid, 1975, págs. 104-105, 225). Cualesquiera que fueran las influencias concretas es en efecto lo cierto, insisto, que en los primeros escritos de Hegel —situados entre 1873 y 1874 y conocidos precisamente como «fragmentos sobre *Volksreligion*» (*Fragmente über ...*, en *Frühe Schriften*, vol. I de los *Werke* citados)— se habla de esta religión popular o comunitaria, oponiéndola a la privada, como estrechamente ligada a, y reflejo del, *Geist des Volkes* (págs. 37 y sigs.).

Hegel nunca vio, como la escuela histórica, en el «espíritu del pueblo» una especie de *germen* originario, de desarrollo natural o necesario, expresión e idea ambas caras a Herder, aunque sí un principio implícito, y que opera bajo la forma de una oscura tendencia, para explicitarse más tarde y tender a hacerse objetivo, producto de múltiples factores, básicamente espirituales, no geográficos, menos aún climatológicos (tan influyentes para Montesquieu, *Esprit des Lois*, libros XIV y XV —y para Vico— *Scienza Nuova*, II, III y V, III; ed. Milán, 1862 —reimpresión de la 3.ª ed. póstuma, 1744—, págs. 149 y 372), de ahí que se haya podido decir que la influencia que sobre él ejerció Montesquieu en este punto, «aunque bastante profunda es... exclusivamente

metodológica» (G. Lukács, *El joven Hegel*, III, 4; vol. XIV de *Obras*, trad. Barcelona, 1970, pág. 368), o de ahí sus discrepancias con, o en lo que consiste su «modernización» de Montesquieu (Negro Pavón, *loc. cit.*, XLIV), y la nueva adición por él hecha a la «operación de resta» (*moeurs-raison-Volksgeist*) perpetrada por la escuela histórica, de que hablaba Ortega (*Dilthey y la idea de la vida*, en *Kant, Hegel, Dilthey*, 4.ª ed., Madrid, 1972, pág. 154), aunque la adición sea de naturaleza completamente distinta a la «razón» ilustrada; tanto como, por su lado, el *Geist* hegeliano se aparta de esa especie de «panteísmo dinámico», fruto de la aproximación de naturaleza e historia, en que consistió para Herder y, desde luego, para Montesquieu (cfr. H. G. Gadamer, *Nachwort ...*, cit., pág. 165); y aunque, por otro lado, justamente alabe Hegel en este último que «no deduzca las instituciones y las normas de la llamada razón» (*Über die wissenschaftlichen ...*, cit., pág. 524).

De ahí, en suma, que para Hegel, desde en las anotaciones casi infantiles de su diario sobre lo que debe ser una «Historia pragmática» —una historia que nos haga sagaces—, esto es, que «enseñe al mundo cómo podrá procurar su provecho mejor o, al menos, tan bien como los antecesores», en la conocida formulación de Kant; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. G. Morente, Buenos Aires, 1946, pág. 65— y de cómo para serlo debe reflejar «el carácter» de la nación (en P. Heintel, *Hegel, Der letzte universelle Philosoph*, Gotinga, 1970, pág. 28; los textos se sitúan en 1785, cuando Hegel tenía quince años; bastante más antiguos, incluso, que los ya aludidos sobre *Volksreligion*) hasta en los pasajes de madurez de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, el espíritu del pueblo sea «una comunidad espiritual», una «simbiosis» del Estado y de los individuos, algo que «constituye su propiedad, por la que a la vez son poseídos», «la conciencia que el pueblo posee de su verdad y de su ser»; su religión, «sus leyes, su ética, el estado de su ciencia y de su arte ... sus destinos», que tanto son ingredientes del *Volksgeist* como manifestaciones de éste; también «las capacidades técnicas y la industria por las que satisface sus necesidades» (*La Razón en la Historia* II, 3; trad. Barcelona, 1972, de la primera parte de las *Vorlesungen*, curso de 1830; págs. 146 y 154-156); todo lo que no es «natural», en suma; «los objetos culturales que ella (la sociedad) se da a sí misma y en medio de los cuales vive» (M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sense*, 5.ª ed., París, 1966, página 232); un conjunto de ingredientes mucho más complejo en cualquier caso que el ofrecido por Montesquieu, y sin la insistencia especial tan característica tanto de Herder (cfr. Taylor, *Hegel*, Cambridge Univ., 1975, páginas 19-20) como Fichte (*Discursos a la nación alemana*; especialmente discursos 4.º y 5.º; en la trad. española de M. J. Varela y L. Acosta, págs. 121 y siguientes) sobre el lenguaje como «modo singular característico a través del

cual un pueblo realiza la esencia humana» (Herder); «quienes hablan la misma lengua están unidos entre sí por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano», e independientemente de los accidentes geográficos (Fichte, discurso 13; ed. cit., páginas 301-302), aunque por supuesto para Fichte este factor sea esencial en el contexto de los *Discursos*, puesto que «Alemania ... dividida en varios Estados separados, se ha conservado como un todo común casi exclusivamente por medio del instrumento del escritor: la lengua y la lengua escrita» (discurso 12; pág. 293).

En definitiva para Hegel la complejidad del espíritu del pueblo se aproxima a lo que después Stammler calificaría de «experiencia psíquica colectiva ... alma del pueblo», versión del *Volkgeist* de la que éste usaría para subrayar el valor normativo de la costumbre, punto sobre el que, precisamente, fue criticado ásperamente por Max Weber (*Economía y Sociedad*, 2.^a, I, § 2, 2.^o; trad. México, 1964, t. I, págs. 263-264, páginas en las que Weber resume su recensión de 1907 de *Wirtschaft und Recht*, en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*).

En el tender el *Volkgeist* a «devenir objetivo» reside la posibilidad de la codificación —en sentido estricto, no la mera recopilación— de su derecho, de forma que para Hegel «uno de los mayores insultos que pueden profírse a un pueblo civilizado o a sus juristas» es negar su capacidad para realizarla (*Filosofía del Derecho*, § 211); lo que hace que Hegel, como los más de sus contemporáneos (cfr. F. de Castro y Bravo, *Derecho civil de España*, t. I, 2.^a ed., Madrid, 1949, págs. 184-185), encuentre casi incomprensible la oposición a la misma de Savigny (frente a Thibaut; ésta fue una de las grandes polémicas del historicismo, como es sabido; sobre las discrepancias y las analogías «entre el pensamiento de la Escuela histórica y el de Hegel» ver, bajo esta rúbrica, págs. 447-448, de L. Recaséns Siches, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, México, 1970, que *rationae materiae* puede completarse con la lectura de H. Jaeger, *Savigny et Marx*, en *Archives de philosophie du droit*, vol. XII, 1967). Por lo demás, con toda seguridad era precisamente el Código de Napoleón el que tenía en mente Hegel al postular la codificación (P. Landau, *Hegels Begründung des Vertragsrechts*, en M. Riedel, ed. *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort, 1975, vol. II, páginas 189).

Esto no obstante, es cierto que Hegel tendió a ver (tema del que me he ocupado en otro lugar; *Alienación. Historia de una palabra*, Madrid, 1974, capítulo II, B) en lo histórico lo necesario, y a justificar por su mera existencia su racionalidad íntima (subespecie o manifestación de la racionalidad de lo real del pasaje célebre de la introducción a la *Filosofía del Derecho*,

sobre la que, entre otros, han discernido J. Hyppolite, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, ed. París, 1968, págs. 19 y sigs.; H. P. Adams, *Karl Marx in His Early Writings*, ed. Londres, 1965, págs. 59-60; del propio Hegel, *La razón en la historia*, II, I, ed. cit., pág. 88; también *Introducción a la Filosofía de la Historia*, en *Hegel: extraits*, París, 1967, de J. D'Hondt; B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, París, 1969, págs. 35-36; sobre la codificación, *Filosofía del Derecho*, ads. 132, 134 y 136 a §§ 211, 214 y 216, y *Enciclopedia* § 529; ed. cit., vol. III, pág. 229), siendo éste un rasgo de la escuela histórica que irritaba profundamente al Marx juvenil e ilustrado, en esto prehegeliano —su irritación es comparable, por similar, a la de Rousseau frente a Grocio—, por lo que tenía, a su juicio, de positivismo velado por la «adoración de las reliquias históricas» (artículo en el *Rheinische Zeitung* de 9 de agosto de 1842, con ocasión del nombramiento de Savigny como ministro de Justicia, aunque no es éste, sino Hugo, el blanco de las iras de Marx; el texto del artículo en la ed. Stuttgart, 1962, de los *Frühe Schriften*, págs. 198 y sigs.; la cita de pág. 199; un pasaje del mismo tenor en la *Introducción a Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, publicada en 1844; en *Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart, 1971, págs. 209-210), lo que no impidió a Marx usar ampliamente de las técnicas de la Escuela, siendo en su inédita *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* donde probablemente hace por primera vez uso de ellas (J. O'Malley, *Introducción a su ed. de la Crítica*, Cambridge Univ., 1970, págs. xx-xxi). Aunque con toda seguridad Marx no habría llegado a la ingenuidad de imputar a Savigny el propósito de «justificar la alienación feudal condenada por el Enciclopedismo» (M. Franklin, *On Hegel's Theory of Alienation and Its Historic Force*, en Tulane Univ., *Studies in Philosophy*, vol. IX, 1968).

Con todo, no participó Hegel —aparte de que tampoco sentía admiración ni simpatía alguna por Hugo (su *Historia del Derecho Romano* se pierde «en lo inesencial y en las apariencias», dice en *La razón en la Historia*, ed. cit., página 36; el mismo tipo de ataque que, más veladamente, pero también citándole, le había dirigido en el § 3 de *Filosofía del Derecho*, de donde probablemente arranca la mutua antipatía, que a su vez exteriorizó Hugo en su recensión de la *Filosofía*; (su texto y el de la *Erklärung* subsiguiente de Hegel, ambos de 1821, en M. Riedel, ed., *Materialien...*, cit., vol. I, págs. 67-73)— en general, del exceso de la escuela de hacer del Derecho «lo que cada comunidad exhala en su desarrollo histórico», lo cual, como bien se sigue diciendo, puede ser Sociología, pero «por sí solo no goza de ninguna significación jurídica y, para dar cuenta de el[lo] el Derecho es inútil y hasta incomprensible» (J. Guasp, *Derecho*, Madrid, 1971, pág. 404). Cuando menos, Hegel, en la *Filosofía del Derecho*, tras de convenir con Montesquieu en que «la legisla-

ción, ni en general ni en sus preceptos particulares, debe ser contemplada como algo aislado y abstracto ... sino en conexión con los demás factores que constituyen el carácter de una nación y de una era», añade que, sin embargo, no se debe incurrir en la exageración de «estirar la explicación histórica para convertirla en justificación absolutamente válida ... [pues] ... se pueden mostrar normas enteramente fundadas en, y completamente conformes con, las circunstancias, que son por completo erróneas e irracionales en su carácter esencial». Siguen a continuación dos ejemplos de Derecho romano que enseñan cómo Hegel tuvo el prejuicio antirromanista, o el favor favorable germanista, que tan profundamente caracterizaría a un sector o la «segunda generación» de la escuela histórica (J. M. Rodríguez Paniagua, *Historia del pensamiento jurídico*, 3.^a ed., Univ. de Madrid, 1977, págs. 173-175), señaladamente a Gierke, cuyos ataques contra el primer proyecto del BGB se inspiraron precisamente en el que veía como romanismo excesivo, inspiración que preside su conocido *Deutsches Privatrecht* y muy precisamente su ensayo *Die Wurzeln des Dientsvertrages* (en *Festschrift für Brunner*, Munich - Leipzig, 1914, págs. 37-68), un esfuerzo épico por eliminar la *locatio operarum* del origen de contrato de trabajo substituyéndola por el *Treudienstvertrag* germánico; prejuicio que Gierke supo trasladar, si menester tenía de él, a su traductor inglés F. W. Maitland, que habla del Romano como «el derecho de una gente insociable» (*Introduction* a su traducción parcial del monumental *Das deutsche Genossenschaftsrecht* de Gierke, con el título *Political Theories of the Middle Age*, ed. Boston, 1958, pág. xxviii; la 1.^a ed. de la traducción es de 1900; la obra de Gierke comenzó su publicación en 1865), olvidando en el desenfado de la expresión que «el énfasis de lo relacional frente a lo comunitario» impregna todas las estructuras jurídicas europeas (J. L. Villar Palasí, *La interpretación y los apotegmas jurídico-lógicos*, Madrid, 1975, página 49), dentro de las cuales las germánicas, las anglosajonas incluidas, se caracterizan, mucho más que por su supuesto «comunitarismo», por el modo como exasperan las relaciones de subordinación y obediencia de unos hombres respecto de otros, que son los que, en el fondo, caracteriza el *Treudienstvertrag* frente a la igualdad jurídica implícita de las partes en la concepción romana de las locaciones, las de servicios incluidas, como contratos de cambio.

Concluye Hegel diciendo que estos matices sobre la explicación histórica y sus prevenciones sobre no «estirla», «son muy importantes y obvios y deben ser tenidos en cuenta» (*Filosofía del Derecho*, § 3; ed. cit., págs. 41-42), aunque en general «el derecho sólo surge porque es útil para las necesidades de los hombres» (ad. 131 a § 209; cfr. Guasp, «Derecho no es sino lo que los hombres tienen que hacer necesariamente por el hecho estricto de vivir en sociedad; *loc. cit.*, pág. 62), pasaje que, por cierto, se subraya por

Marx en su crítica a Stirner (*Ideología alemana*, III, 2, 5, A, I; ed. cit., página 373). Adorno se refiere con inoportunidad a estos pasajes para fundar su opinión extremosa, condicionada por lo demás ideológicamente, de que Hegel optó en la *Filosofía del Derecho* «por la tradicional separación de lo histórico y lo sistemático» y, en general, mantuvo «la irreductibilidad conceptual del concepto histórico» (*Skoteinos, o cómo habría de leerse* [a Hegel], en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. S. de Zabala, Madrid, 1969, págs. 162-163; en el mismo sentido, con más sobriedad, M. Riedel, *Einleitung* al vol. I de *Materialien...*, cit., pág. 25).

Y es que en realidad Hegel mantiene, o intenta mantener, su propia concepción de *Volkgeist* tanto frente al puro historicismo, especialmente frente a las versiones románticas e «irracionales» de éste, como frente a su destrucción por el ultrarracionalismo ilustrado, puntos, el primero especialmente, destacados por N. Bobbio, *Hegel und die Naturrechtslehre* (en M. Riedel, *Materialien...*, cit., vol. II, págs. 83-86).

Sí, en cambio, podría decirse que de alguna forma parece como si el entusiasmo de Hegel por el «espíritu de un pueblo» se fuera debilitando respecto del que muestra en sus obras primeras («este espíritu de un pueblo existe de una manera absoluta, es la consecuencia de todos, el espíritu que todos contemplan», *Realphilosophie I*, I, a; ed. cit., pág. 66; «la totalidad ética absoluta no es sino un pueblo —*nicht anders als ein Volk ist*—, *Über die wissenschaftlichen...*, III, pág. 480), quizá consciente del equívoco —patente, por ejemplo, en su tratamiento de las corporaciones— entre *Volkgeist* en cuanto «peculiaridad histórico-nacional constitutiva de una tradición» y *Volkgeist* en cuanto mantenedor de una «estructura social que se desea mantener inmutable en razón de intereses de grupo» (J. M. Jover, *Situación social y poder político en la España de Isabel II*, en *Historia social de España. Siglo XIX*, Madrid, 1970, pág. 254). Pero la noción —una de las nociones— misma del «espíritu del pueblo» como «vínculo comunitario» no fue nunca abandonada por Hegel, y con razón se tiene por una de sus ideas más fecundas (I. Muñoz Triguero, *El concepto...*, cit., págs. 253-255). Probablemente la encarnación en un pueblo del espíritu objetivo era noción que Hegel no podría abandonar so pena de que le desapareciera el propio pueblo como sujeto historiable y con él su concepción de la Historia misma y de la vida histórica como algo distinto y que está por encima de los individuos (X. Zubiri, *Curso 1953-1954*, según mis notas; también según éstas: es cierto que en la Historia pasan los individuos y quedan los sucesores; pero, además de éstos, cuando los hombres «pasan» quedan otros hombres y no un sujeto abstracto de la historia; *temáticamente: si no quedarán individuos, hombres, no podría haber Historia*). Bien es verdad que para Hegel el «espíritu

del pueblo» pasa siempre por, o tiene como presupuesto, «la mediación de la autoconciencia del individuo libre» (de ahí su rechazo de la «reducción naturalista») y la libertad misma es «el *movens* de la interpretación histórica» (H. R. Rottlenthner, *Die Substantialisierung des Formaltrechts*, en O. Negt, ed., *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Francfort, 1971, págs. 231-232 y 235), «el fin absoluto y el objeto del mundo» (*Filosofía del Derecho*, § 129).

Todo esto no es obstáculo, y hasta su debilitación relativa concuerda, con que en momentos determinados los pueblos y su espíritu se aparezcan ante Hegel, aun siendo «totalidades éticas», como algo, en definitiva, finito y limitado que se subsume en un espíritu universal (este es el tránsito del *Volkgeist als Geist der Welt* que se enuncia en el esplendoroso § 340 de *Filosofía del Derecho*), del mismo modo que en Vico las historias particulares de todas las naciones se subsumen en una «Historia ideal eterna», «en un argumento universal», «idéntica en su sustancia pese a la diversidad de sus formas», «objeto verdaderamente universal», como corresponde «a la naturaleza común de todas las naciones», tema propio de la Ciencia Nueva y «de toda ciencia perfecta» (*Scienza Nuova*, II, II, cor. V; V.III; ed. Milán, 1852, págs. 128 y 401-402); y del mismo modo que en Herder «la marcha de Dios sobre las naciones» (*Gang Gottes über die Nationen!*, la frase de *Auch eine Philosophie...* que sin duda inspiró la tan citada y de sentido tan distinto, a primera lectura al menos, de *Filosofía del Derecho*, ad. a § 258: *Es ist der gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*) ocurre en la sucesión y desarrollos de los *espíritus* de las leyes de unas naciones a otras. Para Hegel, en suma, como para Vico y para Herder, cada pueblo o nación «es la unidad efectiva, pero no el principio último de unidad en la historia [siéndolo] más bien la humanidad, en su idea y en su existencia» (A. R. Caponigri, *Time and Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, Univ. de Notre Dame, 1968, pág. 119), esa «idea de la humanidad a la de Dios da expresión en pueblos diversos» en las palabras de Ranke (cit. en O. Vossler, *Die Revolution von 1848 in Deutschland*, Francfort, 1967, pág. 10).

Más dramáticamente expresado *Volkgeist* es una cultura histórica que captura los fines y tareas de un pueblo porque éste es capaz de incorporar el espíritu universal en un estadio de su actualización (C. Taylor, *Hegel*, cit., págs. 390-391), o porque el «espíritu universal se esparce a sí mismo... en pueblos» (H. B. Acton, *Introduction* a la traducción de T. M. Knox, *Natural Law*, Universidad de Pennsylvania, 1975, del *Derecho natural*, página 43). En suma, en este sentido el *Volkgeist*, o mejor, cada *Volk* o pueblo, se concibe por Hegel como vehículo necesario, finito en tiempo y espacio,

del *Geist* cósmico (*loc. cit.*, págs. 89-90), que así se erige en motor de «una historia ideal eterna, recorrida a través de los tiempos por las historias de todas las naciones» (L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, Pamplona, 1976, pág. 92; reflexionando sobre Vico). Los espíritus particulares de los pueblos son así soportes transitorios del espíritu universal que es quien en verdad a través de ellos «ejercita su derecho... el más alto de todos los derechos» (*Filosofía del Derecho*, § 340); pero encarnado en el Estado, «el espíritu del pueblo es la ley que impregna todas sus relaciones, la moralidad y la conciencia de sus ciudadanos» (*Filosofía del Derecho*, § 274). Es, en efecto, «el 'espíritu mundial' el que Hegel presenta como 'ilimitado' y su derecho como 'el más alto'» (J. M. Rodríguez Paniagua, *Historia del pensamiento...*, cit., pág. 166).

El antirromanismo de Hegel, ya aludido, grotesco en ocasiones, una especie de fobia similar a la que le inspiraba Newton (ver *Enciclopedia*, §§ 266, 270, 276, 280, 320), impregna toda la *Filosofía del Derecho*; al pasaje citado pueden añadirse los de § 3 («El Derecho romano, en cuanto a la familia, la esclavitud, etc., deja de *satisfacer* las exigencias más modestas de la razón»); § 40 («la perversión y falta de pensamiento especulativo de la clasificación de los derechos en *ius in personam* y *ius ad rem* que está en la raíz del Derecho romano...»); § 43 («*injustificables* y antiéticas» las reglas de Derecho romano sobre potestades del *pater familias* sobre los hijos); § 62 (crítica violenta del pasaje de las *Instituciones* de Justiniano —libro II, tít. IV, principio— que define el usufructo); § 79 («la distinción de Derecho romano entre *pactum* y *contractus* es falsa»); § 175 (su tendencia hacia el «legismo formal»); § 180 («duro y unético» en su regulación de las potestades del *pater* para disponer su sucesión *mortis causa*) (etc.; otros ejemplos de la antipatía general de Hegel por lo romano en C. Taylor, *Hegel*, cit., págs. 503-504). Por lo demás, esta antipatía es ya manifiesta en *Derecho natural*, donde se dice que la privatización general del Derecho llevó a Roma a una exasperante multiplicación y modificación continua de las normas (lo que se ridiculiza, citando a Platón), concentradas sobre lo individual y lo finito, «degradado y corrupto» (*Über die wissenschaftlichen...*, cit., pág. 492). Todo esto ni impide ni debe hacer olvidar que el Derecho civil hegeliano parte de un concepto de propiedad y, apoyado sobre él, de una teoría del contrato, típicamente romanas (cfr. J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels Grundlinien Philosophie des Rechts*, §§ 34 bis y 81; en M. Riedel, ed., *Materialien...*, cit. vol. II, págs. 152 y sigs.). Esto aparte de que los conocimientos de Hegel sobre Derecho romano no fueran extensos —la mordaz crítica de Hugo le recomienda que lea libros de Derecho, «si quiere entender algo» (*Materialien*, cit., vol. II, pág. 69)— ni reposaran sobre la consulta di-

recta de las fuentes —no parece que hubiera leído nunca el *Digesto*—, con lo que sus ataques se dirigen más que contra aquél contra un fantasma o caricatura deformada del mismo (ver M. Villey, *Das römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie*, en *loc. cit.*, págs. 131 y sigs.).

En alguna medida el antirromanismo estentóreo le viene impuesto a Hegel por su propia concepción histórica, conforme a la cual, rota la unión íntima de hombre y ciudadano que caracterizó a la *polis*, la historia entra en una fase de alienación [primera], cuyo estadio inicial y más significativo está representado por Roma, que sólo se superará en la reintegración lúcida del hombre individualizado a la comunidad en una nueva y segunda alienación, en el intento magno de Hegel de configurar una moral social que generalizara y expandiera la *Moralität* kantiana; extensamente sobre este punto mi *Alienación. Historia de una palabra*, Madrid, 1974, págs. 43 y sigs.; *grosso modo* es cierto, pues, que para Hegel, desaparecida la *polis* y precisamente por su desaparición, se abre «una era de alienación... que comprende desde el Imperio romano hasta la época contemporánea» (C. Taylor, *Hegel*, cit., página 178). Ello con independencia de que, como a Herder (*Auch eine Philosophie...*, ed. cit., págs. 108-109), la admiración por lo griego, cantada en ocasiones con exaltación que trae a la memoria los ecos de Schiller o de Hölderlin, le lleve a la infravaloración general de Roma, de las que las críticas a su Derecho recién mencionadas son buena muestra, y le impida ver que la ruptura comunitaria aparece claramente formulada por Aristóteles, frente a Sócrates y Platón (*Política*, II.1; 1261 α), e impregna toda la helenística.

Posiblemente además este antirromanismo de Hegel está en conexión, como lo estuviera después patentemente en Gierke, con su «germanismo», que aparece infantilmente al final de la *Filosofía del Derecho* (§ 358: «la reconciliación de la verdad objetiva y de la libertad como libertad y verdad en la autoconciencia y en la subjetividad, una reconciliación... confiada a los pueblos germánicos») y con reiteración en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*; la fuente inspiradora o la influencia puede en parte venirle también de Herder, cuyo racismo es abierto y radical («apriorístico», atribuido a «caracteres psicossomáticos»; L. Suárez, *Las grandes interpretaciones...*, cit., páginas 105-106), o puede ser también de Montesquieu, cuyo germanismo está impregnado de un racismo «franco» —los visigodos son excluidos explícitamente de su admiración al perder caracteres en su emigración a países «cálidos»— y blanco en general, poco agradable (ver, por ejemplo, *L'esprit des lois*, VI.18; X.3; XIV.2.3 y 14; XVII.6, etc.; *Oeuvres*, cit., págs. 563, 580, 614-615, 620, 632; con los entonces remotos japoneses, por cierto, como uno de los objetos de sus iras), al que se opondría no sólo el igualitarismo general, optimista o pesimista, de la literatura pre y posrevolucionaria (cfr. J. P.

Sartre, *L'Idiot de la famille*, vol. III, libro 1.º, III, C; ed. París, 1972, páginas 129-130), muy especialmente el de la posromántica, sino específicamente el «galicismo» de Sieyès (las supersticiones «góticas»; las instituciones «góticas y ridículas»; *Que'est-ce que le Tiers état?*, IV, § VI y VI, ed. R. Zapperi, Ginebra, 1970, págs. 167 y 172) y de Saint-Simon, aunque este último por su parte fuera un defensor convencido de los europeos, los «hijos de Abel» (ver *Un rêve* y la fantasía histórica del *Catecismo de los industriales*; ambos en Desanti, *Les socialistes de l'Utopie*, París, 1970, págs. 81 y 85) y al que Hegel se aproxima en ocasiones —más en la *Filosofía de la Historia* que en la *del Derecho*— en sus llamativos ataques a Roma, tras el tratamiento elegíaco de Grecia ya aludido (ver G. Helman, *The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine*, en Z. A. Pelczynski, *Hegel's...*, cit., y ver, quizá, con algún cuidado porque este trabajo es tendencioso en este mismo respecto, a mi juicio); cuando menos quienes han estudiado este tema en Hegel se han creído en el caso de defender contra la imputación de racismo la forma como «arrogantemente asume la superioridad» del *germanisch* o europeo nórdico» (W. H. Walsh, *Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History*, en Z. A. Pelczynski, *Hegel's...*, cit., págs. 192 y siguientes; la defensa no es convincente o, quizá, le falta convicción), la misma que con más suavidad aparece en Dilthey («este espíritu germánico producirá así una nueva sociedad...», etc., *Teoría de las ideas del mundo*, cit., pág. 97). Ver también para la defensa W. Kaufmann, *The Hegel Myth and Its Method*, cit., págs. 57-60, con una crítica acerca de la tesis contraria mantenida por el superficial K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londres, 1945; también D. Negro, *Hegel y el totalitarismo*, en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 200-201, 1975, quien en cambio se refiere a «la rehabilitación... del papel de los germanos, en la línea trazada por Montesquieu» (pág. 124). Concretamente sobre Hegel como opuesto al «nacionalismo étnico» alemán, E. Weil, *Hegel y el Estado*, trad. M. T. Poyrazian, Córdoba (Argentina), págs. 82 y sigs.; este mismo libro en general contra la imputación a Hegel de «prusianismo» (págs. 17-20, 62-63, 93-94, etc.), de la que la «sociedad abierta» de Popper es un ejemplo, acusación basada «en una ignorancia histórica lamentable» (Ch. Taylor, *Hegel*, cit., pág. 452) tan manifiesta, por ejemplo, en la *Einleitung* de B. Kautsky a la ed. 1929 de *El Capital*, de Marx (reimpresión Stuttgart, 1969, pág. XX), y cuya sobrevivencia actual no es sino la propia de una «leyenda» sin base real (M. Riedel, *Prefacio a los Materialien zu Hegels...*, cit., pág. 9). Por lo demás, muchas de estas «acusaciones» —igual que las que presentan a Hegel, por ejemplo, como un apologeta simple del *laissez-faire* económico (así, H. Schnädelbach, *Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel*, en O. Negt,

Aktualität, cit.)—, no pasan de ser reflexiones ideológicas acríticas. Un planteamiento general de la ambivalencia de las interpretaciones de Hegel sobre estos extremos en W. Maihofer, *Hegels Prinzip des modernen Staats*, y con más brevedad en N. Bobbio, *Hegel und die Naturrechtslehre*, cit., ambos en M. Riedel, *Materialien...*, cit., vol. II.