

EL ÁRBOL DE LA LIBERTAD Y LA GUILLOTINA: HEGEL Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

ÁNGEL GABILONDO

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras
Ciudad Universitaria de Cantoblanco. Universidad Autónoma
28049 Madrid

La toma de posición de Hegel a favor de la Revolución Francesa no le impide reconocer sus límites e insuficiencias, en especial la voluntad de cancelar la diferencia inmediatamente, sin mediación ni interpretación. El querer que es sin más ejecución y que absolutiza la utilidad llega a ser terrorismo de la voluntad. El problema, sin embargo, no se reduce al de la mera libertad de la voluntad sino que se centra en la exigencia de un contenido concreto. La fraternidad como libertad no abstracta, como tarea de concretización y recreación del espíritu, no es un simple anhelo sino una cuestión y una tarea, permanentemente olvidadas.

Palabras clave: Revolución francesa, diferencia, libertad, voluntad, fraternidad.

1. Futuros teólogos que cantan “La Marsellesa”

En el *Stift*, de Tubinga, en ese período que va de 1788 a 1793, Hegel, su compañero de habitación Hölderlin y el joven y arrogante Schelling entonan cantos a la libertad y pronuncian encendidos discursos patrióticos. En relato periodístico, “los tres participaron en la fundación de un club político con otros estudiantes y juntos fueron, una hermosa y despejada mañana de un domingo de primavera, a plantar un árbol de la libertad en uno de los prados de Tubinga”¹, emulando el modo de hacer de tantos revolucionarios que en Francia lo erigían en la plaza pública. Como todos los alemanes nobles, estos amigos se tornan hacia “el teatro

¹VANASCO, A., *Vida y obra de Hegel*, Planeta, Barcelona, 222 p., p. 22.

verdaderamente filosófico”². Incluso en la época de Berna Hegel llegará a pensar en “la revolución en Alemania”.

Sin embargo, no sería adecuado hablar de una actitud de Hegel *ante* la Revolución francesa. Nunca fue *ante* o *para* él un hecho acaecido. Hegel es *en* la Revolución. Y no sólo por un problema de fechas (nace en 1770 y muere en 1831). No filosofa *sobre* ella. Es filósofo de la Revolución: un acontecimiento no sólo *para* el pensar, sino *del* pensar.

Ya se ha señalado que la Revolución es, tanto en la esperanza como en el temor, su propio destino, en el que hay que vivir y subsistir: la agitación y trastorno en la propia Francia y su resplandor sobre Europa y en concreto sobre Alemania, las guerras de Napoleón (que para Hegel siempre fueron guerras revolucionarias), la caída de aquél, los esfuerzos realizados para oponer la Restauración del mundo antiguo al progreso de las fuerzas revolucionarias, la fermentación de la época en la que nada está decidido sino que *todo queda abierto*, sin solución, inacabado, hasta un nuevo trastorno, una inversión prevista por el Hegel de 1830³. Es esta activa expectación -alejada de una visionaria euforia- la que acompaña el entusiasmo indiscutible por la Revolución, al que, con todo tipo de sordinas, nunca renunciará. “Tengo cincuenta años -escribe a Creuzer el 30 de octubre de 1819-. En ese tiempo he pasado treinta agitados en los que alternaba el temor y la esperanza y confiaba en salir de ello. Pero hay que ver que esto continúa siempre; como se piensa en las horas confusas, esto va de mal en peor”⁴.

Dicha consideración da pie a *una doble vertiente*. a) Por un lado, la filosofía de Hegel se escribe como teoría/ontología del presente y se ve comprometida en la tarea de concebir la libertad de la Revolución en su esencia, ya que ésta es leída como modo de proceder del propio Espíritu, con sus tensiones, y lagunas, reclamando la paciencia del concepto. b)

²ROSENKRANZ, K., *G.W.F. Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, (1844), p. 32.

³RITTER, J., “Hegel und die französische Revolution” (1956), en *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, pp. 183-255, pp. 192-193.

⁴Carta a Creuzer del 30 de octubre de 1819, *Briefe von und an Hegel*, Band 2, 1813-1822, Felix Meiner, Hamburg, 1953, 2^a, 1969, p. 219.

Por otro, la Revolución plantea el problema de la realización política concreta de la libertad. Desde esta perspectiva, el ideal de la libertad, que conmociona a los jóvenes estudiantes de Teología, ha de leerse a la par del de un pueblo unido y bello. Si la universalidad existe únicamente como pensamiento y no como realidad es porque “en el Imperio Alemán ha desaparecido la universalidad dominante como fuente de todo derecho, porque se ha aislado, porque se ha convertido en algo particular.” Esta es la razón por la que se considera la fragmentación de Alemania como un desastre y es en este mecanismo del todo, y no en los individuos, donde debe ser buscada la causa de la perdición⁵.

Y no es incidental que en la conversión en sistema del ideal juvenil, tomando la forma de la reflexión, a la que se alude en la conocida carta de Schelling del 2 de noviembre de 1800, Hegel termine subrayando la necesidad de “saber honrar también el destino”⁶. Es decir, que el ideal de la libertad devenga idea implica claramente la asunción de la Revolución como tal destino en el que Hegel es filósofo y más que filósofo. Así, el ideal de la libertad y el de un pueblo unido y bello se unen en lo que se caracteriza como “*bei sich selbst sein*”, “*être chez soi*”, desde la consideración de que la propia libertad es *el estado* en el que ser lo que se es: ser libre como modo de decir sí mismo.

Pero, en el caso de una filosofía como la de Hegel, ello conlleva no sólo la libertad sustancial del ser sí mismo sino, a su vez, que las estructuras políticas estén determinadas en su contenido mediante el fin, que es hacer posible la realización del ser hombre y de su libertad. Y este problema conlleva explícitamente el reconocimiento de que ha sido planteado mediante la exigencia de libertad política por la Revolución. Ello implica encontrar la forma jurídica de la libertad y constituir un orden político que se conforme y haga derecho a la libertad del ser en sí y permita al individuo ser sí-mismo y realizar un destino humano. En este punto, la pasividad es el mal que compromete no sólo el sentido de la tarea filosófi-

⁵*Escritos de Juventud*, F.C.E., México, 1978, pp. 392-393 y 387, 1799-1800 (Lasson 138-141).

⁶Carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800, Band 1, 1785-1812, Felix Meiner, Hamburg, 1952, 3ª, 1969, p. 60.

ca sino también, y en esa misma medida, la viabilidad de ser lo que se es: de llegar a ser idealmente lo que se es realmente⁷. Pero la doble perspectiva antes señalada nos insta a reconocer, por un lado, que sólo cabe ser verdaderamente libre como ciudadano del Estado racional, aunque, por otro, la Revolución francesa muestra la inviabilidad de quedar sujetos en la atención del hombre sólo como ciudadano.

2. El terror de la voluntad

Sería desacertado no reconocer el entusiasmo de Hegel por la revolución. Pero Hegel prefiere la pasión a la ilusión. Esta pasión, en cuanto tal, ha de ser activa y la revolución, efectivamente, ha de revolucionar. “Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento (...); por primera vez ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una ilusión sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo”⁸. No estamos únicamente *ante* un hecho *para* el pensar, sino *en* un acontecimiento del pensar. “La revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento se ha sublevado contra el estado existente”⁹.

Se trata ahora de mostrar hasta qué punto queda comprometida la libertad, cuál (quién) es su sujeto, o en qué medida ella lo es. Para Hegel, la determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la

⁷“Lo que el hombre es realmente (*reell*), *debe* serlo idealmente. Sabiendo lo real como ideal, deja de ser un simple ser natural, entregado a sus percepciones y deseos inmediatos, a la satisfacción y producción de los mismos.” *Die Vernunft in der Geschichte. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I, Felix Meiner, Hamburg, 5ª, 1955, hrsg. J. Hoffmeister, p. 57.

⁸*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Sämtliche Werke, 11, Fr. Frommann, Stuttgart, 1961, pp. 557-558.

⁹O. C., pp. 548-549 y 552.

libertad de la voluntad, que es la libertad del espíritu en el obrar. No se refiere a la voluntad particular que uno posee, sino a aquélla que, existiendo en sí y por sí, es del espíritu universal según su esencia, esto es, libertad del espíritu en el obrar y que, por tanto, no desea nada ajeno, ni exterior, ni extraño a sí. “La voluntad absoluta es eso, querer ser libre”¹⁰. Esta consideración resulta clave cuando se recuerda que, en Hegel, la libertad es la única verdad del espíritu, es su experiencia, ya que éste obra de tal manera que lo que sabe de sí deviene una realidad. Tal es la actividad del espíritu: producirse, hacerse el objeto de sí mismo, conocerse¹¹.

Sin embargo, no conviene olvidar que, si ciertamente, en Hegel, la libertad de la voluntad ha de leerse como principio de todo derecho, como derecho supremo, el problema consiste en la exigencia de un contenido, de una determinación de la voluntad, ya que ésta es tan sólo la libertad formal. El propio proceso de los textos de Hegel conduce a la confirmación de que “la libertad tiene dos determinaciones en sí: una concierne al contenido de la libertad, a su objetividad, a la cosa misma; la otra, a la forma de la libertad, en la cual el sujeto se sabe activo, pues la exigencia de la libertad es que el sujeto se conozca en ella y haga además lo suyo, pues suyo es el interés de que la cosa sea.”. De ahí que Hegel señale que “es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y de la libertad, sin la emancipación de la conciencia, y que pueda haber una revolución sin reforma”¹².

El olvido de estas consideraciones ha conducido a afirmaciones inconsistentes sobre los textos de Hegel. Demasiadas, precipitadas y desatentas palabras acerca de su posición sobre la voluntad, la libertad, el Estado. Nada más lejos de su lectura que una entronización del Estado como fin. “El Estado es la realización (*die Verwirklichung*) de la libertad” porque es “la realidad efectiva (*die Wirklichkeit*) de la idea ética.”¹³. Lo que sí es un

¹⁰O. C., p. 553.

¹¹*Die Vernunft in der Geschichte*, O. C., pp. 54-55.

¹²*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, O. C., pp. 558 y 564.

¹³*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse*, § 257.

fin (*Zweck*) absoluto de la razón es que la libertad sea efectivamente real (*wirklich*)¹⁴. El hecho de que la libertad se realice en el Estado se funda precisamente en la fuerza de la razón que se realiza como voluntad. Explícitamente ha señalado Hegel¹⁵ que no se está refiriendo a la libertad que parte de la individualidad, sino de la esencia de la autoconciencia; no alude a la voluntad general (*Rousseau*) que no pasa de ser lo común (*die Gemeinschaftliche*), que surge asimismo de la voluntad individual, en cuanto consciente, sino a lo *en y por sí* racional de la voluntad.

Basten estas alusiones para precipitar nuestra propuesta. Lejos de una defensa abstracta y exacerbada, sin más, de la libertad, la experiencia de la revolución da pie a que se abran en Hegel unos horizontes no siempre considerados adecuadamente. Estimamos que los frutos del *árbol de la libertad* encuentran en el *árbol de la fraternidad* las vías para ir más allá de la libertad formal de la persona (*derecho abstracto*) o de la consideración como sujeto (*moralidad*), hacia la fraternidad que convoca a la *eticidad* de “miembros de”: libertad que nos hace miembros. La libertad, por tanto, cuando no va “de paseo” (y habremos de ver en qué consiste ese devaneo) nos constituye como *miembros de*, es decir, con trabajo y propiedad.

Es este difícil terreno es en el que se ubica una adecuada lectura de la revolución en Hegel. No es cuestión de asegurar o de conquistar la libertad, sino de realizarla. Y en tal contexto han de acogerse las sombras de las luces de la revolución. Dicha revolución “bajo control” ha conducido a hablar del “terror organizado, sistematizado y acelerado”, del “terror decretado, que poniendo la mirada y la mano sobre los sospechosos, pretende asegurar el control de la revolución por medio de un gobierno omnipresente. Como se ha señalado¹⁶, “el 5 de septiembre de 1793, la Convención pone ‘el Terror’ al orden del día (...). Desde la mañana, los ‘sans-culottes’ invaden la Asamblea y reclaman a la vez el pan y la guillotina, la guillotina para tener pan (...), quieren una armada revolu-

¹⁴*ibid.*

¹⁵*Ph. Rechts*, § 258.

¹⁶FURET, FR., “Le Terreur”, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París, 1988, pp. 156-170, p. 156.

cionaria del interior (...) para hacer frente a los enemigos de la República, gracias a la amenazante máquina que llevará consigo en sus equipajes, el instrumento fatal que corta de un sólo golpe los complots y los días de sus autores.”

Quizás decir libertad *asegurada* es garantizar, fundamentalmente, algún modelo de guillotina, e imponer un terror articulado. Pero el asunto resulta más complejo cuando se reconoce que el terror no se reduce a una represión (que incluso se erige arquitectónica e institucionalmente) sino que, al sostenerse en una determinada configuración es, a su vez, y de modo previo, un componente constitutivo fundado en convicciones y creencias políticas, que responde a la mentalidad de cierto activismo revolucionario.

Por ello se ha señalado¹⁷ que el terror se sostiene en una ideología determinada, a través de varios caminos de ideas:

a) Este terror que descansa agazapado en tantas propuestas de regeneración, reinstauración e reinstitución, en tantas liberaciones de la actual perversión y propuestas de una historia inédita y de un hombre nuevo.

b) Este terror que se sostiene en la capacidad y competencia ilimitadas de lo político. Los obstáculos se deberían a la “perversidad” de voluntades hostiles frente a la pureza del voluntarismo político moderno que no admite la opacidad de las cosas.

¹⁷*Ibid.*, p. 168.

c) Terror de la revolución que diciendo tener al pueblo en *lugar* del rey¹⁸ mantiene lo que es intrínsecamente terrorífico y terrorista, el sostenimiento de un *puesto* en el que *reside* la libre voluntad de los hombres.

3. La libertad, “de paseo”

Si para Hegel la fe es una huida de este mundo, quizás en el modo de su prosecución, la intelección (*Einsich*) es su resultado (el sí mismo que atravesando el mundo de la cultura se ha elevado a la universalidad)¹⁹. Desde este punto de vista, la *Aufklärung* “sólo se propone, por ahora, hacer universal la pura intelección, es decir, convertir todo lo que es real (*wirklich*) en concepto, y en un concepto en todas las autoconciencias”²⁰. Veremos a dónde nos conducen sus propósitos.

En esta medida, la *Aufklärung* es el retorno de la fe a la pura conciencia, con lo que para el yo, encantado y cautivado por sus conquistas, lo otro será solamente el yo mismo. La Ilustración no es, por tanto, para Hegel, sino la expansión (*Verbreitung*) de la pura intelección que “sabe el puro *sí mismo* de la conciencia como absoluto y lo acoge con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda realidad”²¹. Y tal es la esencia de la pura intelección, el *sí mismo*.

Nada más desacertado, por ello, que considerar que esta pura intelección es de por sí vacía. Entre otras poderosas razones porque lo negativo es *para ella* y es su contenido. Ha de hablarse más bien de su riqueza. Hagámoslo. Es rica porque sobrepasa lo desigual y no se reduce a un mero ser otro. Cabe, sin embargo, en efecto, un *pero*: es rica aunque lo es solamente en singularidad y en limitación, ya que es mera relación con el vacío. Esta realidad sensible resulta carente de sensibilidad. Esta es la

¹⁸Hegel, en cualquier caso, ha recordado que “pasó al pueblo en teoría, pero en realidad pasó a la Convención nacional y sus comités.” *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, O. C., p. 561.

¹⁹HYPPOLITE, J., *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, p. 384.

²⁰*Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, t. 9 (trad. F.C.E., 2ª reimp. 1973), Ph. G., p. 291, 14-16 (trad., p. 316).

²¹*Ph. G.*, p. 293, 27-29 (trad., p. 319).

razón por la que la Ilustración, como la fe, “se halla igualmente poco ilustrada acerca de sí misma”²². La intelección, al contraponerse a dicha fe, al no reconocerse en su contenido, no hace brotar la unidad de los momentos y se reduce a ser movimiento. Es una actividad más que una acción que obra. Carece aún de conciencia del concepto puro. Llega a sí misma como objeto pero lo toma todavía por un *otro*. Desconoce, por tanto, la naturaleza del concepto.

No ha de olvidarse sin embargo que, a pesar de desconocer la naturaleza del concepto, es su *potencia* y su *fuerza*. La intelección ejerce este desconocimiento y esta potencia en una doble vertiente. Por un lado, al ignorar que lo no diferenciado es lo que separa absolutamente. Por otro, y de modo decisivo, porque al incidir en los momentos desglosados en la conciencia, no se limita, como la fe, a conformarse con su separación, sino que es el movimiento y la relación entre ellos²³.

Lejos, pues, de toda inocencia o fatuidad, esta vaciedad rica en potencia, singularidad, movimiento y relación produce unos efectos y unos logros. Se concretan, como se ha señalado, en la superación de la separación carente de pensamiento o, mejor, carente de concepto, que se da en la fe. No se trata de un puro anhelo sin contenido (ya vimos que lo negativo es *para ella*). Lo terrible es, con todo, que su logro “se limita a poner lo esencial en la intención”²⁴, sin llegar a consumarse realmente sino como Ilustración. Esta vaciedad, que es actividad, es fuerza -la fuerza *de*, pero tal vez nada más, y nada menos, que *la fuerza del pasear*: “todo es para su placer y su delectación, y el hombre marcha por el mundo como por un jardín plantado para él”²⁵.

Pero este sí mismo que consiste en ir de paseo, en ser capaz de ensoñaciones de paseante solitario, no encontrará obstáculos para sus devaneos terroríficos y terroristas. Su absoluta libertad (que no, plena) ya airea terror. Pasear por acá limita éste ir más allá; pero, finalmente, la fuerza de la conciencia consistirá en que la razón será para él un medio útil, “a

²²Ph. G., p. 306, 29 (trad., p. 333).

²³Cfr. Ph. G., p. 307, 7-14 (trad. p. 333).

²⁴Ph. G., p. 309, 32-33 (trad., p. 336).

²⁵Ph. G., p. 304, 33-35 (trad., p. 331).

fin de conservarse a sí mismo en el ir más allá de lo determinado”²⁶. Con ello, la penetración de la autoconciencia consiste en considerar al objeto de la máxima utilidad ya que se encuentra en él la certeza singular de sí mismo, su disfrute (al ser para sí), a la vez que el propio objeto halla su verdadera esencia (ser para otro).

Como puede verse, el paseo no era inocente. El paseo “da el paseillo” a lo que no se deja reducir en la ensoñación. El paseo es posesivo; es el paseo, a su vez, de un poseso (poseedor poseído). Mala actividad la de esa vaciedad que ciertamente es la de un movimiento y es autoconciencia. Pero, quizás, la Revolución, en tanto que proyecto, considere que el obrar (*Tun*) tiene que ponerse como obra (*Werke*), si bien por medio de la acción (*Handlung*), pues es por la actividad de la acción como ha de llegar a ser obra.

Para ello, la actividad de pasear, la actividad “como pasear” ha de re-convenir y reducir el movimiento, que ya no será “de allá para acá”, “ni de acá para allá”, como en el paseo/intelección que mantenía merodeos de la fe, sino que habrá de procurar un movimiento/acción en obra. “Este movimiento es, así, la acción mutua de la conciencia consigo misma, en la que la conciencia no deja nada en la figura de un *objeto libre* enfrentado a ella “En esa medida, su actividad puede devenir obra, pero “la obra a la que podría arribar la libertad que se da *conciencia* consistiría en que, como sustancia *universal*, se hiciera *objeto y ser permanente*”²⁷.

Lo que finalmente ha salido de paseo (se ha ido a paseo) es la propia libertad, que convertida en sustancia *que es* no podrá producir ninguna obra ni acto positivos; “a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es sólomente la *furia* del desaparecer (*des Verschwindens*)”²⁸.

El paseante pretendía mantenerse en la continuidad indivisa pero, a la par, es diferenciarse en sí porque es movimiento o conciencia en general que niega lo singular como lo *que es*, en lo universal; la individualidad de la voluntad universal queda fijada en un punto. En esa medida, y en el

²⁶Ph. G., p. 305, 6-7 (trad., p. 331).

²⁷Ph. G., p. 318, 27-29 y 32-35 (trad., p. 354).

²⁸Ph. G., p. 319, 28 (trad., p. 346).

mismo y solo movimiento de ese *sí singular* absolutamente puro y libre, querer y ejecutar son a la vez²⁹. Querer es, a la par, ejecutar sin mediación.

La actividad ha devenido obra, y bien precisa: *ejecución*. Su resultado no es tanto un relato cuanto una noticia, algo notorio que puede ser bien conocido (mejor que reconocido) y sobre lo que cabe (sólo) opinar: Una noticia que es una esquila. “La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte* y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin más significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”³⁰. Nosotros añadimos, cortar una cabeza como se bebe un sorbo de agua.

Todo sí mismo ajeno a esta *facción*, la cual se llena la boca de frases en pretensión de himno, que entona opiniones y enarbola la bandera de una libertad abstracta y universal, todo cuanto ofrezca visos de tener algo que decir, queda reducido a pura voluntad irreal. No pasa de ser intención (*Absich*) sospechosa y, en esa medida, culpable, y ha de ser cancelada y suprimida inmediatamente, de un solo y certero golpe. La negación no mediada es la negación inmediata de cualquier pretensión de singularidad. Así, la *autoconciencia abstracta*, de paseo, se mantiene y entretiene en su cancelar en sí toda diferencia y todo subsistir de la diferencia³¹. Tal es su “novedad”: su paseo “manda a paseo”, de nuevo, las diferencias.

Este golpe seco e impaciente pretende unir *querer* y *ejecución* y los separa con la unidad inmediata de la hoja afilada que guillotina, identificando, sin más, la voluntad individual (general) con el pensamiento. Así como corta todo proceso y todo relato, ese acto sin gesto, sin obra, guiño sin sentido en nombre de la libertad, es el terrorismo de la abstracción, la separación sin fraternidad.

²⁹“El Gobierno, una voluntad y una ejecución que parten de un punto, quiere y ejecuta al mismo tiempo una determinada ordenación y una acción determinada.” (*Ph. G.*, p. 320, 17-18; trad., p. 347).

³⁰*Ph. G.*, p. 320, 9-13 (trad., p. 347).

³¹Cfr. *Ph. G.*, p. 320, 35-37 (trad., p. 348).

Esta libertad, incapacitada para relatarse a sí como sí mismo, reiterando de modo absoluto su conciencia como *yo*, pretendiendo realizarse inmediatamente, no hace sino mostrarse como unidad sin mediación de la autoconciencia con la voluntad universal³². Así, precisamente lo que no se cumple es la negatividad del sí mismo como proceso, modo de proceder, texto y relato.

Sólo el camino proseguido en los pasos perdidos lejos de las ensoñaciones, que itenera en el puro saber y querer, que niega una realización inmediata (tal vez, por el mundo moral³³) mantendrá la inviabilidad de lograr de un sólo golpe (seco, frío y cortante) la libertad. La libertad no reside en el juicio, ni en la definición. No se deja reducir en los límites de un libro ni de una Enciclopedia. Paseo distante, sin reposo ni puro movimiento, *paseo musical* como el del infatigable sobrino de *Rameau*, que va más allá de los proyectos de *Diderot*. Más paseo que el de *Rousseau* (que es él quien se pasea). Paseo capaz de acordes, ejecución que no es golpe; ejecución que es interpretación, proceso y relato.

4. El árbol de la fraternidad

Si la utilidad tiene valor absoluto es terrorismo y entonces el terror se muestra como praxis de la virtud, la *virtus* de la Ilustración. En este contexto y frente a esta utilidad es hora de atender a lo "inútil" de la filosofía. En sus resquicios se abre paso lo que se ha denominado "la pariente pobre"... y tardía de la Revolución: *la fraternidad*. Hay que esperar hasta 1848 para que se vea inscribir en una Constitución el triple principio de la

³²Cfr. *Ph. G.*, p. 322, 22-24 (trad., p. 349).

³³"Moralidad es la superación de una división en la vida: la unidad teórica es la unidad de elementos opuestos. El principio de la moralidad es el amor... Querer es la exclusión de lo opuesto. La acción es la superación de la separación entre lo que se ha querido (que para empezar es sólo algo representado) y la aspiración, el impulso, el sujeto del querer." (NOHL, H., *Hegels teologische Jugendschriften*, Minerva, Hamburg, 1966, pp. 385-398; trad. *Esbozos para "El espíritu del cristianismo (otoño-invierno, 1798-99), Escritos de juventud*, pp. 270-271). El amor se presenta como totalidad de unificaciones, como necesario... Pero, nuevamente, nada evitará que la moralidad como dependencia de sí, sea el desgarramiento de uno mismo.

libertad, la igualdad y la fraternidad. Había efectivamente otras formulaciones: “la nación, la libertad y la igualdad” (aún no la fraternidad). El olvido de la palabra es, además, un silencio ontológico. “Fuera de los textos oficiales, se da el mismo dominio de la libertad y de la igualdad, siempre más presentes que la fraternidad en las banderas, en los bautismos de lugares o personas, en las plantaciones: el árbol de la libertad se erige en la plaza principal de los pueblos, mientras que el árbol de la fraternidad se contenta con plazas secundarias, o límites, fraternidad fronteriza que toma entonces otro sentido”³⁴.

Esta dimensión fronteriza de la fraternidad es la que ahora nos interesa. No sólo porque se insiste en que en su horizonte está siempre la utopía “de la inmensa ciudad de Filadelfia”, sino porque, en esa medida, forma parte de una multiplicación de exclusiones, más o menos voluntarias. La fraternidad se muestra con aire de extremismo y funciona como una conjuración de amenazas de desunión y estallido social. No se considera, por tanto, abstractamente (como, por ejemplo, la igualdad) sino que se practica en la urgencia del peligro. Lejos de manar espontáneamente de la fuente revolucionaria, la fraternidad deberá ponerse en práctica mediante una voluntad enérgica. Será preciso “fraternizar”³⁵.

El propio Hegel emplea en una determinada época la palabra *Fraternisieren*³⁶. Weiss, como D' Hondt recuerda³⁷, caracteriza así al grupo de los discípulos más próximos, seducido por los discursos sobre la fraternidad. *De Bonneville*, fue junto al padre *Fauchet* (por cierto, guillotinado), uno de los fundadores del *Cercle Social*, que, según sus ideas, debía agrupar a todos los amigos de la verdad dispuestos sobre el globo y donde en efecto parecen darse cita los metafísicos más nebulosos y los filósofos más temerarios de Europa.

³⁴OZOUF, M., “Fraternité”, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París, 1988.

³⁵*Ibid.*, cfr. pp. 732 y 734.

³⁶*Die Positivität der Christlichen Religion*, en NOHL, H., *O.C.*, pp. 137-239, p. 169.

³⁷WEISS, *Biographie universelle*, Michaud, París, 1843, t.V., p. 37. Cfr. D'HONDT, J., *Hegel secreto*, p. 57.

Es en dicho estilo en el que debe considerarse la fraternidad revolucionaria. Su acción, que pretende extenderse a toda la vida social, la democratiza. Como se ha señalado³⁸, la fraternidad no contesta el principio de la democracia. Por el contrario, lo cumple, puesto que rechaza el encerramiento del individuo en sus condiciones concretas de existencia. Postula la idea de humanidad en el interior de la idea de individualidad, añade a los derechos individuales un derecho social, inscribe la revolución social en la lógica de la revolución política.

Ciertamente, la fraternidad surge, por un lado, con carácter nebuloso, y es un término excesivamente ambicioso, con potentes connotaciones cristianas³⁹. Por otro, es una palabra que se abre paso vinculada a los *Corde-liers* y es querida por las sociedades fraternales que son la cuna de la *'sans culotterie'*. "*Salut et fraternité!*" viene a ser firma y seña en los ritos epistolares de las sociedades. En todo caso, este término teñido de extremismo y enclaustrado remite a una consanguineidad entre los habitantes de la tierra, convoca a un espacio sin exclusiones y establece un campo entrelazado de unión.

En esa medida da juego no sólo para la reconciliación (*Versöhnung*) de la conciencia con la autoconciencia, de la forma con el contenido (la del *sí mismo* y el contenido absoluto) sino a su vez para la unificación (*Vereinigung*) y la recolección (*Versammlung*), que es tanto como el reconocimiento de su destino a formar parte de esa unidad. La reconciliación de lo universal y lo particular se concibe en la Revolución de modo tan abstracto y formal que viene a ser prácticamente una fusión (en lugar de una unión) con la voluntad general. Sin embargo, en esta unificación como proceso de fraternidad cabe la fijación (*Festhalten*) del concepto en la forma del concepto⁴⁰.

El árbol de la libertad, en tanto que plantado, sostiene la tierra natal en la que se nutre. Y la fraternidad, en tanto que implantada en las fronteras, entrelaza (y a su vez, por diferenciar mantiene las diferencias y las res-

³⁸OZOUF, M., a.c., p. 740.

³⁹AULARD, A., "La devise 'Liberté, Egalité, Fraternité'", *Etudes et leçons sur la Révolution française*, t. 6, París, 1910 (Cfr. OZOUF, M., a.c., p. 741).

⁴⁰*Ph. G.*, p. 425, 18 y 23; p. 427, 24-25 (trad., pp. 464 y 466).

guarda en su entreteñerlas). La fraternidad es el nombre de la libertad remitida a la necesidad de la tierra: su desmembrar nos hace miembros.

Hegel supera así la verdad del árbol, considerada en términos de utilidad y la lectura del cuidado como poda, que separa y secciona los frutos de golpe, para que aquél continúe erguido. Fraternizar sin igualitarismos abre a una consideración de la libertad no sólo como enraizada en la tierra, sino en proceso necesario de identificación con la tierra misma como país natal: "la diferencia en la libertad"⁴¹.

Fraternidad es el nombre del relato de la libertad no entendida fríamente, de corte seco; es el nombre de la igualdad sin igualitarismo. Nombre, por ello, que abre un espacio en el que, quizás, olvidar la propia palabra para retomar el relato consanguíneo y esforzado de la libertad necesaria como recreación del espíritu. El árbol de la fraternidad deja de ser un árbol aislado para constituirse en la fraternidad de la tierra, la tierra como espacio desmembrador de la propia fraternidad como árbol, para retomar/retornar al terreno en el que ser miembros fraternos.

5. La libertad como cuestión

Cuando el proceder se limita a lo procesado y la revolución queda dada, la libertad administrada es el nombre de la guillotina. Fraternizar la libertad no es, en Hegel, añadirle ingredientes, sino liberar su permanente cuestionar. De aquí que estas páginas nos permitan alguna consideración.

a) Siempre quedará abierta la cuestión de hasta qué punto la violencia ha de ser asumida, integrándola a la libertad y a la historia⁴².

b) Siempre quedará abierta la cuestión de si la lectura de la verdad como juego libertad/necesidad se dilucida en el proceso de identificación como campo de escisión y diferencia.

⁴¹Ph. G., p. 318, 35 (trad., p. 345). El texto dice literalmente "*der Unterschied an ihr*".

⁴²HYPOLITE, J., "L'Etat du droit. La condition juridique" en *Figures de la pensée philosophique. Ecrits (1931-1968)*, P.U.F., París, 1971, t. I, 512 p., p. 248.

c) Siempre quedará abierta la cuestión de si atender seriamente la gran novedad de la filosofía de Hegel no es tanto fijarse en que se trata de una filosofía de la libertad cuanto mostrar, con el mayor rigor, que la libertad, para escapar al simple *debe ser* interior e inefectivo, debe desarrollar un discurso (*dis-cours*) que es un recorrido (*par-cours*) de experiencia⁴³. Justamente por ello incluye en sí la negación -tanto como el ser siendo devenir incluye la nada-: una negación reflexiva, creadora de un mundo con el título mismo de la "libertad" que reconoce en él.

d) Siempre quedará abierta la cuestión de la libertad como renacimiento a un determinado lenguaje de verdad, a la verdad del lenguaje.

e) Siempre quedará abierta la cuestión de si la filosofía debe ser considerada la ciencia de la libertad⁴⁴.

En definitiva, es este carácter insidioso de la cuestión, de la cuestión en su fraternizar, la que impide que todo quede decidido, para eludir la decisión permanente. La fraternidad preserva con su corte, con su incisión, el poder siempre marginal y fronterizo del pensar. Implantada en las lindes, potencia la apertura de la cuestión, desde la libertad por decreto hacia la ciencia de la libertad, que no se deja erigir, sin más, en el centro de la plaza.

⁴³JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier, París, 1980, p. 316.

⁴⁴Ez. § 5 Anm.