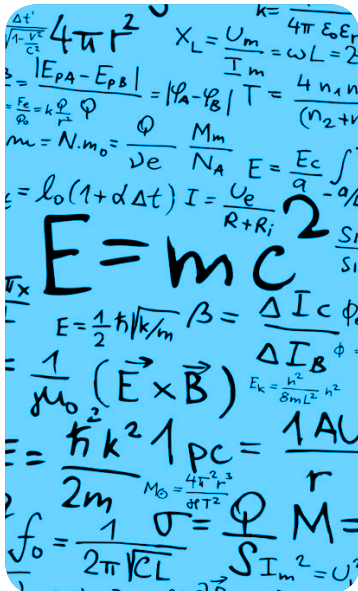




MÁSTERES de la UAM

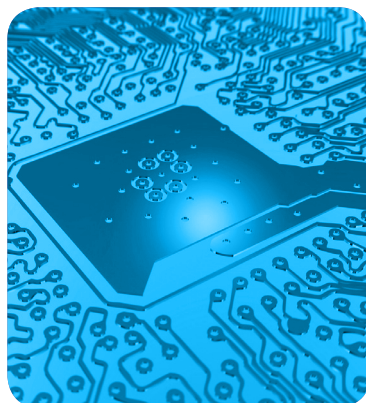
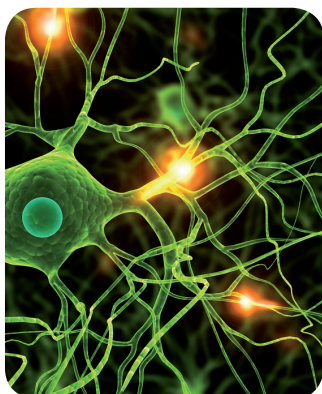
Facultad de Filosofía
y Letras /12-13

Máster en Filosofía de
la Historia



**Dialéctica y revolución.
Investigación sobre la
relación entre G.W.F
Hegel y la Revolución
Francesa**

Marcela Vélez León



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
HEGEL EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA.....	6
Una juventud revolucionada.....	6
Tiempos de Ilustración, razón e historia.	11
Los caminos de la Libertad	19
Hacia la madurez.....	26
LA REVOLUCIÓN FRANCESA EN HEGEL.....	34
El camino del espíritu o el desarrollo de la libertad	34
Un encuentro entre libertad y revolución	42
La <i>realización</i> de la libertad como <i>sustancia ética</i>	47
HEGEL Y LA REVOLUCIÓN.....	57
¿Reforma o revolución?	57
La <i>historia</i> de una historia.....	61
BIBLIOGRAFÍA.....	66
Obras de Hegel.....	66
Otras fuentes.....	66
Bibliografía secundaria	67

INTRODUCCIÓN

El estudio que el lector tiene entre las manos quiere reflexionar, desde la historia, la filosofía, y el cruce de ambas, sobre dos “conceptos” o “claves de sentido” que, *prima facie*, aparecen íntimamente relacionados. Se trata, en primer lugar, de la Revolución Francesa, que como suceso excepcional de la historia moderna, ha conformado los modos ideológico-político-sociales de ser de su posterioridad. En efecto, no cabe duda de la importancia que el evento revolucionario francés ha tenido en el desarrollo posterior de una humanidad desde entonces consciente de sí, de su libertad, de sus derechos y de su historia. Ahora bien, lo que se pretende no es un mero enmarque histórico o político del episodio concreto de la Revolución sino que, más bien, se quiere que su narración nos permita contemplar de qué modo éste pudo tener un alcance existencial en la vida y el pensamiento de uno de los autores más sobresalientes de la historia de la filosofía moderna: George Wilhelm Friedrich Hegel. Así, podemos ya entender que la segunda de aquellas “claves de sentido” sea, precisamente, la sistematización dialéctica que desarrolló el filósofo, enseñándonos, de este modo, una nueva manera de mirar, entender, pensar y sentir el mundo. Recordemos, además, que el propio Hegel nos dice que *la filosofía es su tiempo comprendido en pensamientos*, por lo que no resulta descabellado pensar cómo su tiempo se ve asumido en su pensamiento, esto es, llevado al concepto. De este modo, pretendemos reflexionar sobre la Revolución *en* Hegel, así como también, pensar a Hegel *en* la Revolución.

La primera parte de este trabajo, se centrará, entonces, en la concepción que, desde la perspectiva histórica podemos tener de Hegel *en* la Revolución Francesa. O dicho de otro modo, la biografía hegeliana en el transcurrir histórico del evento revolucionario será fundamental para comprender, posteriormente, cuál fue ese “material” de su tiempo que se transformaría, ya en su madurez, en pensamiento. Porque, recordemos con palabras de Ángel Gabilondo: “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”.¹ Así, haremos entonces un recorrido histórico que nos llevará de revolución a revolución, es decir, desde el estallido del evento político en 1789 que coincide, a su vez, con el florecimiento del devenir intelectual de Hegel, hasta los últimos años de la vida del filósofo, años de nuevas revoluciones, como la Revolución de Julio en Francia, pero también de reformas, como la que se estaba estudiando llevar a cabo en Inglaterra en 1831, precisamente el año del fallecimiento de Hegel. Y es que, no ha de olvidarse que la vida de Hegel transcurrió entre aquellas dos revoluciones, distanciadas entre sí por una Restauración, la cual, como veremos, fue saludada por Hegel como verdadera reforma. De este modo, iremos incorporando al análisis los elementos que consideramos más importantes del devenir hegeliano y que nos permitirán ir estableciendo una red conceptual que dé sentido a la posible interconexión entre revolución y dialéctica. Pero, si “lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia (y) sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual”,² habremos de pasar a estudiar ese “reino” en esa “madurez”. Así las cosas, en el segundo apartado del trabajo pensaremos, entonces, en la Revolución Francesa *en* Hegel, rastreando, ya no histórica sino sistemáticamente, las huellas de aquel evento en la filosofía de la *historia*, del *derecho* y, en fin, en la *dialéctica* hegeliana. Por ello, nos centraremos, temporalmente hablando, en los últimos años de la vida del filósofo, años en los que consideramos que podemos ya concebir su filosofía completamente diseñada y estructurada. Finalmente, en el último de los apartados del trabajo, veremos de qué modo podemos encontrar el cruce o la interconexión entre ambos “conceptos”, entre revolución y dialéctica, a la vez que intentaremos responder a una de las preguntas fundamentales que esta relación supone, a saber: ¿Fue Hegel un filósofo de la Revolución? Ciertamente, y como punto de partida, podemos avanzar que las posturas que los estudiosos de Hegel han tomado al respecto son muy variadas y contrapuestas. Tomemos como ejemplo, de una parte, a aquellos que creen que “no existe ninguna otra filosofía que sea, hasta en sus motivaciones más íntimas, en tan gran medida una filosofía de la revolución como la de Hegel”,³ y por otra, a los que

¹ Gabilondo, Á. “El árbol de la Libertad y la Guillotina: Hegel y la Revolución Francesa”, en *Contextos*, León, 1996, p. 27

² Hegel, G. W. F., *Principios de Filosofía el Derecho* [a partir de ahora *FD*], Edhasa, Barcelona 2005, p. 63

³ Cfr. Ritter, J., *Hegel et la Révolution française, suivi de Personne et propriété selon Hegel*, Beauchesne, Paris 1970, p. 18. También, podemos incorporar autores como D’Hondt (“Hegel n’a jamais cessé d’admirer et d’aimer la Révolution française”, Cfr. D’Hondt, J., *Hegel en son temps*, Editions sociales,

cuestionan el entusiasmo hegeliano sobre aquel evento, ya sea tachándolo de “filósofo al servicio del estado”, ya sea comprendiéndolo como alejado de sus ideales de juventud.⁴

En definitiva, la posible interconexión entre revolución y dialéctica en Hegel que, por otro lado, responde a la pregunta sobre el carácter “revolucionario” de su filosofía, será la idea que latirá como trasfondo de todo el recorrido que el presente trabajo quiere realizar. Sólo cuando, desde “arriba”, esto es, desde el final de esta *historia*, podamos recomponer el sentido de la misma, podremos sugerir alguna respuesta al respecto de las cuestiones señaladas. Será entonces cuando nos veamos abocados al último debate que se nos presentará: ¿revolución o reforma? Veremos así, y a modo de conclusión que, de la lectura personal de los resultados obtenidos, la dialéctica es *en* la revolución así como la revolución es *en* la dialéctica.

Paris 1968, p. 38), Duque, F. (“Es bien conocida la fidelidad de Hegel a la Revolución Francesa (...) el filósofo defendió siempre la conformidad a derecho de ese prodigioso acontecimiento”. Cfr. Duque, F. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999, p.71), incluso Weil o Habermas.

⁴ En este sentido, podríamos incluso precisar algo más. Si entendemos que la leyenda del Hegel al servicio del estado prusiano significa un abandono del ideal hegeliano que apostaba por la consecución de un estado moderno gracias a la revolución en pos de un estado de restauración política (como la Prusia de la segunda década del XIX), entonces, Hegel sería, efectivamente, un antirrevolucionario, en cuanto que la revolución se opone a la restauración. Vistas así las cosas, por ende, Rudolf Haym, quien con su *libro Hegel y su tiempo* expandió dicha “leyenda” (Cfr. Duque, F. *La Restauración...* p. 22-25), sería ejemplo claro, para nosotros, de este conjunto de autores que se desmarcan de la idea de “Hegel como un filósofo de la revolución”. Ahora bien, señalar los defectos, unilateralidad y precipitación del hecho revolucionario no tiene por qué llevar necesariamente hasta la extremada acusación de “servilismo estatal” de Haym. Así por ejemplo, autores como Maragat (Cfr. “Estudio preliminar” en Hegel, G. W. F., *Sobre el proyecto de reforma inglés*, Marcial Pons, Madrid 2005) o Becchi (Cfr. Becchi, P., “Hegel y las imágenes de la Revolución Francesa” en *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*, Núm. 73, Julio-Septiembre 1991, pp. 165-181) ponen en cuestión la continuidad del entusiasmo hegeliano de juventud y, por tanto, no pueden afirmarlo como pensador, por excelencia, de la revolución, pero no por ello lo tildan de reaccionario.

HEGEL EN LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El interés de la *biografía*, para mencionarla aquí de pasada, parece estar en directa oposición a cualquier fin universal, pero también ella tiene al mundo histórico como trasfondo con el que se encuentra implicado el individuo, incluso las originalidades subjetivas, los rasgos de humor, etc., aluden a ese contenido del trasfondo y ello aumenta su interés.⁵

Emprendemos, aquí, el trayecto *histórico* de aquella Revolución vivida *por* Hegel que responde, por tanto, a la línea cronológica de los acontecimientos que fueron conformando lo que podemos entender como bio-bibliografía hegeliana. En este sentido, haremos un breve recorrido por la “juventud revolucionada” de Hegel en la que habrá que prestar especial atención a los “tiempos de Ilustración, razón e historia” para ver cómo se nos van abriendo “los caminos de la libertad” que llevarán, en definitiva, “hacia la madurez”, la *lógica* y la *dialéctica*. Precisamente, se ha señalado que la Revolución *en* Hegel no puede ser pensada sin atender al “problema de la realización política concreta de la libertad”,⁶ y que, más aún, el problema de Hegel durante sus años de formación será el de determinar los *medios* de realización de este ideal que, como sabemos, es un ideal de libertad”.⁷ Por tanto, en este recorrido, esperamos encontrar el momento del surgir de ese ideal a través del cual, se supone, debemos pensar a Hegel *en* la revolución.

Una juventud revolucionada

Mientras en Francia se producía una grave crisis política debida al descontento de la capa aristocrática por la incapacidad de la monarquía de Luis XVI para reformar la economía nacional,⁸ un joven suabo, George Wilhelm Friedrich Hegel, emprendía su

⁵ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* § 549, Alianza, Madrid, 2005, p.569

⁶ Gabilondo, A., op. cit., p. 29

⁷ Bourgeois, B. *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, p.33.

⁸ Como prólogo a la Revolución, se producía en Francia, entre 1787 y 1788, una rebelión de la aristocracia que ponía, ya, en crisis a la monarquía. Puede decirse que dicha crisis se remonta a la dimisión de Necker, director general de finanzas, en 1781. Sus sucesores Joly de Fleury, Lefebvre d’Ormesson y, sobre todo, Calonne, siguieron la política económica empezada por Necker que se basó,

camino hacia Tubinga para realizar sus estudios de teología y filosofía en el Convictorio (*Stift*) protestante situado en aquel lugar, residencia por entonces del Duque de Württemberg. A pesar de la ya reinante inestabilidad política y social en Francia, nada hacía presagiar entonces que los años que Hegel pasaría en el *Stift*, marcados profundamente por los acontecimientos que se sucederían posteriormente en tierras galas, influirían de modo tan decisivo en la configuración y desarrollo de su pensamiento posterior. En efecto, cuando Hegel arriba al Convictorio en 1788 aún la Revolución francesa –entendida ésta desde el levantamiento popular y la toma de la Bastilla–⁹ no había tenido lugar, aunque sí se estaba empezando a jugar el destino político de Europa (y por extensión, del mundo).¹⁰

También estos primeros años de formación son fundamentales en lo que respecta al futuro intelectual de Hegel, si atendemos al hecho de que en 1788 y 1790 aparecerían la segunda y tercera de las *Críticas* kantianas respectivamente.¹¹ Así, la revolución política nacía asociada a una revolución de otro tipo: la revolución en el modo de pensar que, impulsada por Kant, removería los cimientos del panorama filosófico vigente. Y es que hay un hecho de radical importancia que no debe ser pasado por alto: si bien Francia fue la sede de la Revolución política, ésta fue ampliamente pensada y juzgada desde Alemania. En este sentido, recordemos que en los años que comprenden su estancia en el Convictorio, Hegel conoció y entabló gran amistad con otros protagonistas de aquella *Intelligentsia* alemana que pensó y analizó la Revolución desde sus primeros estallidos, personajes tales como Hölderlin o Schelling y que acabarían, todos ellos, por engrosar

principalmente, en cubrir las necesidades de unas finanzas muy desgastadas con empréstitos. No obstante, no sería hasta la guerra de la Independencia americana cuando la deuda estatal se haría insoportable siendo, entonces, la única salida posible, la imposición de un impuesto general igual para todos. Sin embargo, la reticencia de las clases privilegiadas hizo fracasar este intento. En 1786 Calonne propuso una serie de reformas de orden económico cuyo objeto era estimular la producción, pero la Asamblea de Notables convocada para estudiar dicha reforma no la aprobó y Calonne fue, finalmente, depuesto.

⁹ En cuanto que la revolución estalla por la simultaneidad de un *nudo* de movimientos diferentemente determinados que pueden ser estudiados tanto desde la economía, la política, o la sociología, no se puede limitar su comienzo a la toma de la Bastilla. (Cfr., Bergeron, L., Furet, F., Koselleck, R., *La época de las revoluciones europeas. 1780-1848*, Historia Universal-Siglo XXI, Madrid, 1976). Ahora bien, en el contexto que nos atañe, se quiere hablar de ese importante suceso entendido como inicio del proceso revolucionario.

¹⁰ Cfr. Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 21

¹¹ En este sentido, hay que anotar que para Bourgeois, “si los seminaristas de Tubinga se entusiasmaban con la lectura de Kant (...) Hegel prefiere los análisis más concretos de Rousseau” (Bourgeois, B. op. cit., pp. 35-36). De modo análogo, G. Mora afirma que “Entre los estudiantes de teología se constituyó para ese tiempo un círculo para el estudio de la Crítica de la Razón Pura, pero Hegel no participó en absoluto en él” (Mora, G., “La crítica del joven Hegel a Kant” en, *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXVI (88/89), 1998, p. 443)

las filas del llamado “jacobinismo alemán”.¹² Fue, precisamente, en estos años de formación, cuando las convicciones de aquellos jóvenes sobre la *Begebenheit*, por utilizar el término kantiano,¹³ se irían configurando para influir, de manera decisiva, en las mentalidades de todos ellos.¹⁴

La noticia de la toma de la Bastilla fue recibida con gran entusiasmo por los residentes del *Stift*. Como señala D’Hondt, “el acontecimiento, al cambiar el destino de Europa, reorientaba también la vida y el pensamiento de Hegel y de sus condiscípulos. Desde entonces todos los corazones latieron ya al ritmo de la Revolución, e incluso podría decirse que al retumbar de los cañones”.¹⁵ El interés por los acontecimientos del país galo era creciente, y los medios para que, desde Alemania, se pudiese tener noticia de aquéllos, estaban a disposición de los seminaristas. Gracias a la libertad de prensa en Francia en 1789, y a pesar de las restricciones que se establecieron en 1792, el periodismo político tuvo bastante importancia.¹⁶ De este modo, se comprende que la difusión de noticias no abarcara solamente el ámbito nacional, sino que traspasara fronteras llegando hasta la Tubinga del joven Hegel. Publicaciones tales como *Vertraute Briefe über Frankreich* <Cartas confidenciales sobre Francia> del compositor Johann Friedrich Reichardt¹⁷ o las *Briefe über die Revolution in Frankreich* <Cartas acerca de la Revolución en Francia> publicadas por Karl Friedrich Reinhard en el *Schwabisches Archiv*,¹⁸ fueron fuentes de información fundamentales a la hora de difundir los acontecimientos revolucionarios. Dentro de este abanico de publicaciones, existe una de

¹² Hay que indicar que el “jacobinismo alemán” no es el mismo que el movimiento surgido en la Revolución Francesa. En Alemania, el término jacobino podía referirse tanto a (1) una significación “histórico-técnica” en cuyo caso los jacobinos eran los miembros de un club político jacobino, (2) la acepción “política”, siendo jacobino aquél que seguía los ideales de la Revolución, (caso, precisamente, de Hegel) y (3) el sentido “alemán” del término en cuyo caso la palabra jacobino se convertía en insulto u objeto de denuncia. (Cfr. -Bertaux, P., *Hölderlin y la revolución*, Serbal, Barcelona 1992, pp. 11-68). Ahora bien, en sentido estricto, no podemos considerar que Hegel fuera jacobino; más bien sus ideales se adherían a los de la Gironda (Rocco, V., *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011, p.59)

¹³ En *El conflicto de las facultades*, hablará Kant de la Revolución Francesa como el “evento significativo” (*Begebenheit*) que se da en el tiempo pero, a la vez, su darse mismo implica un corte de los tiempos y muestra, de este modo, la existencia de un verdadero progreso hacia lo mejor por parte de la humanidad.

¹⁴ Cfr. Bertaux, P., op. cit.

¹⁵ D’Hondt, J., *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002, p 61

¹⁶ Como señala Soboul: “a los periódicos de carácter preferentemente literario del Antiguo Régimen (*La Gazette de France*, semanal, y *Le Mercure*, mensual), seguía una prensa política que constituyó, sin duda, el verdadero género literario del periodo revolucionario. Los periódicos realistas pronto desaparecieron (...) Se encuentran en esta prensa política bastantes rasgos de elocuencia revolucionaria: la pasión por las ideas, el ardor polémico, un cierto gusto por la retórica, las frecuentes referencias a la historia de la Antigüedad, etc.”. Cfr. Soboul, A., *La Revolución Francesa*, Tecnos, Madrid, 1983, p. 433)

¹⁷ Bertaux, P., op. cit., p. 30

¹⁸ *Ibíd.*, p. 33

radical importancia, y de la que hay constancia de que había sido leída por Hegel:¹⁹ se trata de la revista *Minerva*, editada por Johann Wilhelm von Archenholz,²⁰ y de clara orientación revolucionaria.²¹ Empero, fueran cuales fueran las fuentes concretas de las que Hegel y sus compañeros bebieron, lo decisivo es que estaban al tanto de los sucesos más importantes de aquella Revolución, sucesos tales como la promulgación de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, o la de las Constituciones de 1791 (decretada por el Rey Luis XVI) y 1793 (creada por los jacobinos de la Convención Montañesa); la importante victoria de Valmy en septiembre de 1792 y ante la cual el propio Goethe afirmó que “desde hoy y desde este lugar empieza una nueva era en la historia del mundo”;²² o la ejecución de Luis XVI en enero de 1793 que, por cierto, causó tal entusiasmo entre los alumnos del *Stift* que obligó al propio Duque de Württemberg a personarse en el seminario para restaurar el orden.²³ Ahora bien, ¿en qué medida podemos entender que dichos sucesos influyeron en las reflexiones del joven Hegel, y más aún, en la conformación posterior de su sistema?

Después de los años de formación, Hegel se graduó en 1793, dejando entonces Tubinga para establecerse primero en Berna y posteriormente en Frankfurt. Precisamente, en aquel año tendrían lugar en Francia dos episodios históricos que, como se irá viendo, son de vital importancia en el análisis de la interrelación entre revolución y dialéctica. Para dar cuenta de ello, consideremos la carta que Hegel escribe a su amigo Schelling a finales de enero de 1795, la cual concluye con las siguientes palabras: “razón y libertad sigan siendo nuestro lema”.²⁴ Pero, ¿a qué “razón” y a qué “libertad” se está refiriendo Hegel?

El mismo año que Hegel abandonaba Tubinga, en Francia llegaba a su punto máximo la descristianización que desde 1790 había acompañado a la Revolución.²⁵ Efectivamente,

¹⁹ *Ibíd.*, p. 98

²⁰ *Ibíd.*, p. 25

²¹ Rocco, V. op. cit. pp. 68-72

²² Citado en Soboul, A. op. Cit. p. 200

²³ Sin embargo, y aunque cabe pensar que el propio Hegel se hallaba entre los alumnos que celebraban la caída del monarca Francés, “en toda la obra hegeliana, incluyendo la de madurez, no se encuentra ninguna condena explícita del regicidio ni tampoco una sola frase de compasión por Luis XVI” (Cfr. Rocco, V., op. cit., p.59)

²⁴ “Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung” Cfr. Hoffmeister, J., (Hrsg), *Briefe von und an Hegel, Band I.8*, Felix Meiner, Hamburgo, 1952, [de aquí en adelante *Briefe*] p.18; hay trad. al español en Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, FCE, México, 1998, ed. J. M. Ripalda, p.56.

²⁵ Resulta llamativo que el primer manuscrito que podemos considerar como una obra personal de Hegel date de estos años. Según H. Nohl, quien lo denominó *Volksreligion und Christentum (Religión popular y Cristianismo)*, el texto fue elaborado entre 1792 y 1794. Sería interesante investigar qué relación pueda

la reforma del Estado francés que comenzó en 1789 conllevó una reforma de la clerecía con la subsiguiente supresión del patrimonio de la Iglesia y la reorganización de su estructura tradicional reflejada en la *Constitución civil del clero* de 1790.²⁶ En 1792, bajo el poder de la Montaña, el clero constitucional empezó a levantar las sospechas de los revolucionarios en tanto que aquéllos tendían hacia la Gironda y el federalismo, con la consecuente hostilidad popular y jacobina. Poco a poco, las celebraciones nacionales y civiles, como las ceremonias conmemorativas del 14 de Julio, fueron sustituyendo a las religiosas. Apareció, así, una especie de culto revolucionario asociado, además, a la devoción popular en torno a los *mártires de la libertad* como Lepeletier, Chalier y, posteriormente, ya en 1793, Marat. En vez de las tradicionales misas dominicales, los *sans-culottes* o desharrapados, metidos de lleno en la vida política del país, solicitaban “escuelas de libertad”. No debe pasarse por alto, en este sentido, la medida más anticristiana de la Revolución: la adopción del calendario revolucionario, que instituía como primer día de la República el 22 de septiembre de 1792. A pesar de todo, el culto católico continuaba aún indemne, aunque no sería por mucho tiempo. Desde que en septiembre de 1793 se prohibieran las ceremonias religiosas fuera de las iglesias en la Comuna de París, la descristianización se precipitó,²⁷ y pronto la Convención decretaba que cualquier municipio tenía el derecho de renunciar al culto católico. Hasta tal punto llegó el sentimiento antirreligioso que en noviembre de 1793 la iglesia metropolitana de Nôtre-Dame se consagraba a la Razón haciendo que, en pocos días, la ola de descristianización arrastrase a todos los sectores parisienses; a finales de ese mismo mes todas las iglesias de la capital alababan, ya, a la nueva diosa: la Razón.²⁸ La importancia

existir entre la elaboración de este escrito (así como los consiguientes textos religiosos redactados en su juventud, véase *Vida de Jesús*, e incluso *El más antiguo programa sistemático del Idealismo Alemán*) y la descristianización que estaba teniendo lugar en Francia, sin olvidar, por supuesto, la influencia que el kantismo ejercía en el joven Hegel de Berna (Cfr. Duque, F., *Historia de...* pp. 335-356). No obstante, dado el objetivo del presente trabajo, dicho análisis excedería los límites del mismo.

²⁶ La finalidad de esta Constitución era conseguir que la Iglesia de Francia se convirtiese en una Iglesia nacional: “el mismo espíritu debía animar a la Iglesia y al Estado (...) los párrocos leían en el sermón y comentaban los decretos de la Asamblea” (Soboul, A., op. cit., p. 151)

²⁷ Tras el suceso de la Comuna de París, la Comuna de Ris anunciaba en la Convención que adoptaba a Brutus como patrón en lugar de San Blas. En este acto antirreligioso se ve claramente otro rasgo fundamental de la Revolución que repercutirá, a su vez, en la visión del joven Hegel del evento francés (Cfr. Rocco, V., op. cit.), a saber, la recuperación de la *romanitas* por parte de los revolucionarios como modelo de virtud y heroísmo.

²⁸ Aunque esta descristianización supusiera la exaltación o el culto –es decir, la no racionalidad– a una razón vacía y abstracta que será posteriormente criticada por Hegel, una razón que, además, pone en evidencia la confusión entre la *Vernunft* con la *raison* matemática, a pesar de ello, digo, podemos afirmar que dicha reforma de la clerecía fue vista con buenos ojos por Hegel. Para ser más precisos, en vez de descristianización, deberíamos hablar de descatolización, que fue, en efecto, el proceso que tuvo lugar en la Francia revolucionaria y que quiso eliminar a aquel elitismo católico que respondía, realmente, a una de las clases privilegiadas del Antiguo Régimen. No olvidemos que Hegel fue un ferviente luterano y

que este hecho tiene para nuestra investigación, radica en la influencia que la filosofía ilustrada –tanto anterior al estallido revolucionario, como la coetánea al desarrollo mismo del evento–, ejerció sobre los acontecimientos políticos y religiosos. Así, el culto a la razón por el que abogaban los revolucionarios jacobinos tiene su origen ideológico en obras ilustradas tales como *Del espíritu de las Leyes* (1748) de Montesquieu, el *Contrato Social* (1762) de Rousseau, la *Historia natural, general y particular* (1749-1788) de Buffon, el *Ensayo sobre las costumbres y el Espíritu de las Naciones* (1756) de Voltaire o *La Enciclopedia* (1751-1772) de Diderot y d’Alambert. Precisamente, dedicaremos la primera parte del próximo apartado a profundizar en esta relación entre los ideales revolucionarios y la literatura ilustrada, más concretamente a través de un género característico de la época: la utopía.

Tiempos de Ilustración, razón e historia.

En efecto, los orígenes intelectuales de la Revolución y que son el “fundamento” de esta nueva “religión nacional” que adora a la “Razón”, provienen de las ideas propagadas por las ilustradas cabezas filosóficas europeas del XVII y XVIII. En sentido estricto, la Ilustración comienza en Inglaterra desde donde pasará a Francia para desarrollarse, estallar allí (incluso bélicamente) y difundirse por todo el continente. Así, “la Ilustración, y especialmente la francesa, representa la transformación de la lucha en pro de la libertad de expresión, la libre crítica y el sometimiento de las tradiciones a las leyes de la razón, lucha (...) que debía conducir a una efectiva reforma social conducente a la felicidad de los individuos y de los pueblos”.²⁹ Uno de los medios más eficaces para propagar las ideas ilustradas y revolucionarias, y mostrar los lineamientos de cómo debía llevarse a cabo dicha reforma o cuáles habrían de ser las características de ese añorado futuro feliz de la humanidad, era la publicación y divulgación de manifiestos, libelos, pasquines o panfletos tales como el *Manifiesto de los Plebeyos* de Babeuf. Dentro de ese tipo de literatura de la Francia revolucionaria, resulta bien enriquecedor que hagamos una breve parada en las obras de carácter utópico en tanto que, precisamente, reflejaban las aspiraciones e intereses de la sociedad francesa en los

consideraba a todos aquellos papistas del estamento clerical como neopaganos y supersticiosos que confundían el plano espiritual con el sensible, aprovechándose, además, de la situación en beneficio propio.

²⁹ Pérez de Tudela, J., *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*. Akal, Madrid, 2001, p. 351

momentos previos, simultáneos y posteriores a la Revolución. En efecto, podemos señalar que “utopía” y “revolución” suponen dos caras de la misma moneda: la Revolución se guía por una suerte de ideales pendientes de realización –utópicos o ucrónicos– y la utopía “supone siempre un planteamiento revolucionario”.³⁰ Y es esta reciprocidad, unida al ideario ilustrado y a la incursión del “tiempo” –linealmente comprendido– como nueva variable histórico-filosófica la que marca, en gran medida, las propuestas utópicas aparecidas en Europa en los siglos XVIII y XIX.

La modernidad, *tiempo* de Hegel y *tiempo* de Revolución, introduce dos conceptos políticos fundamentales, a saber, el de “Estado” y el de “Utopía”.³¹ La utopía tiene su origen en la realidad, en el descontento con ésta, ofreciendo, así, un testimonio revelador sobre la misma, es decir, “las utopías manifiestan y expresan de manera específica una cierta época, sus obsesiones y rebeliones, tanto el campo de sus esperas como los caminos inventados por la imaginación social y su manera de considerar lo posible y lo imposible”.³² Muchos fueron los intelectuales que, a través de sus escritos, quisieron idear y delinear el futuro político-social, no sólo de Francia, sino de Europa y el mundo en general. Todos estos “creadores de utopías”, disconformes con la realidad que les tocó en suerte vivir, la despreciaban en pos de un ideal –el que ellos mismos proponen– que habría de establecer el “deber ser” del mundo futuro, una nueva realidad que estaría por venir: ucronías o utopías de *reconstrucción*,³³ en suma, que pretenden ser performativas y no sólo orientativas, prescriptivas más que meramente descriptivas. Uno de los más importantes escritores utópicos de este período es Condorcet, el “último ilustrado” quien,³⁴ por medio de su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos*

³⁰ Maravall, J.A., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 56

³¹ Sotelo, I., “Razón de Estado y razón utópica” en *Revista de Occidente* (febrero-marzo, 1984), núms. 33-34. Extraordinario, IX, p. 14

³² Baczkó, B., *Lumières de l'utopie*, Payot, París, 1978, p. 18

³³ En lo relativo a las “formas de utopías”, autores como Mumford (Cfr. Mumford, D.L. *The Story of Utopias*, Londres, 1923) o Gianini (Cfr. Gianini A. “Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone”, en *Rendiconti* del Instituto Lombardo, Classi di Lettere, 101, 1967, pp. 101-132) han distinguido entre “utopías de evasión” y “utopías de reconstrucción”. Entre las primeras pueden incluirse aquellas utopías cuyo contenido viene marcado por una sociedad perfecta localizada en un remoto pretérito que no buscan, en definitiva, la reforma social sino el regreso a “un pasado mejor”, mientras que en las segundas utopías, las de reconstrucción, se incluirían todas aquellas que se basan en cambios colectivos, más o menos radicales, en el régimen de propiedad, la organización social, la libertad, etc.

³⁴ La principal razón por la que se ha elegido tomar como ejemplo la obra de Condorcet, es que éste representa la síntesis del pensamiento francés de su siglo. Condorcet fue uno de los “ilustrados” que vivió la revolución siendo, primero su guía (girondino), y finalmente su víctima (terror jacobino). Aunque se dedicó inicialmente al estudio de las ciencias, en especial a las matemáticas, a los 25 años experimentó lo que se ha llamado su “revolución moral”, acercándose así al ámbito filosófico y alineándose con la defensa de los sectores marginados. De este modo, y movido por la esperanza de que era posible una

del espíritu humano (1794), pretende mostrar una *Historia* de la especie humana en su progreso hacia la perfección.³⁵ Condorcet, cuyo leitmotiv es la libertad, concibe la *Historia de la Civilización* en nueve épocas a las que él añade una décima, única etapa *por-venir* en la que, a modo de profeta, el autor extrapola los datos históricos extraídos del pasado, hacia el futuro, delineando lo que podemos considerar la *utopía del progreso de la humanidad hacia su estado de perfección*. La historia se confunde, entonces, con la ciencia social en tanto que ambas son, para el autor, un cuadro de los progresos de la humanidad. Más allá de toda explicación teológica o metafísica, las leyes y las costumbres tienen, para Condorcet, un origen histórico, positivo, explicable (y previsible) por la razón. De las diez etapas expuestas por el autor, tres de ellas son las que analizaremos por ser las más relevantes en lo que nos atañe. Uno de los momentos más importantes lo constituye el surgimiento del pueblo griego,³⁶ “ese pueblo que ha ejercido sobre los progresos de la especie humana una influencia tan poderosa y tan afortunada, cuyo genio le ha abierto todas las rutas de la verdad, al que la naturaleza había preparado, al que la suerte había destinado para ser el guía de todas las naciones, de todas las edades; honor que hasta ahora ningún pueblo ha compartido. Uno sólo ha podido concebir después la esperanza de presidir una evolución nueva en los destinos del género humano”,³⁷ obviamente: Francia. Precisamente, la novena época que define Condorcet, último período verdaderamente histórico, corresponde al tiempo “desde

reforma a fondo de la sociedad, Condorcet desplazó su interés desde las matemáticas hacia la filosofía y la política, hasta un punto tal que al estallar la revolución en 1789, Condorcet adquirió notable protagonismo como defensor de causas liberales en pos de la reconstrucción racionalista de la sociedad.

³⁵ El concepto central que nos permitirá comprender el proyecto filosófico-histórico de Condorcet es el de *progreso*, visto éste en el sentido de una guía posible para el desarrollo mental y social de la historia. Basta con sumergirnos en las primeras páginas del *Bosquejo* para encontrar bien delineada la intención del autor, a saber, “presentar el cuadro de los progresos del espíritu humano” en tanto que “el progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo individual de nuestras facultades” y “la naturaleza no ha puesto límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente infinita” (Cfr. Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales CEPC, Madrid, 2004, p. 4)

³⁶ Hegel tomará buena nota de la “grecomanía” ilustrada, sobre todo a través de la figura de Schiller y sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795) (Cfr. Duque, F., *Historia de la Filosofía...* p.336; Cfr., Rocco, V., op. cit., p.35). Así, en su juventud, la polis griega será fundamental en cuanto es “el lugar privilegiado donde el hombre se siente en lo suyo, lo que es posible sólo si su Sí más profundo no es vivido por él como radicalmente distinto de su Sí de simple ciudadano” (Cfr. Bourgeois, B., op. cit., p. 34); o dicho de otro modo, para el joven Hegel, el ideal griego es la encarnación de la felicidad, la libertad y la belleza. La importancia de la civilización griega en la propuesta filosófica hegeliana no dejará de estar presente en los años posteriores, aunque sí sufrirá modificaciones y cambios de “ubicación conceptual” en tanto Hegel va alejándose de sus ideales de juventud. Así, podemos ver que en las *Lecciones el reino griego* es concebido como la juventud de la historia de la humanidad en la que se da ya la unidad sustancial entre la libertad subjetiva y la sustancialidad, entre lo finito y lo infinito, pero todavía de un modo abstracto y oscuro (Cfr., Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, p.859)

³⁷ Condorcet, *Bosquejo...*, p. 37

Descartes hasta la formación de la República Francesa”, tiempo en el que los avances y progresos anteriores adquieren su verdadero valor como conciencia de dicho progreso humano, tiempo de la Revolución. La razón triunfa a la par que la tolerancia, la igualdad y los derechos del hombre. Sucede también la revolución americana, la cual es vista con buenos ojos por Condorcet aunque de modo inferior a la francesa en cuanto en ésta “la filosofía dirigió sus principios y la fuerza popular destruyó los obstáculos que podían detener sus movimientos”.³⁸ Y ahora, desde su propio presente, Condorcet se propone el balance “racional” de ese auténtico perfeccionamiento de la especie humana, objetivo que compondrá una parte de la última etapa: la utopía de los “futuros progresos del espíritu humano”. Así, en el último capítulo de su obra, el autor extrae del pasado una serie “predicciones por analogía”³⁹ que dibujan la idea de una sociedad futura, ese momento en el que:

“el Sol ya no alumbrará sobre la tierra más que a hombres libres, que no reconocerán a más señor que su razón; en que los tiranos o los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirán más que en la historia y en los teatros; en que no habrá que ocuparse de ellos más que para compadecer a sus víctimas y a sus engañados, para mantenerse en una útil vigilancia sobre sus horribles excesos, para saber reconocer y asfixiar, bajo el peso de la razón, los primeros gérmenes de la superstición y de la tiranía, si alguna vez osaran reaparecer”.⁴⁰

Como se ha querido mostrar, las ideas ilustradas, como las de Condorcet, fueron fundamentales en la configuración ideológica de la Revolución francesa, pero éstas no se detuvieron en aquella nación sino que se extendieron por toda Europa, influyendo, no sólo en el ámbito político, sino también en la filosofía posterior y, naturalmente, en el

³⁸ *Ibíd.*, p. 132

³⁹ Por lo que respecta a la “reconstrucción histórica” que Condorcet presenta en esta obra, podemos entenderla como objetivo posible de las críticas que el Hegel maduro hará a los historiadores de su tiempo, y en concreto, a aquellos que no abordan la historia *filosóficamente* sino *reflexivamente*. (Cfr. P. 34-35 del presente trabajo). En efecto, Condorcet se limita a “construir invenciones a priori en la historia” (Hegel, G. W. F., *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, Istmo, Madrid, 2005, p. 51) y por tanto no procede como debería, esto es “históricamente, empíricamente” (*ibíd.*). Esta necesidad de proceder *empíricamente* que defiende Hegel significa, por lo demás, no recurrir a la deducción (por medio de “silogismos por analogía”) a partir de principios (quedarse en el nivel del *entendimiento*, de la abstracción), sino investigar lo que se presenta para dar cuenta de ello y, tal vez, ulteriormente, hallar un principio al que corresponde. Podríamos incluso clasificar la propuesta condorcetiana como una “historia pragmática” que pretende extraer de los hechos pasados enseñanzas para el futuro. Recuérdese al respecto la célebre mofa de Hegel: “lo que la experiencia y la historia enseñan, empero, es que los pueblos y los gobiernos no han aprendido jamás nada de la historia ni han obrado de acuerdo a doctrinas que se hubiesen extraído de ella. Todo tiempo tiene sus circunstancias propias y consiste en una situación tan individual que, en él, hay que llegar a tomar decisiones desde él, y sólo así cabe tomar decisiones” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 2008, p. 158)

⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 162

pensamiento hegeliano.⁴¹ En este sentido, podemos señalar como uno de los máximos representantes de la Ilustración alemana a Kant, para quien “*la Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad*. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!”.⁴² Con estas palabras se inicia uno de los escritos más significativos de Kant cuyo objetivo inicial es dar, según su título, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* Recordemos que el entendimiento al que aquí se está refiriendo Kant, está ligado, por debajo, a la sensibilidad, y por arriba, a la razón. La sensibilidad es la que dota de contenidos (fenómenos) al entendimiento que, sin ésta, sería una mera forma vacía, mientras que la razón es la “facultad de los principios” y no conoce objetos en su uso especulativo sino que ordena conocimientos, es decir, establece las reglas para deducir lo particular de lo universal. El entendimiento, por tanto, queda destinado al ámbito pragmático de lo condicionado, de la política y la ciencia, mientras que la razón se orienta hacia lo incondicionado como su Principio. He aquí una de las razones por las que la filosofía de Kant supuso una revolución en el modo de pensar: no solamente dio superioridad a la razón sobre el entendimiento sino que, además, propuso una crítica a la razón desde la razón, un ejercicio *reflexivo* de la razón sobre sí misma, tal como aparece presentado a lo largo de sus tres famosas *Críticas*.⁴³ En su *Antropología*,⁴⁴ Kant define la razón, desde una perspectiva *lógica*,⁴⁵ como “la facultad de derivar de lo universal lo

⁴¹ El propio Hegel, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* nos da la misma pauta: “La Ilustración pasó de Francia a Alemania; y un nuevo mundo de representaciones surgió en este país” (Hegel, W. G. F., *Lecciones...* p. 685).

⁴² Kant, I., “¿Qué es Ilustración?” en, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, 2009, p. 21

⁴³ Como se señaló más arriba, la publicación de las *Críticas* kantianas coincide temporalmente con el estallido de la Revolución. En este sentido, podemos ahora concretar que fue en la *Crítica del Juicio* donde Kant tomó nota por primera vez del acontecimiento revolucionario (Cfr. Duque, F., *Historia de la Filosofía...* p.42)

⁴⁴ Este escrito es el resultado de una serie de cursos, ajenos a la educación curricular, que desde el invierno de 1772 al de 1795 impartió Kant, y que fue publicado posteriormente en 1798 cuando cesó definitivamente en su actividad como profesor. Existen divergencias entre los estudiosos del filósofo de Königsberg sobre la importancia de este texto dentro del corpus kantiano y su edificio crítico. Siguiendo a Brian Jacobs y Patrik Kain (*Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, citado en Cfr. Rivero, A., “Estudio introductorio” en Kant, I., *Antropología*, Alianza, Madrid, 2004) podemos tomar esta obra como el producto del momento de plenitud intelectual de madurez de Kant y por tanto, entender que la definición de “razón” que en esta obra aporta, constituye una idea plenamente elaborada y en correspondencia con su criticismo.

⁴⁵ *Vernunft* puede ser entendida en sentido laxo como “facultad superior de conocimiento” (e identificándose, en este caso, con el entendimiento) o bien en un sentido estricto (lógico-formal) como la

particular y de representarse esto último según principios y como necesario. Puede explicársela también, pues, por medio de la facultad de *juzgar* y (en sentido práctico) de *obrar* según principios. Para todo juicio moral (...) necesita el hombre de la razón y no puede apoyarse en las convenciones y usos introducidos”.⁴⁶ Y, unas líneas más abajo, el autor ofrece las máximas que habrá de seguir todo individuo que quiera alcanzar la sabiduría –o “idea del uso práctico de la razón”–, a saber: “1) pensar por su cuenta, 2) ponerse en el lugar del prójimo (al comunicar con él), 3) pensar en todo tiempo acorde consigo mismo”.⁴⁷ Tales afirmaciones nos conducen al ámbito de la acción, al orden de la *razón práctica* que se centra en proporcionar la *determinación* bajo la cual habrá de realizarse toda acción que pretenda ser racional. En efecto, “sólo *en el acto*, la razón se sabe por vez primera como siendo sí misma, y descansando tan sólo en sí misma: purísima *autodeterminación*, excluyendo de sí todo lo ajeno”.⁴⁸ Y, precisamente, esa autodeterminación es libertad. Así, esta razón, orientada al orden práctico –moral– es la que da las leyes de acción, el “deber” –“¿*Qué debo hacer?*”–, para que cualquier sujeto llegue a “ser libre”, leyes que, en definitiva, han de venir de sí mismo, han de estar *sujetas* a la propia razón. Justamente, será este formalismo moral –que da valor a la ley por su universalidad en tanto que ley– uno de los puntos de (des)unión entre Kant y Hegel.⁴⁹ Aunque será desarrollado más adelante, por el momento podemos anticipar que el ilustrado concepto de “razón” será de fundamental importancia en el pensamiento hegeliano de madurez, aunque en un sentido bien distinto al propuesto por el filósofo de Königsberg.⁵⁰

unidad de las reglas del entendimiento bajo principios (y el entendimiento unificaría, en este caso, los fenómenos por medio de reglas).

⁴⁶ Kant, I. *Antropología*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 117-118

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 119

⁴⁸ Duque, F., *La fuerza de la razón*, Dykinson, Madrid, 2002, p. 225

⁴⁹ Hegel se opone al formalismo moral tanto de Kant como de Fichte. La crítica principal de Hegel se basa, precisamente, en la fundamentación kantiana de la moralidad sobre una razón abstracta, formal, que sólo alcanza un concepto abstracto de libertad. El hombre sólo es libre (es libertad) cuando tiene conciencia de ella y la conciencia de esa libertad, según Hegel, implica a su vez la realización de la misma como realidad efectiva en el Estado. Ahora bien, para llegar a este punto habremos de esperar, en sentido estricto, hasta el desarrollo del “Espíritu objetivo” de la *Enciclopedia* ya que, no olvidemos, en la *Fenomenología*, el capítulo VI dedicado al “espíritu”, precisamente termina con la Moralidad de Kant y Fichte justamente como *Aufhebung* de la Revolución. Por tanto, hay un cambio brusco en la postura de Hegel a este respecto entre 1807 y 1817.

⁵⁰ Hegel, se contrapondrá a Kant, recuperando la razón como principio esencial superior al entendimiento y concibiendo a ambos, no como las operaciones que los sujetos, observadores externos, llevan a cabo en los conceptos, sino como algo interno a los propios conceptos, y en general, a todo proceso dialéctico del concepto (Cfr. *infra*, nota 130).

Sin embargo, antes de llegar a esos “futuros” tiempos, retomemos el camino de aquel joven Hegel que había dejado Tubinga. Ciertamente, en los períodos que Hegel pasó tanto en Berna como en Frankfurt, dispuso de mucho más tiempo y material de estudio del que había podido tener en Tubinga.⁵¹ De este modo, Hegel tuvo a su disposición los elementos necesarios para embeberse de la filosofía kantiana,⁵² hallando una profunda conexión entre ésta y el espíritu revolucionario que, por entonces, seguía aún imparable su curso de terror. Según Bourgeois, “a juicio de Hegel, Kant se ha visto animado ante todo por una preocupación práctica y no teórica, la que justificaba filosóficamente la proclamación de la libertad como esencia del hombre, y que suministraba, en la lucha contra la ortodoxia aliada con el despotismo, un método nuevo para imponer el reconocimiento de esta libertad a los mismos que la negaban”.⁵³ En este sentido podemos entender que la visión del filósofo de Königsberg ejerciera gran influencia en la del joven Hegel. Según señala D’Hondt, ambos filósofos compartían una “adhesión global a la Revolución Francesa”,⁵⁴ se consideraban “espectadores”⁵⁵ del evento

⁵¹ Su nueva ocupación como “preceptor” en Berna, en efecto le permitía dedicarse con mayor intensidad a sus estudios –no sólo filosóficos sino también de matemáticas (Euclides), ciencias naturales (Kepler y Newton) o economía (Steuart)– en la biblioteca de Tschugg (Cfr. Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, pp. 324-336)

⁵² Fue, sobre todo, durante su estancia en Berna, cuando Hegel se dedicó al estudio de la filosofía kantiana llegando a establecer casi una especie de “diálogo” con el pensador de Königsberg, al menos, en lo que respecta a sus escritos teológicos de juventud. En primer lugar, Hegel se percató de que el edificio crítico construido por Kant no resuelve el problema de la metafísica moderna, a saber, la absoluta conciliación de libertad y necesidad. Así, emprende una reflexión sobre cómo podrían reconciliarse aquellas dimensiones hallando la salida en la religión como lugar privilegiado. Ahora bien, dicha religión no puede ni ser la alienante religión “oficial”, ni tampoco una religión “racional”, sino que ésta debe erigirse como una “religión del pueblo” (*Volksreligion*) que vaya de la mano de la libertad y unifique activamente a todos sus miembros. En suma, Hegel emprende una dura crítica contra el cristianismo, sin dejar indemne ni siquiera al luteranismo. Pero los intentos del joven filósofo resultarán infructuosos y los fragmentos escritos en Berna no le llevarán más que a un callejón sin salida. En segundo lugar, y como posible solución a la encrucijada en la que se encontraba ahora, Hegel llevará hasta el paroxismo la Religión kantiana en la *Vida de Jesús* (1795). Tanto que, consciente, ahora, de las insuficiencias del kantismo, caería abatido en una crisis (Cfr. Bourgeois, B. op. cit. pp. 54-55) que, mientras se producía su traslado a Frankfurt, presagiaba importantes cambios en el pensamiento del joven Hegel. Ahora, en vez de cuestionar y criticar lo existente, Hegel pasará a preguntarse por el proceso y las razones internas de aquellas confesiones “oficiales”. Como señala Duque.: “Y así, *refutación interna* de las doctrinas y presentimiento del *método dialéctico* van surgiendo de consuno –flores del fango– del fracaso de los intentos del joven Hegel por aunar subjetividad, pueblo y espíritu”. (Cfr. Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, p. 346)

⁵³ Cfr. Bourgeois, B., op. cit., p. 48

⁵⁴ D’Hondt, J., *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002, pp. 62-63.

⁵⁵ El concepto de “espectador” aporta la clave acerca de la postura que mantuvo Kant respecto a la Revolución Francesa. En el *Conflicto de las Facultades*, Kant afirma que “la Revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar. Puede acumular tantas miserias y horrores que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería, sin embargo, a repetir este experimento a este precio. Pero esa revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismo en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no podía obedecer a otra causa que a una disposición moral del género humano”

revolucionario –distanciándose, así, de la deriva sangrienta que lo caracterizaba por aquel entonces– e insistían en el carácter moral que debía imprimírsele, desde Alemania, a la revolución gala. Más allá de estos controvertidos⁵⁶ rasgos de unión, lo que sí resulta innegable es que tanto Kant como Hegel asociaban revolución y libertad, aunque de modos bien distintos. Al final de su periodo en Berna, Hegel advertirá las limitaciones de la libertad kantiana en cuanto ésta constituía una estancia universal que no admitía particularidad alguna; por tanto, la libertad en sentido kantiano desembocará irremediabilmente en el terror. Así, poco a poco, el joven Hegel irá distanciándose cada vez más de su antecesor, hasta alcanzar la configuración de su propio sistema.

Precisamente, en Frankfurt, puede decirse que “Hegel es ya «Hegel»”.⁵⁷ Tras la crisis⁵⁸ sufrida por el filósofo suabo, la vía *lógica* empezará a tener cada vez mayor presencia para desplegarse plenamente en los siguientes años de Jena. El propio Hegel, en una carta enviada a su amigo Schelling en noviembre de 1800 (a punto de dejar Frankfurt con destino a Jena) declara su convicción acerca de la necesidad de fundamentar y desarrollar la filosofía como sistema.⁵⁹ Ahora bien, el ideal que lo había animado en su juventud, esto es, hacer que los hombres alcanzasen su “mayoría de edad” por medio de la toma de conciencia de su libertad y dignidad, o dicho de otra manera, el cambio en la *Denkungsart del pueblo*, no se verá alterado a pesar del giro en el *modo* de pensar hegeliano. La *lógica* irá apareciendo, ahora, como elemento indispensable en el desarrollo filosófico de Hegel, pero antes de que ésta diera *forma* definitiva al sistema de Jena, otro elemento fundamental comenzará a involucrarse en las investigaciones del

(Kant, I., *Conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 109). La explicación que a este respecto proporciona Villacañas, es clarificadora: para Kant, la experiencia de la Revolución Francesa representa “un escenario de sucesos trágicos que provoca un entusiasmo moral” (Villacañas, J.L., *Kant y la época de las revoluciones*, Akal, Madrid, 1997 p. 13). En resumen, dado que el filósofo de Königsberg era consciente de los horrores que había traído consigo el terror de aquella Revolución, era necesaria esa estrategia de “teatralizarla” para redimirla y neutralizarla en la historia. Sólo así, la Revolución podría convertirse en el mito moral que abriría la objetividad social en la que, precisamente, participa, comunitariamente, el espectador.

⁵⁶ En este sentido, es interesante traer a colación la crítica que realiza Rocco a los argumentos expuestos por D’Hondt. Así, para Rocco, sólo Kant podría ser calificado como “espectador” y “moralista” ya que el joven Hegel “todavía está firmemente convencido de la posibilidad efectiva de exportar las radicales transformaciones políticas y sociales al otro lado del Rin”. (Cfr. Rocco, V., op. cit. p. 63)

⁵⁷ Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, p. 356

⁵⁸ Cfr. *supra*, nota 52

⁵⁹ “Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal de juventud tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema” (“In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln”) Hegel, G. W. F., *Briefe... I.29*, Hoffmeister, J., op. cit. p., 59; hay trad. española en *Escritos de juventud*, op. cit., p. 433

filósofo para cobrar especial importancia en su época de madurez: la Historia. Bourgeois señala que, siendo Frankfurt una de las ciudades alemanas de mayor actividad comercial, Hegel aprehende allí “la *vitalidad original* del mundo moderno, que excluye toda repetición del pasado en el presente”.⁶⁰ Quizás por esta razón, lo cierto es que en Frankfurt toma plena conciencia⁶¹ de la distancia entre todo mundo antiguo y su presente moderno, percibiendo, de esta suerte, que la relación de los momentos del tiempo se sustenta sobre procesos irreversibles que, en suma, configuran la Historia.⁶² En Frankfurt, por tanto, Hegel empieza a considerar el devenir humano como una manifestación de la vida, reconociendo la *necesidad* inmanente del mismo y situando en ésta la libertad, o dicho de otro modo, la libertad se integra, para Hegel –frente al formalismo kantiano anterior –, en la vida del mundo como necesidad histórica, en el sentido de que “la libertad es el espíritu del tiempo, el contenido del momento actual de la necesidad”.⁶³ En resumen, podemos decir que en Frankfurt empiezan a brotar las semillas de las que emergerá, en todo su esplendor, el sistema de Hegel.

Los caminos de la Libertad

Al inicio del recorrido histórico presentado en este primer capítulo, aludíamos a dos elementos históricos cruciales para comprender la interrelación entre revolución y dialéctica. Uno de ellos era, tal como se ha desarrollado, la descristianización que estaba teniendo lugar en Francia, acompañada por la paulatina institución de un culto a la Razón. Pues bien, el segundo de estos episodios, y al que nos referiremos ahora, nos ayudará a comprender el sentido que Hegel empieza a perfilar en Jena sobre el concepto de “libertad” tras todas las reflexiones y experiencias anteriores. En diciembre de 1793 Robespierre presentó a la Convención su informe *sobre los principios del Gobierno Revolucionario*, justificando con él tanto la necesidad de un gobierno revolucionario que fundara la República, como de un Gobierno constitucional que la conservara. En

⁶⁰ Cfr. Bourgeois, B., op. cit., p. 63

⁶¹ No olvidemos que la “historia”, tal como la recibe Hegel y tal como ha llegado a nuestro tiempo, es un producto ilustrado que nació de la mano de pensadores tales como Herder, Lessing o Schiller.

⁶² El propio Bourgeois señala que: “hasta entonces el tiempo no era para él más que una forma en el seno de la cual la libertad, al afirmarse, al renunciar a sí misma o al recuperar su vigor, planteaba un contenido con referencia a un ideal cuya realización parecía independiente del tiempo, pues existía la esperanza de poder realizarlo nuevamente. El deber-ser era la verdad del ser, el curso del tiempo era simplemente el medio indiferente que se ofrecía a la virtud heroica del querer”. (Cfr. Bourgeois, op. cit., p. 65)

⁶³ Bourgeois, B., op. cit., p. 65

dicho informe, Robespierre afirma que “la Revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos; la Constitución es el régimen de la libertad victoriosa y pacífica”.⁶⁴ De este modo, el líder francés justificaba la guerra del gobierno revolucionario, es decir, el terror, en virtud de aquel ideal de libertad, promesa de la filosofía, que habría de terminar con el despotismo y la tiranía para fundar, en definitiva, un nuevo estado constitucional pacífico: la República.⁶⁵

El gobierno de Robespierre caerá el año posterior a aquella declaración, y con él, el propio líder jacobino terminará sus días el 9 termidor. No obstante, el terror no se detuvo entonces ya que continuó más tarde como “terror blanco”—ahora monárquico, en oposición al “terror rojo” jacobino—, primero bajo la Convención termidoriana y, posteriormente, bajo el Directorio; en definitiva, una forma de (anti)terrorismo y *désans-culottisation* que mantuvo a Francia sumergida en la muerte y el horror. Ante estos brutales acontecimientos, realizados en nombre de la libertad, y el paulatino abandono de la herencia kantiana que al que se aludió más arriba,⁶⁶ Hegel continúa profundizando en su *compreensión* del “concepto” de libertad en dos de los escritos pertenecientes a su “periodo de Jena”. Antes de analizar la *Fenomenología*, obra considerada por algunos exégetas como la más enigmática⁶⁷ del filósofo suabo y sede por excelencia del tratamiento *sistemático* de Hegel acerca de esa libertad revolucionaria, queremos detenernos en un escrito político previo que pondrá en relación la “constitución” de un estado y su “libertad”, los dos “sujetos”, sintácticamente hablando, a los que,

⁶⁴ Robespierre, *Informe sobre los principios del gobierno revolucionario* del 25 de diciembre de 1793, citado por Soboul, A., op. cit., p.273

⁶⁵ “El gobierno revolucionario es un gobierno de guerra. «La revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos», según Robespierre; tanto los de dentro como los de fuera. Su fin es fundar la República. Cuando el enemigo haya sido vencido, se volverá al gobierno constitucional, «régimen de la libertad victoriosa y tranquila», pero solamente entonces. Porque está en guerra, «el gobierno revolucionario tiene necesidad de una actividad extraordinaria», ha de «actuar como pólvora», romper todas las resistencias; no se puede «someter al mismo régimen la paz y la guerra, la salud y la enfermedad». El gobierno revolucionario tiene, pues, en sus manos la *fuerza coactiva*, es decir, el terror. «¿La fuerza —interroga Robespierre— sólo se ha hecho para proteger al crimen?»...El gobierno revolucionario «no debe a los enemigos del pueblo más que la muerte». Pero el terror no se emplea más que en beneficio de la República; la *virtud*, «principio fundamental del gobierno democrático o popular», constituye la garantía de que el gobierno revolucionario no vuelva al despotismo. La virtud, «es decir, el amor a la patria y a sus leyes», «el sacrificio magnánimo que conduce todos los intereses privados al interés general».” (Cfr. Soboul, A., op. cit., p. 282)

⁶⁶ En efecto, no cabe hacer una separación tajante entre el periodo de Frankfurt y el de Jena ya que los “avances” que se producen en el segundo nacen y se empiezan a desarrollar en el primero. Lo más importante a tener en cuenta al respecto es que, desde Berna, el carácter autónomo y propio empieza a afianzarse en Hegel, alcanzando lo que podemos entender como su “culminación” en Jena.

⁶⁷ Cfr. Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid, 1998, p. 13 y Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, p. 504

precisamente, hacía alusión Robespierre. Se trata, cómo no, de la *Constitución de Alemania*, de 1802.⁶⁸

Volvamos la mirada a la historia: la Revolución había ampliado su escenario bélico en tanto que Europa habría de ser liberada, al igual que Francia, de la tiranía y el despotismo. La irradiación de aquella Revolución, así como el levantamiento en contra de ésta,⁶⁹ darían lugar a una nueva guerra, ahora a nivel continental. De este modo, la República francesa mantuvo una serie de enfrentamientos contra las diferentes Coaliciones que desde 1792 hasta 1815 quisieron sofocar la expansión gala.⁷⁰ Es, pues, éste, el escenario en el que Hegel emprende la redacción de su *Constitución de Alemania*. En concreto, podemos señalar dos acontecimientos políticos de importancia que aparecerán reflejados en el texto en cuestión, a saber, los Tratados de Campo Formio y Lunéville, tras los cuales, el Sacro Imperio Romano Germánico comenzaría un declive imparable en su disolución definitiva en 1806.⁷¹ Precisamente, la idea de la que parte Hegel es que “en la guerra con la República francesa, Alemania ha hecho la experiencia de su situación política percatándose de que ya no es un Estado, tanto en la guerra como en la paz que puso término a esta guerra”.⁷² Pues bien, la paz a la que se refiere Hegel es la Paz de Campo Formio que implicó “la pérdida de algunas de las más bellas regiones alemanas”,⁷³ como Lombardía o las provincias belgas. En definitiva: el Sacro Imperio se estaba derrumbando progresivamente, y Hegel daba constancia de ello, además de reflexionar sobre la *razón* de tal fragmentación y la posible alternativa

⁶⁸ El texto fue escrito entre el otoño de 1801 y la primavera de 1802, aunque contiene esbozos que se remontan a 1799. (Cfr. Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, p. 402)

⁶⁹ En este sentido, Bergeron, Furet y Koselleck, sostienen que la inestabilidad europea generada el expansionismo revolucionario no tiene que ver ni con la difusión de las ideas de aquella ni con la lucha contra el *Ancien Régime*: “La crisis de las relaciones internacionales no es consecuencia de las amenazas implícitas en el expansionismo espontáneo de aquella ideología, ni del temor del extranjero a verse contaminado por la Revolución, como tampoco, de una voluntad decidida del extranjero de restablecer a los Borbones de Francia en sus prerrogativas. Es la misma Revolución Francesa la que busca la guerra en el exterior, en una especie de huida hacia adelante, como la mejor solución a sus dificultades internas”. (Cfr., Bergeron, L., Furet, F., Koselleck, R., op. cit., p. 78)

⁷⁰ El germen de esta Coalición se halla en la respuesta que la Monarquía de los Habsburgo dio a la declaración de guerra que Francia hizo a Austria en abril de 1792. A dicha Coalición se incorporarían, además de Austria, Prusia, Gran Bretaña, España y otros estados. Con el tratado de Campo Formio en 1797 tendría lugar su disolución para resurgir, en 1798 como Segunda Coalición: nueva alianza de la monarquía europea, ahora enfrentada al ejército napoleónico (a partir de 1799), la cual ser vería nuevamente derrotada, conllevando la firma del Tratado de Lunéville en 1801. A estas Coaliciones le sucederán la Tercera (1803-1806), la Cuarta (debida a la incorporación de Prusia a la Tercera Coalición: 1806-1807), la Quinta (1809), la Sexta (1812-1814) y hasta una Séptima Coalición (1815) que consiguió, finalmente, derrotar a Napoleón al vencerle el 18 de Junio de 1815.

⁷¹ La desaparición definitiva del Sacro Imperio vendrá motivada por las derrotas sufridas en las batallas de Jena y Auerstädt, ya contra el ejército del imperio napoleónico.

⁷² Hegel, G. W. F. *La constitución de Alemania*. Tecnos, Madrid, 2010, p.21

⁷³ *Ibíd.*

para que, Alemania, *realmente*, se *constituyera*⁷⁴ como un Estado, eso sí, un Estado moderno.

Ahora bien, según Hegel, si “Alemania ya no es un Estado”, no se debía tanto a la derrota contra Francia (ya que, como señala la cita recogida, en el momento de aquella derrota, Alemania “se percata” de lo que ya era antes, o mejor, de lo que no era, un Estado) –hecho que muestra, por lo demás, la importancia que Hegel atribuía a los acontecimientos políticos recientes como auténticas “donaciones de sentido” históricas–, sino más bien, a la emergencia de una nueva capa social que, en cuanto tal, trocaba la “materialidad” de la vida social y las relaciones de producción. La permanencia de una obsoleta “forma” que no atendía a la realidad emergente estaba llevando al Imperio a su disolución. Así, el lamento ante las circunstancias no debía seguir proviniendo del anhelo formal y abstracto de lo que “debe ser” ya que “lo que nos arrebató y nos hace sufrir no es lo que es, sino lo que no es como debiera ser”.⁷⁵ El “deber ser” no debe anteponerse al “ser “que de hecho es, que es como “tiene que ser”.⁷⁶ El ascenso de la burguesía, como fuerza dominante en la vida social, destruyó la universalidad (*Allgemeinheit*) en pos de un conjunto de individualidades inconexas, atomizadas y egoístas (*Allheit*). Dicho de otro modo, la nueva configuración social burguesa y la incapacidad “estatal” para integrarla condujo a una destrucción de la *res publica* convirtiéndola en *res privata*. Se hacía necesaria, entonces, una *auctoritas* pública que diera cohesión al conjunto,⁷⁷ autoridad que, además, sería tanto más fuerte cuanto mayor apoyo encontrase en la libertad del pueblo;⁷⁸ en otras palabras: para la verdadera unidad *estatal* y *moderna* de Alemania, Hegel reclamaba libertad, autoridad y la perfecta conjunción entre ellas. Por esto, era necesario un nuevo Teseo,⁷⁹ que, de golpe,

⁷⁴ En efecto, la *Constitución* (*Verfassung*) de Alemania no radica en la promulgación de una declaración escrita (*Konstitution*) sino más bien el conjunto de leyes, costumbres, tradiciones y formas de vida que compone y crea la historia de un pueblo, y por ende, se haya en constante cambio. Así, la *Konstitution* sería la manifestación externa o fenoménica de aquella *Verfassung*.

⁷⁵ *Ibíd.* p., 25

⁷⁶ Claro ejemplo de que Hegel ya se revela, como opositor y superador del formalismo kantiano (y fichteano) cuyas propuestas representan una moralidad vacía y abstracta, puramente negativa y que se impone violentamente como “deber ser” sin atender a lo que “realmente es” (Cfr. *supra*, nota 49).

⁷⁷ Acompañada de un sistema representativo eficaz en cuanto la democracia directa no es más que un imposible “dado el tamaño de los Estados actuales”. (*Ibíd.*, p. 64).

⁷⁸ “Se estima afortunado el pueblo al que el Estado deja la mano libre en la acción general subordinada, del mismo modo que a una autoridad se la considera infinitamente fuerte si puede apoyarse en el espíritu más libre y menos mezquino de su pueblo”. (*Ibíd.*, p. 74)

⁷⁹ *Ibíd.*, p.243. Al respecto, podríamos pensar en Napoleón como ese nuevo Teseo que habrá de venir. Al menos, D. Negro, en su estudio preliminar a la *Constitución de Alemania*, así lo propone: “Su interés posterior por la figura de Napoleón (...) tiene mucho que ver con la esperanza de Hegel de que un nuevo Teseo, liquidando la anquilosada Constitución, y en cierto modo, el mismo Imperio, estableciera las

formara de nuevo el Estado, aunque no como solución definitiva, puesto que “una constitución democrática, semejante a la que Teseo dio a su pueblo, constituye en sí misma, en nuestra época y en los grandes Estados, una contradicción”.⁸⁰ Es decir: Hegel se percataba, entonces, de la diferencia entre lo que Constant llamaba “libertad antigua”, que se da entre iguales, y “libertad moderna”, que corresponde a todo ser humano, y de cómo éstas, por sus diferencias, no pueden ser asimiladas. En suma, Hegel se percató de la insatisfacción de la solución a la que ha arribado –al proponer a Teseo como modelo de héroe pero constatar, a su vez, que es ya un héroe imposible– razón por la que, quizás, dejase esta obra inédita y desarrollase sus pensamientos políticos en la misma línea pero con mayor sistematización *-dialectización-* en sus obras de madurez. Y es que es importante notar que en esta obra aún Hegel no desarrolla un método *dialéctico*, sino más bien *genealógico*, en cuanto apuesta por el recurso a la correcta comprensión del proceso histórico como pauta para el análisis del devenir de éste. No obstante, resulta particularmente interesante comprobar cómo el joven Hegel va mostrando ya cuáles serán los “conceptos” fundamentales que protagonizarán sus pensamientos posteriores. Así, la relación entre “historia”, “estado”, “constitución” y “libertad” será esencial en nuestros próximos análisis.

Pero el periodo jenense no puede darse por concluido sin aludir a la obra clave que representa el punto de inflexión entre la juventud y la madurez del filósofo, la *Fenomenología del Espíritu*. Mientras Prusia perdía las batallas de Jena y Auerstädt y el Sacro Imperio se derrumbaba definitivamente para dar paso a la Confederación del Rin, Hegel daba por terminada su *Fenomenología* y huía de la ciudad que lo había acogido durante los últimos seis años. Precisamente, en esta “ciencia de la experiencia de la conciencia”⁸¹ encontramos ya una referencia clara a la Revolución Francesa que, asociada al concepto de “libertad” que venimos rastreando, nos permitirá ir

condiciones políticas para que Alemania volviese a coger el ritmo de la historia universal al que la predisponían prácticamente las demás condiciones” (Negro Pavón, D., “Estudio preliminar” en Hegel, G. W. F., *La Constitución...*, p. LII)

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 244-45

⁸¹ En algunos de los ejemplares originales se señalaba que esta obra era una “Primera parte” del “Sistema de la Ciencia” en general, y de la lógica en particular: era su introducción. Así que la obra se llamaba de las dos maneras: “Sistema de la Ciencia. Primera parte, la Fenomenología del Espíritu” y “Sistema de la Ciencia I. Ciencia de la Fenomenología del Espíritu. Primera Parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia”. En este sentido, cabe señalar resumidamente que la *ciencia de la experiencia de la conciencia* es la forma que, mediante la experiencia, la conciencia va llenándose de contenido, de objetividad, es decir, a través de un viaje de interiorización, o sea, de un viaje hacia sí misma; de este modo, la conciencia misma irá adueñándose de sí y de su camino. (Cfr. Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, pp. 507-512)

configurando el mapa conceptual que muestre cómo aquel evento se encuentra en el posterior desarrollo del pensamiento hegeliano. En el sexto capítulo de la obra, momento en el que la conciencia empieza a coincidir *esencialmente* con el devenir histórico –*momento del “espíritu”*–,⁸² descubrimos qué tipo de libertad es esa que caracteriza a la Revolución Francesa y que acaba por degenerar en *Terror*. Los *momentos* en los que el espíritu se realiza suponen una evolución de las *Gestalten einer Welt*, como las define Hegel, desde el mundo ético (antigüedad greco-romana) en el que la conciencia ya se sabe inmersa en la vida comunitaria que, en tanto “verdad” del espíritu mismo, supone su sustancia ética. Ahora bien, en este momento, la conciencia sufre una escisión entre dos extremos de aquella comunidad –totalidad–: la *familia* (o momento subjetivo) y el *Estado* (o momento sustancial). Al reconocer la conciencia esta ruptura y hacerse cargo de la misma, es decir, al hacerse patente a la conciencia la contradicción entre el individuo miembro de la familia y la totalidad estatal, esta última desaparece en cuanto tal, dando paso a una comunidad universal (Imperio romano) de individualidades igualadas de un modo abstracto, formal, esto es: *personas*, que sólo son reducidas a una unidad por la violencia del “señor del mundo”, del *Imperator*. Se manifiesta, a partir de ahora, la escisión entre la persona abstracta y la efectividad del mundo que no es ya, por tanto, su ámbito propio, sino que se le presenta como “extraño”. La salida a dicha “carencia”, a dicha “extrañeza”, lleva a la conciencia a la creación de un mundo “irreal” quedando escindida entre ambos: por un lado, el de su presente (ahora, ya, mundo moderno), que es la realidad efectiva extrañada, y por otro, el mundo del más allá, el de su pensamiento puro y su ser-pensado. La conciencia, por tanto, en la pretensión de reconquistar su sustancialidad ética, aún extraña para sí misma, enajenada con respecto a sí, se inserta en un proceso de formación cultural o *Bildung*, creando la *riqueza* y el *poder* como formas efectivas del mundo moderno, que es, en este sentido, el mundo de la Revolución. Pero a su vez, aquel “otro mundo” de pensamiento puro, el de un saber interior puramente sentimental, opone la fe religiosa a la fe en el mundo, o mejor dicho, a la *Ilustración*.⁸³ Ésta, como pensamiento de la

⁸² Hay que indicar que este “espíritu” lo es en sentido restringido, ya que este concepto puede aludir tanto a (1) aquel “espíritu” que da nombre a la obra y que va apareciendo ante sí en la conciencia a través de una serie de experiencias sobre el mundo y sobre sí, como a (2) el “espíritu” en sentido restringido como figura o etapa concreta de ese proceso global en la experiencia del saber de sí. (Cfr. Rivera de Rosales, J., “El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura”, en Duque, F., (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010, pp. 249-251)

⁸³ Hay que hacer notar, en este punto, que la Ilustración que Hegel nos presenta en la *Fenomenología* no se corresponde a ningún “tiempo histórico” en particular sino que es un momento por el que toda

cultura en un nivel abstracto, formal, y por ende, carente de contenido, establece como valor supremo la *utilidad*, tiempo de la aurora de 1789, momento revolucionario de *libertad y terror*. Ciertamente, la “fe en la razón” se presenta como *libertad absoluta*⁸⁴ que, por ser absolutamente formal (el “deber ser” o la pura “virtud” a la que tanto alude Robespierre⁸⁵), conduce necesariamente a la muerte, al *Terror*.⁸⁶ Ahora, aquella declaración más arriba aludida adquiere plenamente sentido: “la *Revolución* es la guerra –el *Terror*– de la *libertad –absoluta–* contra sus enemigos”, libertad cuya actividad destructiva, puramente negativa y carente de determinaciones, refleja la obra de la *voluntad general* (Rousseau) que en su universalidad absoluta recoge todas las voluntades individuales pero no como una unidad, ya que ésta no puede crear nada positivo, pues lo positivo es siempre algo determinado, diferenciado, volviéndose contra la conciencia misma. La inmediatez (o carencia de mediación) con que esa voluntad general, voluntad revolucionaria y abstracta, se impone como *forma* sobre la individualidad, hace imposible cualquier organización estable, es decir: la realización efectiva de la sustancialidad ética, ya que no deja valer ante ella ninguna obra positiva. Así, “como el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra región del espíritu autoconsciente (...). Ha nacido la nueva figura del *espíritu moral*”.⁸⁷ Y este nuevo paso de la conciencia hacia el saber absoluto se dará ya no en Francia, sino en el suelo protestante de Alemania con el pensamiento kantiano y fichteano. Al final del camino de este *espíritu* protagonista del sexto capítulo, Hegel apostará por el reconocimiento de culpa de las autoconciencias, esto es, el “perdón mutuo” de todos a

conciencia habrá de pasar. Al contrario, en sus *Lecciones*, cuando Hegel nos hable de la Ilustración sí estará aludiendo a su propio tiempo.

⁸⁴ “Esta recuperación de la forma en la objetividad de lo útil ya ha acaecido *en sí*, y de esta conmoción interior, surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*”. (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México D. F., 1966, p. 343)

⁸⁵ Cfr. *supra*, nota 65. Al respecto, recordemos lo que nos dirá Hegel en sus *Lecciones*: “Pero siempre existe un gobierno. La cuestión es, por tanto, a quién pasó. Pasó al pueblo, en teoría; mas en realidad pasó a la Convención nacional y sus comités, tratándose tan sólo de saber qué partido se apoderaría del gobierno (...) Reinan ahora los principios abstractos de la libertad, tal como ésta se halla en la voluntad subjetiva, los de la virtud (...) Robespierre instituyó el principio de la virtud como principio supremo, y puede decirse que para este hombre la virtud fue una cosa seria. La virtud es aquí un simple principio”. (Hegel, G. W. F., *Lecciones...*, p. 695)

⁸⁶ Recordemos las famosas palabras de Hegel: “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 otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología...*, p. 347). Es interesante señalar aquí un cierto parecido entre la descripción hegeliana del *Terror* y la de Fouquier-Tinville, acusador público del Tribunal revolucionario: “las cabezas caían como pedrisco” (Cfr. Soboul, A. op. cit., p.288)

⁸⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología...*, p. 350

todos, “reconciliación”, en definitiva, de la conciencia individual y la legalidad universal que hace de sí comunidad y efectividad de lo divino.⁸⁸

Hacia la madurez

Si, tal como afirma W. Jaeschke, “el pensamiento de Hegel se formó en los años que van de 1792 a 1807”,⁸⁹ al cerrar el período de Jena nos encontramos que las reflexiones hegelianas posteriores estarán circunscritas, ya, en la *lógica* que constituye la primera parte de su sistema filosófico. Así las cosas, sabemos que de Jena, Hegel pasó a Bamberg, en el reino de Baviera, creado bajo el “protectorado” del por entonces emperador Napoleón. Poco tiempo, aproximadamente un año, permaneció allí Hegel, “preso” en la actividad de redactor de la *Bamberger Zeitung*, ya que, gracias a la ayuda de su fiel amigo Niethammer, pudo partir en 1808 hacia Nuremberg. Mientras tanto, la historia seguía su curso: Napoleón continuaba imparable su conquista europea, firmaba los Tratados de Tilsit⁹⁰ y adquiría mayor poder gracias a su alianza con el Zar Alejandro I de Rusia. Por su parte, Hegel comenzaba su actividad como profesor del *Aegydius-Gymnasium*, que si bien no representaba el mejor de los escenarios (laborales) posibles, le permitía, al menos, el sosiego y la tranquilidad necesarios para dedicarse de pleno a su siguiente trabajo, la *Ciencia de la Lógica*. Así, la “Lógica objetiva”, aparecerá entre 1812 (Doctrina del ser) y 1813 (Doctrina de la esencia), años en los que comienza el indefectible fracaso de Napoleón.⁹¹ Hasta tal punto podemos considerar históricamente entrelazadas las vidas de ambos que, precisamente, en 1814, tras la abdicación de

⁸⁸ Respecto a esta reconciliación, resulta interesante tomar en consideración la crítica propuesta por J. Rivera de Rosales: “Primero, dicha reconciliación no soluciona nada en la realidad política, no aporta ninguna estructuración o mediación política, pues después de estar todos reconciliados cada uno se va a su casa y todo sigue igual. Pero es que además, segundo, dicha reconciliación se queda en el puro deber-ser que no se da, o en ser un mero postulado, es decir, no es una descripción o interpretación filosófica de algo sucedido, sino una propuesta de solución, que se queda por tanto en la dualidad irreconciliada entre ser y deber ser que Hegel critica en la moralidad kantiana”. (Cfr. Rivera de Rosales, J. op. cit., p. 271)

⁸⁹ Jaeschke, W., op. cit., p.5

⁹⁰ Los Tratados de Tilsit fueron dos acuerdos de paz, firmados en 1807, primero entre Francia y Rusia (iniciándose, así, una alianza entre ambos que duraría hasta 1810, momento de ruptura que implicaría, en suma, la invasión napoleónica de Rusia en 1812 y la desastrosa “gran retirada” del ejército francés) y después entre Francia y Prusia.

⁹¹ A pesar de que no existe un acuerdo entre los historiadores sobre cuándo se inició el gradual descenso de Napoleón (algunos comentaristas, en efecto, establecen dicho inicio en España, en la guerra que en 1808 –la “francesada o guerra peninsular– se convirtió en el “doloroso cáncer” que minó al Gran ejército), podemos afirmar que la desastrosa campaña en Rusia de 1812 y la derrota en la batalla de Leipzig en 1813 –el mayor enfrentamiento armado de todas las *guerras napoleónicas*– supusieron la esperanza de sus enemigos que estimuló el “despertar de los pueblos” al que, normalmente se atribuye su caída y derrota. (Cfr. Rudé, G., *La Europa revolucionaria. 1783-1815*, Siglo XXI, Madrid, 1994, p.337)

Napoleón el 6 de abril, escribió Hegel, el 29 del mismo mes, a Niethammer, recordándole que él ya había previsto en su *Fenomenología* aquel devenir. Más aún, Hegel describe la caída del emperador francés como un “espectáculo aterrador y maravilloso”⁹² que, sin embargo, es condición necesaria para la creación de Estados nacionales libres que, una vez interiorizan la violencia, establecen un pacífico equilibrio de potencias.⁹³ La caída del “alma del mundo”,⁹⁴ supuso, entonces, una “presunta” *Restauración*⁹⁵ inaugurada por el Congreso de Viena⁹⁶ y continuada, de modo efectivo, por la Santa Alianza.⁹⁷ “Presunta” porque, a pesar de su objetivo de retornar a las anteriores posiciones geopolíticas e ideológicas, las transformaciones que había llevado a cabo la Revolución, y sobre todo, los efectos de las campañas napoleónicas, creaban

⁹² “Grandes cosas suceden a nuestro alrededor. Es un espectáculo aterrador y maravilloso ver a un gran genio destruirse a sí mismo. Esto es lo más trágico que hay.” (Cfr. Hegel, G. W. F., *Briefe... Band II*. 233, Hoffmeister, J., op. cit., p., 28; hay trad. francesa en *Correspondance II*.233, [a partir de ahora *Corr*], Gallimard, Paris, 1963, p. 31)

⁹³ Cfr. Duque, F., *La Restauración...*, p. 16

⁹⁴ A saber, Napoleón, según el propio Hegel le escribe a Niethammer desde Jena en octubre de 1806: “vi al Emperador –ese Alma del Mundo– cabalgando por la ciudad para pasar revista a sus tropas: constituye de hecho una prodigiosa sensación el ver a un individuo semejante, que aquí, concentrado en un punto y a caballo, ha extendido su poder sobre el mundo entero y lo domina.” (“den Kaiser –diese Weltseele– sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.”) (Hegel, G. W. F., *Briefe... I*.74, op. cit., p.120, citado en Duque, F., *La Restauración...*, p.13). Sin embargo, debe matizarse que el “alma” es un principio antropológico que emerge inmediatamente de la naturaleza, esto es, que no ha llegado al nivel de la conciencia o reflexión sobre sí.

⁹⁵ Este es el nombre que recibe el período comprendido entre 1815 y 1830, año en el que tendrá lugar la llamada *Revolución de Julio* o las *Tres Gloriosas* y que, a un nivel general, hace alusión al ámbito geopolítico. Ahora bien, este proceso no se restringe sólo a este ámbito ya que también podemos hablar de una restauración cultural e ideológica. (Cfr. Sepúlveda, I., *Historia política y social moderna y contemporánea*, UNED, Madrid, 2001, p. 282, y Duque, F., *La Restauración...*, p. 7)

⁹⁶ Durante el Congreso de Viena se sentaron las bases políticas y jurídicas para una nueva ordenación de Europa, destinada a durar cerca de un siglo redondo. El resultado de los pactos inauguró, de este modo, una época de relativa paz en el continente, siendo respetados los acuerdos y las fronteras. Sólo dos guerras desplazaron políticamente las líneas fronterizas establecidas: las guerras de independencia de Italia y Alemania entre 1859 y 1871. Así, se puede afirmar que con el Congreso comenzó una época de esplendor en la diplomacia europea, en la que, por lo demás, estuvieron cada vez más presentes los intereses burgueses asociándose, ahora, con las formas aristocráticas sin llegar a suprimirlas. (Cfr. Bergeron, L., Furet, F., Koselleck, R., op. cit., p.189)

⁹⁷ La Santa Alianza fue un Tratado firmado por las monarquías de Austria, Rusia y Prusia en septiembre de 1815 tras el fin de las guerras napoleónicas. Con este Tratado, se pretendía basar las relaciones internacionales en el cristianismo quedando excluidas todas aquellas potencias que no se adhiciesen a tal política. Acuerdo ciertamente falso e interesado es definido por Bernard Voyenne tal que así: “en 1815, pues, los soberanos, victoriosos del usurpador, se sienten preocupados por sus coronas e incluso por sus cabezas, que ven vacilar, mucho más que por la paz y el orden europeos. Unidos se saben aún fuertes, o, al menos, se sienten protegidos. Cabeza un poco loca pero clarividente, Alejandro I les propone la única defensa posible en vistas al peligro que, como irritante fantasma, sobreviene tras el exilio de Bonaparte: reafirmar sus tronos alrededor del único poder que los puede justificar, colocarlos al abrigo de toda mira humana. De esta idea surgirá este pacto místico y cínico que tiene un nombre: la Santa Alianza”. (Cfr. Voyenne, B. *Historia de la idea europea*. Ed. Labor, Barcelona, 1970, p. 116)

grandes dificultades para decretar una simple vuelta atrás.⁹⁸ Se esperaba mucho de las posibles reformas que tras el Congreso habrían de tener lugar, sobre todo en Francia, pareciendo, incluso, que Dios mismo se expresaba (según la mofa que hace Hegel de ese Congreso en sus inicios⁹⁹) y sin embargo no había más que “nimiedad y superficialidad”. “Presunta” *Restauración* porque, en definitiva, “una reacción efectiva significaría la muerte del espíritu, la victoria de la inhumanidad”, es decir, la Restauración no podía ser un regreso íntegro ya que, “el espíritu, por definición, siempre avanza”,¹⁰⁰ y por tanto, la Restauración era ya, en sí, reformista (sobre todo en Prusia, al menos hasta 1819), como veremos en seguida.

Tras su estancia en Heidelberg, Hegel se asentó definitivamente en Berlín, permaneciendo allí desde 1818 hasta su muerte en 1831. Llegamos, al fin, al momento en el que podremos pasar a analizar en qué modo la Revolución Francesa se halla *en* el pensamiento del Hegel maduro. Hace un momento aludíamos a las razones por las que la Restauración había sido más que nada una presunción, y si volvemos ahora la mirada a Prusia, podrá ratificarse aún más el carácter “presunto” de aquélla. En sentido estricto, no sería hasta 1819, tras el asesinato de Kotzebue y los Acuerdos de Karlsbad (que desatarían la “persecución de demagogos”)¹⁰¹ cuando comenzase una auténtica reacción en Prusia. Anteriormente el panorama, al menos a juicio de Hegel, era bien distinto. Desde que en 1807 diera comienzo el proceso de reformas de la mano de Stein, Hardenberg o Scharnhorst,¹⁰² Prusia más que retroceder, avanzaba hacia su modernización.¹⁰³ Por ello, Hegel, que años atrás desconfiaba de la política prusiana en

⁹⁸ A juicio de Hegel, en aquel Congreso había una insuficiencia patente en tanto que los gobernantes allí reunidos actuaban hipócritamente: teóricamente buscaban el bien de los pueblos, pero en realidad, primaban sus intereses personales. (Cfr. Carta de Hegel a Niethammer del 29 de diciembre de 1814 en Hegel, G. W. F., *Briefe... Band II.245*, Hoffmeister, J., op. cit. p., 47; hay trad. francesa en *Corr... II.245*, op. cit., p. 48)

⁹⁹ Cfr. Carta de Hegel a Paulus del 9 de Octubre de 1814 en *Briefe... Band II.241*, Hoffmeister, J., op. cit. p., 41; hay trad. francesa en *Corr... II.241*, op. cit., p. 42)

¹⁰⁰ D'Hondt, J. *Hegel en son temps...* op. cit., p. 44.

¹⁰¹ Por medio de estos acuerdos se tomaban medidas seriamente represivas tales como la censura la prohibición de las asociaciones estudiantiles y, en general, la vida civil quedaba sujeta a vigilancia policial y militar.

¹⁰² A grandes rasgos podemos decir que gracias a las reformas se abolió la servidumbre, se produjo la emancipación de los judíos, hubo autonomía administrativa en las ciudades y se reorganizó el ejército. Como apunta Rudé, podemos afirmar que “se tomaron prestados, con moderación, algunos de los principios franceses de 1789”. (Cfr. Rudé, G. op. cit. p. 353).

¹⁰³ Según D'Hondt, “Estas reformas, bastante tímidas, suscitan sobre todo inmensas esperanzas en los prusianos. En este país se habla de otorgar una constitución política, antes de que sus súbditos desesperen de conseguirla; allí se tolera provisionalmente el uso de la palabra progreso; se organiza a conciencia la instrucción pública; la población crece de un modo sensible; la industrialización avanza también con

pos de la supremacía austriaca a la hora de lograr la unificación de Alemania,¹⁰⁴ al llegar a Berlín miraba con optimismo el futuro político de aquel lugar que representaba la “síntesis encarnada de los esfuerzos de la razón pura (el legado de Kant y Fichte) y de la razón práctica (la colisión, al principio violenta, entre los ideales de la Revolución Francesa y el principio luterano del libre examen y del infinito valor de la subjetividad)”.¹⁰⁵ Así, pues, las reformas y la esperanza de una nueva constitución auguraban la emergencia de una Prusia modernizada, cuya capital, Berlín, podría ponerse a la cabeza del desarrollo intelectual que por entonces poca cabida parecía tener en otras ciudades europeas. Uno de los aspectos positivos que es relevante destacar en lo tocante a la política prusiana es el nombramiento de Altenstein como Ministro de Culto, Educación y Sanidad, personaje que impulsó la creación de las Universidades de Berlín y Bonn y quien, en última instancia, llamó a Hegel a Berlín y lo protegió en numerosas ocasiones. Junto a Altenstein, Wilhelm von Humboldt participó también en la reforma educativa y en la creación de nuevas universidades, pero sobre todo, Humboldt fue el encargado de proponer la nueva constitución que, desde la victoria sobre Napoleón, Federico Guillermo III había prometido a los prusianos. Precisamente, 1819 era el año en el que la propuesta constitucional de Humboldt debía salir a la luz, si no hubiera sido por los desgraciados acontecimientos que trocaron tristemente la *Constitución* por los *Acuerdos*. A partir de 1820, por tanto, la situación política de Berlín experimentará un fuerte viraje hacia el conservadurismo que la Santa Alianza estaba imponiendo en toda Europa. Y es que, tras la vorágine de acontecimientos de 1819, tanto el aparato gubernamental como el conjunto de intelectuales prusianos quedarían ideológicamente divididos. En general, podríamos decir que había dos tendencias dominantes: de un lado, el grupo de activistas y de soñadores –a partes iguales– en el que cabe incluir al movimiento del *Premarzo* que preparará la revolución de 1848;¹⁰⁶ y de otro lado, la reacción y el conservadurismo de feudales, nobles y aristócratas distinguidos por un oscurantismo beligerante y resentido. Así las cosas, después de 1819, la situación de Hegel en Berlín no iba a ser fácil, y los últimos años de

rapidez. Este país brilla como un faro al que se dirigen todas las miradas patrióticas”. (D’Hondt, J. Hegel, Tusquets, Barcelona, 2002, p.239).

¹⁰⁴ En efecto, la actitud de Hegel era muy distinta en ambos períodos. Mientras que en 1802, tiempo de la redacción de su *Constitución de Alemania* consideraba a Austria como el futuro de la modernidad, en 1818, cuando llega a Berlín, es Prusia la que le entusiasma.

¹⁰⁵ Duque, F., “Elogio de la frialdad. Sobre el estado de la modernidad postrevolucionaria” en *Isegoría*, 10, 1994, p. 167

¹⁰⁶ Cfr. Duque, F. “Elogio...”, p. 168 y D’Hondt, *Hegel...*, p. 240

su vida, siendo ya un personaje público reconocido y admirado, sufriría numerosos ataques de los que, finalmente, saldría indemne, suerte que no correrían otros.¹⁰⁷

Ahora bien, la Revolución, tal como había nacido en 1789, no estaba aún extinguida. Los ideales surgidos a finales del XVIII seguían siendo el impulso en las llamadas “revoluciones burguesas” cuya primera oleada tuvo lugar en 1820,¹⁰⁸ en Piamonte, Nápoles y España, o en palabras de Hegel, “en los países románicos”. En efecto, en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, podemos hallar la constancia de que Hegel, no sólo estaba al tanto de aquellos acontecimientos, sino que buscaba su *sentido*, su *racionalidad* en la historia, o como señala F. Duque, es el momento en el que “el águila hegeliana levanta el vuelo para cernirse desde arriba sobre ese conjunto inmenso de catástrofes y también de logros, que llamamos «historia»” y, en esa maniobra, “Hegel aprecia racionalidad y progreso de la conciencia de la libertad”.¹⁰⁹ Así, aquel camino en el que seguimos al espíritu de la *Fenomenología* a través de sus etapas históricamente comprendidas (y en el que, recuérdese, hallamos en sentido estricto la idea hegeliana de la Revolución Francesa caracterizada a través de las figuras de *libertad absoluta* y *terror*) es ahora expuesto desde las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, mostrando que, a pesar de la distancia –temporal y metodológica– la preocupación de Hegel por el evento francés no había decaído, sino más bien al contrario, seguía teniendo una importancia nuclear en sus reflexiones en cuanto nudo de sentido de la *astucia de la razón*. Ahora, en su madurez, Hegel se concentra en desentrañar la racionalidad inmanente a la propia historia, también por él vivida, buscando la finalidad que ella lleva en sí, el lugar al que todos aquellos acontecimientos

¹⁰⁷ Por ejemplo, F.L. Jahn fue enviado a una fortaleza, E.M. Arndt se vio privado de su cátedra en Bonn e incluso Schleiermacher tuvo que dar sus clases vigilado por la policía. También tuvo problemas el amigo de Hegel, Cousin; sin embargo, gracias a la intervención del filósofo, éste quedó finalmente a salvo (Cfr. Carta del 4 de noviembre de 1824 de Hegel al Ministro del Interior prusiano, el Barón von Schuckmann en Hegel, G. W. F., *Briefe... III.486*, Hoffmeister, J., op. cit., p. 75; hay trad. francesa en *Corr... II.486*, op. cit., p. 70)

¹⁰⁸ Tres principales oleadas revolucionarias hubo en el mundo occidental entre 1815 y 1848. La primera tuvo lugar entre 1820 y 1824 siendo España, Nápoles y Grecia sus epicentros. La segunda se produjo en 1829-1834 y afectó toda la Europa al Oeste de Rusia y al continente norteamericano. La tercera y mayor de las olas revolucionarias fue la de 1848. Casi simultáneamente la revolución estalló y triunfó en Francia, Italia, los Estados Alemanes, gran parte del Imperio de los Habsburgos y en Suiza. De forma menos aguda, el desasosiego afectó también a España, Dinamarca y Rumanía, y en forma esporádica a Irlanda, Grecia e Inglaterra. (Cfr. Hobsbawm, E. J., *La era de la revolución (1789-1848)*, Ed. Labor, Barcelona, 1991, pp. 105-108)

¹⁰⁹ Duque, F. *Historia de la Filosofía...*, p. 849. Recordemos las propias palabras de Hegel: “Sólo cuando se está arriba, se puede abarcar adecuadamente la cosa en conjunto y divisar todo en su lugar” (Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p. 29)

se habrían dirigido.¹¹⁰ Pero, ante todo, en esa narración y reconstrucción racional de la historia que representan las *Lecciones*, Hegel no abandona lo que desde su más tierna juventud presintió como fundamental: el pensamiento y la realización de la “libertad”. Así también, cobra sentido que Hegel no sólo quisiera comprender el desarrollo de la misma, sino –huyendo siempre de la tentación de una filosofía “edificante”– buscar cuál podía ser el lugar de su realización temporal. Precisamente, a esta cuestión hallaremos indudable respuesta en los *Principios de la Filosofía del Derecho*: el Estado.¹¹¹ De este modo, tenemos ya completamente dibujado el marco de pensamiento que ocupó a Hegel en sus años en Berlín, razón por la que queda ya plenamente justificado el análisis de estas dos obras del Hegel de madurez en la próxima sección del presente trabajo.

Pero antes de cerrar este primer capítulo, demos algunos últimos apuntes históricos que nos servirán, igualmente, para comprender el sentido que la noción de Revolución tuvo para el “último” Hegel. No fue hasta 1827 cuando, guiado por Cousin, Hegel pudo visitar París –la “capital del mundo civilizado” tal como él mismo la describe–,¹¹² justamente el mismo año en el que el eco de la Revolución volvió a recorrer sus calles. La “guerra de la libertad” –*absoluta*, podemos ya afirmar nosotros– amenazaba con volver a campar por sus fueros, y aquel presagio habría de quedar plasmado en el último texto filosófico de Hegel,¹¹³ el escrito *Sobre el proyecto de reforma inglés*. Los sucesos ocurridos en Francia entre 1827 y 1830, año de las *Trois Glorieuses*, hicieron pensar a Hegel que cabía la posibilidad de que nuevos levantamientos populares volvieran a llevar el *terror* a Europa. A pesar de que ello no ocurrió en Francia, ya que finalmente la sublevación se detuvo tras la caída de Carlos X y la subida al trono de Luis Felipe de Orleans, el rey burgués, las reticencias hegelianas estaban justificadas. Gracias a la correspondencia conservada sabemos que Hegel estuvo muy atento al desarrollo y evolución de las revueltas de París. Así, gracias a las noticias de amigos tales como Cousin, Carové o Gans, por ejemplo, tenemos constancia de que Hegel conoció la caída

¹¹⁰ “Al contemplar la historia como ese banco de matarife al que son llevados como víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, surge también necesariamente para el pensamiento la pregunta: ¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?” (Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, pp. 72-73)

¹¹¹ “El Estado (...) es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo” (Hegel, G. W. F., *FD* §258, op. cit., p.370), es decir, “El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta” (Ibid. §260, p.379).

¹¹² Cfr. Hegel, G. W. F., *Briefe... III.559*, Hoffmeister, J., op. cit., p. 183; hay trad. francesa en *Corr... III.559*, op. cit., p.161)

¹¹³ Aparte del prólogo a la segunda edición de la *Lógica del ser*, escrito justo siete días antes de su muerte el 14 de noviembre de 1831.

del gobierno reaccionario de Villèle y la consecuente “victoria” del ala liberal francesa (de la cual se alegró¹¹⁴), o que debatió con aquellos camaradas y correligionarios cuáles debían ser los pasos que el nuevo gobierno habría de seguir para evitar una recaída en el terror.¹¹⁵ En suma, la moderación era la clave para que los acontecimientos se desarrollasen de un modo racional y no violento. Como señala Losurdo, “Hegel no desaprobaba, en un principio, la Revolución de Julio, (pero) temía que pudiera ser sólo el principio de nuevos y más importantes levantamientos”.¹¹⁶ Así, cuando en agosto de 1830 Gans confirmó a Hegel que “se había hecho la calma en París”,¹¹⁷ éste centró ahora su preocupación, ya no en Francia, sino en Inglaterra, donde cabía la posibilidad de nuevos levantamientos populares como respuesta al proyecto de Reforma que se estaba estudiando llevar a cabo allí ese mismo año. Y la preocupación y el recelo que dicha situación política causaba a Hegel quedaron reflejados en su último escrito político, dedicado, precisamente, al *Reformbill* inglés. Sólo teniendo en cuenta, entonces, los fenómenos revolucionarios de 1830 y sus consecuencias en el resto de Europa,¹¹⁸ podemos comprender el alcance y significado del debate que, como veremos, plantea el último escrito hegeliano: ¿reforma o revolución? Empero, antes de reflexionar sobre este debate, será necesario abordar sistemáticamente los conceptos que, según hemos visto, van ligados al concepto de “revolución” tal como fue entendido por Hegel. Por ello, y porque en el fondo el escrito sobre el *Reformbill* está en íntima conexión tanto con los *Principios de Filosofía del Derecho* como con las *Lecciones sobre la*

¹¹⁴ Cfr. Carta de Hegel a Cousin del 3 de marzo de 1828 en *Briefe... Band III*. 575, Hoffmeister, J., op. cit., p. 221; hay trad. francesa en *Corr... III*. 575, op. cit., p. 191)

¹¹⁵ Cfr. Respuesta de Cousin a Hegel el 7 de abril de 1828 en *Briefe... Band III*. 577, Hoffmeister, J., op. cit., p. 226; hay trad. francesa en *Corr... III*, 577, op. cit., p. 195)

¹¹⁶ “Hegel non disapprovava in linea di principio la Rivoluzione di Luglio, temeva soltanto che potesse essere il prologo di ulteriori e più gravi sconvolgimenti” (Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, Guerini, Nápoles, 1999, p. 477) Véase también Duque, F., “Elogio...”, p.171: “Al filósofo no le incomoda el hecho de la Revolución; al contrario, ésta ha puesto a la luz las contradicciones en Francia de la pretendida Restauración”

¹¹⁷ “Se ha restablecido el orden en París (...)” (Cfr., Hegel, G. W. F., *Briefe... Band III*.644, Hoffmeister, J., op. cit. p., 310; hay trad. francesa en *Corr... III*.644, op. cit., p.266)

¹¹⁸ “La sorprendente caída de Carlos X y de su ministro Polignac (...) provocó una ola revolucionaria que se extendió por amplias zonas de Europa. Aunque la Revolución de Julio produjo una reacción en cadena en toda Europa, no se concretó un gran acontecimiento, como había de suceder en la Revolución de 1848. La chispa revolucionaria prendió en Bélgica (agosto de 1830) y Suiza (final del verano y otoño de 1830) y desencadenó allí tumultos que en septiembre pasaron también a las ciudades del centro de Alemania. Sus efectos alcanzaron incluso a Inglaterra. Los grupos liberales de los *whigs* y sus seguidores recibieron un fuerte impulso en la opinión pública: en noviembre de 1830 cayó el gabinete *tory* presidido por Wellington, viejo amigo íntimo de Polignac, anterior embajador de Londres. Inmediatamente comenzaron los preparativos para la reforma electoral y en abril de 1832 el gabinete *whig* abrió a la burguesía media un acceso al parlamento, previniendo con esta reforma, como dijo McCaulay, una revolución en la Cámara de los Comunes”. (Cfr. Bergeron, L., Furet, F., Koselleck, R., op. cit., p. 252-253)

Filosofía de la Historia Universal,¹¹⁹ antes de analizar el último escrito hegeliano y el hiato que parece suscitar –reforma vs. revolución–, es necesario atender al análisis tanto de los *Principios* como de las *Lecciones* y rastrear, en ellos, el *camino de la libertad*.

¹¹⁹ “El artículo (...) no sólo constituye una aplicación concreta de las tesis de los *Principios de Filosofía del Derecho*, sino también una postilla a las *Lecciones* más importantes del último Hegel” (Cfr. Rocco, V., “Democracia y particularismos en el escrito sobre el *Reformbill* de Hegel” en *Areté. Revista angolana de ciências sociais e humanas*, Caderno n. 1, Luanda, 2009, p. 76

LA REVOLUCIÓN FRANCESA EN HEGEL

Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso.¹²⁰

Una vez comprobado en el recorrido bio-bibliográfico de Hegel que, en efecto, el concepto de “libertad” es clave para pensar la relación entre su filosofía y el evento revolucionario, tomemos ahora dicho concepto como punto de partida de nuestro segundo análisis, ahora sistemático, de la Revolución *en* Hegel. Así, en este capítulo conoceremos “el camino del espíritu o el desarrollo de la libertad”, tras el que veremos “un encuentro entre libertad y revolución” para arribar, al fin, a “la *realización* de la libertad como *sustancia ética*”. Nos centraremos, por ello, en los escritos y los cursos berlineses de Hegel haciendo especial hincapié en el contenido conceptual del desarrollo dialéctico que nos ofrece ahora el filósofo suabo.

El camino del espíritu o el desarrollo de la libertad

Si en la *Fenomenología*, tal como se mostró más arriba, el espíritu pasaba, en su camino hacia el conocimiento o conciencia de sí, por la *libertad absoluta* y el *terror* de la Revolución Francesa, en el pensamiento del Hegel de Berlín podremos profundizar en aquel “camino del espíritu”, visto ahora desde “arriba”, esto es, desde su momento final como *espíritu objetivo* o momento de la *Historia Universal*. Pero además, el propio Hegel ya nos anticipa, que “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que tenemos que conocer en su necesidad”,¹²¹ es decir, en la historia podremos encontrar el desarrollo de la *idea* de la libertad,¹²² esto es, la

¹²⁰ Hegel, G. W. F., *FD*, op. cit., p. 63

¹²¹ Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p. 67

¹²² La noción hegeliana de “idea” (*Idee*) remite a lo absoluto mismo concebido como unidad dialéctica de subjetividad y objetividad, finitud e infinitud, realidad y concepto. Según la *Ciencia de la Lógica*, la Idea hegeliana en su sucesivo “alienarse” en la naturaleza en virtud de un dinamismo dialéctico interno, no “decae” ni pierde su pura esencialidad, sino que más bien se enriquece y se realiza concretamente, superando la inicial abstracción lógica que la caracteriza. Por ello, el verdadero absoluto es para Hegel no ya la Idea en sí misma, sino todo el proceso de lo real, culminante como resultado en las formas del arte,

realización de la substancia (subjetiva) espiritual, que a su vez es la efectividad de toda realidad. Por ello, tal como el propio Gans afirma, “la concepción hegeliana de la historia universal está compuesta *de un metal: libertad*”,¹²³ es decir, “en la historia del mundo tenemos así ante nosotros la libertad en la realidad, en las determinaciones en las que el hombre se ha formado. La historia del mundo nos enseña, por tanto, lo que es la libertad en su existencia concreta”.¹²⁴ En consecuencia, no se trata sólo del acontecer de la libertad en la historia, sino también del inseparable saber de éste: la historia es la producción efectiva de la conciencia que está en condiciones de recapitular, de saber lo que ha acontecido, y precisamente por ello, de comprender y fundamentar la necesidad de ese acontecer como un producto de la libertad humana a la vez que como resultado de una necesidad inherente a sí. Ahora bien, el análisis que se haga de la historia no puede ser tomado en cualquier sentido, ya que se corre el riesgo de cometer errores del tipo que vimos con Condorcet. Precisamente, la historia, para Hegel, ha de ser tratada *filosóficamente* si se quiere, en suma, encontrar la racionalidad que vive y rige en ella, si se quiere, en fin, comprender el desarrollo inmanente de la conciencia de la libertad. Así las cosas, y como preparación para el estudio y conocimiento de la historia universal, Hegel señala, tanto en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (de modo desarrollado) como en las *Introducciones* a éstas (de modo más esquemático), las distintas maneras de abordar la historia, señalando los errores que éstas cometen y por los cuales no pueden ser considerados como métodos verdaderamente adecuados. De esta suerte, podemos decir brevemente que Hegel se opone tanto al historiador

de la religión y sobre todo de la filosofía, en la que la Idea alcanza su propia automanifestación consciente. Por ello y, en general, puede decirse que la noción hegeliana de Idea tiene una variedad de “modos” y significados. De esta suerte, parece necesario apuntar algunas características del uso hegeliano del concepto “Idea” para ayudar a su clarificación: en primer lugar, una idea no es una entidad subjetiva o mental, por ello, es distinta de una representación y no se contrapone con “realidad”. La idea es la plena realización o actualización de un concepto (que tampoco es una entidad mental, Cfr. Nota 125 sobre “concepto”): la idea es, pues, verdad o la verdad, es la realidad efectiva alcanzada dialécticamente. Tampoco se trata de una realidad trascendente y separada sino que se realiza plenamente en ciertos tipos de particulares. Hegel, en este caso, rechaza cualquier platonismo que duplique los mundos, inclinándose más hacia la visión aristotélica de que las ideas están en las cosas. Tampoco la Idea es un ideal que debamos realizar: es real en el presente. Por lo tanto, las ideas no tienen carácter *práctico* en el sentido kantiano. Por último cabe decir que las ideas son racionales, pero no se limitan a regular nuestra comprensión del mundo: la idea de la vida, por ejemplo, implica intencionalidad, tanto como los sistemas mecanicistas implican causalidad. En lo que atañe a la “idea de libertad” desarrollada en la historia, Hegel quiere mostrarnos cómo, precisamente en la historia, la libertad se actualizará desde su nivel conceptual hasta su realidad efectiva (en el Estado), alcanzado su grado máximo en la Filosofía o culmen del Espíritu Absoluto.

¹²³ Gans, E. “Prefacio a G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. 1833 (Neuabdruck Berlin 1981, 5) citado por Vieweg, K., *La idea de libertad*, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F., 2009, p. 83

¹²⁴ Vieweg, K., op. cit., p. 83

“original”,¹²⁵ –que se queda meramente en la descripción, es decir, que no pasa de su apego a los hechos concretos sin ver más allá–¹²⁶ como al historiador “reflexivo”,¹²⁷ ofreciendo, en contraposición, la “historia filosófica” que procede *especulativamente* sin reducir la realidad histórica a la abstracción de categorías filosóficas. Ahora bien, este proceder no significa que la filosofía extraiga nada de la historia que no estuviera ya contenido en ella misma, es decir, la filosofía (de la historia) permite que se exponga lo que pertenece al ámbito histórico-efectivo en su propio desenvolvimiento o despliegue.

Así pues, el despliegue de la conciencia de libertad, la autoconciencia de la libertad, se realiza en un proceso propio, tiene su propio desarrollo cuyo motor, es el concepto¹²⁸

¹²⁵ El nombre que Hegel da a esta “historia original”, esto es, *Ursprüngliche Geschichte*, podía haber sido traducido también como historia ingenua o incluso como historia inmediata. Quizás esta segunda traducción refleja mejor la idea hegeliana en este sentido, a saber, que este tipo de historiador “original” se encuentra aún en una relación de *immediatez* con su objeto, y por ello mismo, su posición es aún ingenua. (Para “immediatez” cfr. *infra*, nota 131)

¹²⁶ “Él describe aquello en lo que, más o menos, ha participado, por lo menos ha vivido. Son *breves periodos*, figuras individuales de hombres y de acontecimientos; trabajan *a partir de intuiciones* que han vivido y pasado, componen sus cuadros a partir de rasgos *individuales no sometidos a reflexión*, para llevarlos ante la *representación* de la posteridad determinados de igual modo *que los tenían ante sí en la intuición* o en la narración *intuitiva*” (Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p.25)

¹²⁷ En general, la historia reflexiva se queda en el nivel del entendimiento, en la abstracción de los principios, o dicho con Hegel, “trata principalmente de las máximas, de las representaciones, de los principios que se hace el autor” (Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p. 31). Dentro de la “historia reflexiva” hay, además, una subdivisión entre “historia general”, “historia pragmática” (la que analizamos en el caso de Condorcet), “historia crítica” e “historiología”. Más allá de las determinaciones particulares que caracterizan cada uno de estos cuatros subgrupos, cabe pensar esta “reflexividad” en su correlato lógico. Recordemos que la “reflexión” es el segundo de los tres momentos o determinaciones básicas de todo despliegue conceptual, tal como lo expresa Hegel en el parágrafo 83 de la *Enciclopedia* (Cfr. *infra*, nota 131 para el significado de “momento”). En este sentido, reflexión puede ser entendido como instancia de contradicción: un desgarramiento y diferenciación interna de la unidad de la *immediatez* o primer momento (lo particular se separa de lo universal) y por ello es el momento de la diferenciación o escisión interna. Dicho de otro modo, para Hegel la *reflexión* o *relación reflexiva* (*Reflexionsverhältnis*) es la relación recíproca entre los conceptos puros que se oponen uno al otro, en pareja, como positivo y negativo respectivamente, cada uno de los cuales contiene dentro de sí al otro y forma unidad con él. Así, la reflexión es constitutiva del pensamiento puro y real, significando la inmanencia recíproca de los opuestos: tomar conciencia de ello significa elevarse a la razón, contra la abstracción en la cual se mantiene el entendimiento. Es además importante señalar que la reflexión “es la determinación propia de la esencia” dado que la esencia, (que “es el ser que ha ido *adentro de sí*”), en cuanto “ser que media consigo a través de la negatividad de sí mismo” lo hace por medio de la reflexión: “siendo esta negatividad algo no extrínseco al ser, sino su propia dialéctica, la esencia es la verdad del ser en tanto ser que ha ido *adentro de sí* o ser que está-siendo *dentro de sí*; la distinción de la esencia respecto del ser inmediato la constituye esa *reflexión*, su parecer (o brillar) dentro de sí, y ésta, (la reflexión) es la determinación propia de la esencia.” (*Enciclopedia* §112)

¹²⁸ El concepto (*Begriff*), según Hegel, es el pensamiento objetivo, o sea, el pensamiento universal que, al pensarse a sí mismo, se objetiva, se determina, o se da una existencia o realidad efectiva en y para sí. *Begriff* en Hegel es a menudo traducido como “noción”, ya que, para Hegel, *Begriff* no es ni exclusivamente universal, ni una representación (*Vorstellung*) indicativa de lo que los objetos tienen en común. Como se ha mostrado en el primer capítulo del presente trabajo, ya en el período de Jena, para Hegel la filosofía debía ser conceptual, más que intuitiva o apasionada, idea que ya nunca abandonaría. La creencia de que el pensamiento conceptual debe captar, en lugar de dejar de lado, la riqueza de la experiencia empírica, emocional y religiosa, es el motivo central por el que se produce la transformación acerca de la visión sobre el “concepto” en Hegel. En la *Lógica*, *Begriff* contrasta con varias gamas de

mismo de libertad que se despliega a partir de sí mismo y, progresando, produce sus determinaciones o especificaciones de manera inmanente, o dicho de otro modo: sus especificaciones son puestas por el concepto mismo de libertad, no vienen de afuera. El principio que mueve el concepto, que, como veremos, lo impulsa a ponerse en una configuración, a negar esta configuración, y a afirmarse o constituirse en una nueva configuración o estructuración, es la *dialéctica* o automovimiento del concepto. Tal como el propio Hegel nos indica:

“Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce las particularidades de lo universal. No se trata pues de la dialéctica en el sentido negativo, que aparece frecuentemente en Platón (...). La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y progreso inmanente. No es por lo tanto la acción *exterior* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos (...). Considerar algo racionalmente no quiere decir acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da en la realidad y se produce como mundo existente. La tarea de la ciencia es llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa”.¹²⁹

Por tanto, para comprender la *racionalidad* ¹³⁰ de la historia es necesario proceder *especulativamente*, esto es, *dialécticamente*. Así, podemos percibir ese automovimiento,

términos: (1) En contraste con la intuición o la sensibilidad (*das Sinnliche*), y con la representación (*Vorstellung*): un concepto no es, como lo fue para Wolff y Kant, un tipo de representación; una concepción empírica la cual se forma por reflexión sobre objetos es diferente de un concepto. (2) *Begriff*, como sujeto-objeto de la tercera parte principal de la *Lógica*, contrasta con el ser y la esencia (las dos primeras partes de la *Doctrina de la Lógica*). (3) En contraste con objeto u objetividad, el cual lo realiza o actualiza, y con la idea, la cual es la unión del concepto y su objeto. (4) En contraste con el juicio, dentro del cual el concepto se bifurca, y con la inferencia, la cual reúne el concepto consigo mismo. Todos estos contrastes señalados dan algún aspecto diferente de *Begriff*, pero la característica central del sentido hegeliano es su rechazo de la idea de que el concepto es algo radicalmente diferente al yo o al entendimiento (como lo era para Kant, el cual consideraba que el entendimiento, como facultad de los conceptos, estaba en contraste con la razón o facultad de las ideas) y sólo accesible por medio de la intuición. Sin conceptos no puede haber ni “yo” ni entendimiento, y sin conceptos el yo no podría tener concepciones provenientes de los datos de los sentidos. Además, los conceptos constituyen, y no sólo clasifican, a los objetos: ningún objeto puede ser completamente indeterminado. El sujeto no puede tener acceso no conceptual a los objetos y, aunque distintas del pensamiento conceptual, la intuición y la percepción están profundamente relacionadas con aquél. Además, el relativo autodesarrollo de unidades tales como la mente, los organismos o las sociedades, crecen y forman una unidad precisamente en virtud del concepto incorporado en ellos (concepto como si se tratase de la semilla de los mismos). Ya que los conceptos no se forman por la abstracción de una realidad empírica, no es necesaria la presencia de un objeto para el desarrollo pleno de su concepto. En suma, puede entenderse que los conceptos son, para Hegel, una especie de ideales normativos: un niño o una semilla son sólo “en concepto” y no han alcanzado su plena realización. Por ello, *Begriff* en Hegel suele referirse al estado inicial de una entidad en contraste con su forma desarrollada, y éste es precisamente el sentido que el término posee aquí: la libertad, en cuanto concepto, está aún en un nivel inicial y deberá proseguir dialécticamente su desarrollo para alcanzar su plena y efectiva realización.

¹²⁹ Hegel, G. W. F., *FD § 31 Obs*, op. cit., pp. 108-109

¹³⁰ Como se adelantó más arriba (Cfr. *supra*, nota 50), Hegel, contraponiéndose a Kant, recupera la razón como principio esencial superior al entendimiento y concibe a ambos, no como las operaciones que los

el movimiento propio de la idea de libertad, que consiste en particularizarse, en individualizarse, en suprimir esta individualización y en afirmarse nuevamente en otra particularización, siendo, cada uno de estos *momentos*,¹³¹ los momentos de la *historia* del desarrollo de la idea de libertad, historia que queda patente tanto en la *historia universal* (desde “arriba”) como en el despliegue de la *voluntad* en el *derecho abstracto*

sujetos, observadores externos, llevan a cabo en los conceptos, sino como algo interno a los propios conceptos, y en general, a todo proceso dialéctico del concepto. La razón puede entenderse como lo absoluto, la idea, lo incondicionado, que además constituye la esencia misma del ser. Se trata de una potencia dinámica que transcurre en el tiempo, motor dialéctico de la realidad que se manifiesta en las formas materiales e inmateriales, en el ser y en la historia. La razón, en suma, es la que gobierna los procesos y las jerarquías ontológicas de la lógica, la naturaleza y el espíritu. Por ello, la racionalidad genuina, la racionalidad en sí y por sí, se alcanza cuando se da la conformidad entre la razón subjetiva y la razón objetiva, es decir, cuando el entendimiento sigue la dialéctica immanente de los conceptos, objetos y procesos. En cuanto a la relación que aquí nos atañe entre racionalidad e historia, y en general en toda las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* como en los Principios de *Filosofía del Derecho*, los conceptos de *libertad* y *razón* están íntimamente ligados y por ello, cuando la libertad alcanza su mayor cumplimiento en el Estado, la racionalidad también lo hace y es en sí y por sí.

¹³¹ Para comprender el significado hegeliano de “momento” es necesario recordar que la filosofía, para Hegel, en tanto que ciencia, ha de ser *sistema* (véase *Enciclopedia* § 14). De este modo, para Hegel: “cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí (en las partes) bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.” (*Enciclopedia* §15, el subrayado es mío para denotar *definición* de momento). Pues bien, cuando Hegel subraya la vinculación recíproca y la inseparabilidad de las partes de un todo o totalidad, utiliza el término momento (*Moment*). A la vez, cada parte (o momento) de la totalidad es *en sí* el todo. Un modelo o ejemplo simple de esto es el imán, que, si es aserrado por la mitad, se convierte en dos imanes completos, cada polo que ha generado su propio opuesto (*Enciclopedia* §312). Según indica Hegel en el parágrafo 83 de la *Enciclopedia*, los tres momentos o determinaciones básicas de un despliegue conceptual son: (1) la inmediatez -momento de la unidad diferenciada, primado de la universal sobre lo particular-, (2) la “reflexión” (Cfr. *supra*, nota 127), (3) la “vuelta hacia sí” del concepto -estadio de *Aufhebung* o “superación”: reconciliación de la universalidad y la particularidad escindidas, de la unidad originaria y su posterior diferenciación (síntesis que suprime y conserva, a la vez, sus dos momentos precedentes: unidad sustancial y concreta). Se trata de un movimiento circular en el que el pensamiento, inicialmente abstracto, se ve desgarrado por una contradicción interior, que instala en él la necesidad (*Notwendigkeit*) de recuperar su unidad primigenia, sin por ello sacrificar las diferencias internas conquistadas en su evolución. El concepto supera así su vacuidad inicial y deviene un todo cada vez más concreto, es decir, más rico en contenido, en la medida en que despliega y realiza las determinaciones potenciales contenidas en él mismo. Este proceso conceptual -que por contradictorio, necesario e immanente recibe el nombre de dialéctico- no se circunscribe, empero, como podría suponerse, al plano puramente teórico. La dialéctica es, antes que una lógica o un método a aplicar, el movimiento mismo de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), aquello que de necesario y racional hay en la evolución de la cosa misma, sea ésta la naturaleza, la historia o el espíritu. En resumen, una totalidad por lo general consta de tres “momentos”, los de universalidad, particularidad e individualidad. La tendencia de cada parte para convertirse en el conjunto se ve en términos de las interrelaciones lógicas de universalidad, particularidad e individualidad. Debido a que cada parte de una totalidad es en sí la totalidad, varias (especialmente tres) totalidades (por ejemplo, las tres partes del sistema de Hegel) a menudo forman una sola totalidad (un *círculo de círculos*, *círculo* superior que abarca los demás *círculos* o *momentos*). Esto es coherente con la idea de Hegel de que lo universal es un género cuyas especies son lo universal, lo particular y lo singular: una totalidad, como la idea lógica, cuyas tres partes son, respectivamente, universal, particular e individual, puede ser vista como una especificación particular de una totalidad mayor, una universalidad mayor (que es precisamente una forma distinta). En fin, la universalidad, la particularidad y la individualidad son momentos de un todo o totalidad. Pero más en general, un momento es una característica esencial o aspecto de un todo concebido como un sistema estático, y una fase esencial en su conjunto concebido como un movimiento o proceso dialéctico.

(desde “abajo”).¹³² Atendiendo a la *filosofía de la historia*, que es lo que nos ocupa por ahora, resaltemos la idea de que la filosofía no lleva contenidos –pensamientos– a la historia sino que, por el contrario, lo que debe hacer (o al menos pretender) es extraer de ella los conceptos que le corresponden, puesto que su asunto principal es la *razón*. Pero la razón no viene de fuera sino que está en las cosas mismas, en nuestro caso, en la historia misma, o dicho de otro modo: “la razón gobierna el mundo, (y) por tanto también la historia universal ha transcurrido racionalmente”.¹³³ La razón, entonces, en tanto *substancia*,¹³⁴ es actividad productiva, y su producto espiritual, la historia universal, es el desarrollo de sí en cuanto “curso racional necesario del espíritu del mundo (...) de la substancia de la historia, cuya naturaleza es siempre una y la misma, y que explicita esa su naturaleza una en la existencia mundana”.¹³⁵

¹³² El concepto de voluntad (*Wille*) será desarrollado “desde abajo” en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, concepto fundamental que, además de ser analizado en la tercera parte de su *Enciclopedia* (§§473-482), constituye el núcleo a partir del cual se desplegará el movimiento dialéctico de la obra indicada, tal como veremos más adelante.

¹³³ Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p. 47

¹³⁴ Para Hegel, en contraste con Kant y la tradición filosófica occidental, la sustancia aparece como un concepto dinámico, opuesto a la idea de inmutabilidad y de “fundamento indudable” heredado del pensamiento griego. Precisamente, para Hegel, la sustancia se encuentra en constante actividad, generando y disolviendo sus accidentes. La sustancia aparece o “brilla” en sus accidentes y éstos son su apariencia (*Schein*). Pero tal brillo no sólo produce los accidentes, sino la sustancia misma: sustancia sólo es sustancia en virtud de la producción y la disolución de los accidentes. Así, los accidentes son o incluyen sustancias, tanto como la sustancia incluye sus accidentes. Tal como señala Hegel en el párrafo §151 de la *Enciclopedia*: “La sustancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta la sustancia como absoluta negatividad de los accidentes, eso es como poder absoluto y, a la vez, como la riqueza de todo el contenido. Este contenido no es, sin embargo, nada más que esta misma manifestación suya, por cuanto la determinidad misma, reflejada hacia sí hasta (hacerse) contenido, es solamente un momento de la forma que en el poder de la sustancia pasa a otro momento. La sustancialidad es la actividad formal absoluta y el poder de la necesidad, y todo contenido únicamente es momento que sólo pertenece a este proceso, la absoluta conversión mutua de forma en contenido, y viceversa, o sea, de uno en otro”. La sustancia, por tanto, representa, junto a sus accidentes, los dos momentos dialécticos que han de contraponerse, negarse hasta la superación que los abarque a ambos, esto es, hasta la sustancialidad existente, que en lo concerniente a la libertad, desarrollada en la historia, será el Estado o “sustancia ética”. En este sentido hay que indicar dos cuestiones de interés. Por un lado, la razón como principio substancial de la historia implica que ésta no puede ser un agregado de principios tal como pretende el “historiador reflexivo” sino que todos los acontecimientos están inmanentemente unidos en su sentido y determinación (y he ahí la tarea de la filosofía: hallar dicha “racionalidad”). Por otro lado, el concepto hegeliano de sustancia (*Substanz*) juega también un papel importante en sus propuestas sobre el derecho y la vida ética. Una comunidad social o política no puede, como los contractualistas implican, consistir sólo en un agregado de sujetos, de individuos que se hallen constantemente sumidos en sus pensamientos y acciones. Al contrario, supone un fondo de relaciones y actividades espontáneas en el que las personas no destacan como sujetos individuales. En este contexto es “la sustancia ética” lo que subyace. En comparación con las ciudades-estado griegas, el estado moderno que es lo que permite la unificación: sin el Estado, la sociedad se disolvería en una colección de individuos. Así, desde el punto de vista de Hegel, la sustancia ética, en la forma del Estado moderno, refleja el universo como un todo.

¹³⁵ Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p. 51

El primer paso que lleva a cabo Hegel, y del que nosotros, por ende, debemos dar razón, es la exposición de la “determinación abstracta del espíritu”.¹³⁶ En este desarrollo histórico que es el escenario del espíritu, el primer momento del que Hegel nos habla es el *reino oriental* en el que aún el espíritu (“o el hombre en tanto que tal”) no sabe que es libre, y por el hecho de no saberlo, *efectivamente* no lo es. De hecho, sólo *uno* es libre: el déspota de ese estado *patriarcal* “natural”. En este *reino* de la *historia universal*, en este *momento* del espíritu,¹³⁷ “el déspota administraría como *pater familias* un territorio, dominando a sus súbditos como «hijos» suyos”.¹³⁸ Sólo cuando este primer reino es superado (*aufgehoben*) en los siguientes, los reinos griego y romano, surgirá la conciencia de la libertad. Ahora bien, los griegos, “como también los romanos, sabían sólo que algunos son libres, no que lo era el hombre en tanto que tal”.¹³⁹ Su libertad, por tanto, es una libertad subjetiva y aunque en el reino griego hay ya una unidad entre la libertad subjetiva y la sustancialidad (o libertad objetiva), ésta es todavía *inmediata*.¹⁴⁰

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 65

¹³⁷ Este reino contiene en sí, a su vez, su propio movimiento dialéctico en el cual habría una inmediatez en el “despotismo” teocrático de China, contrapuesto exteriormente a la “aristocracia” teocrática de la India e interiormente a la “monarquía” teocrática persa, contraposiciones que llevan, en última instancia, al “enigma” del mundo egipcio que abrirá la crisis de Oriente y que se resolverá, al fin en Grecia, segundo de los cuatro grandes reinos que configuran la Historia Universal.

¹³⁸ Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, p.858

¹³⁹ Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p.65

¹⁴⁰ En el pensamiento hegeliano mediación (*Vermittlung*) e inmediatez (*Unmittelbarkeit*) -o inmediatez- pueden ser entendidos en unión y oposición, aunque generalmente tienen un sentido más amplio. Lo inmediato no está relacionado con otras cosas: es lo simple, lo dado, lo primario y/o inicial. Lo mediato, por el contrario, se relaciona con otras cosas: es complejo, desarrollado y/o resultante. La mediación puede ser (1) física (por ejemplo, una bellota es inmediata, pero el roble está mediado por un proceso de crecimiento), (2) epistémica (por ejemplo, mi conocimiento de mi propia existencia es inmediato, directo, pero mi conocimiento de Dios es mediado o inferencial), o (3) lógica (por ejemplo, el ser puro es inmediato, pero la esencia está mediada por un proceso lógico). El contraste entre la mediación y la inmediatez es en sí una oposición que exige la mediación, y el resultado de esto, para Hegel, es que nada es puramente inmediato o mediato de forma pura: todo es a la vez ambas cosas. Por ejemplo, la bellota es mediata e inmediata ya que es el resultado de un ciclo anterior de crecimiento, y la encima es inmediata y mediata, puesto que tiene un carácter definido en el presente que puede ser visto y descrito sin referencia explícita a sus relaciones anteriores con otras cosas o con el proceso que condujo a ella. Algo que careciese de toda mediación no tendría más que una naturaleza intrínseca, sin relaciones con cualquier otra cosa y no hay ningún proceso que pudiese conducir a ella: así, ni siquiera podría decirse de ella que tuviese una naturaleza intrínseca puesto que todo depende de la determinación de la mediación. A pesar de ello, Hegel establece una distinción entre las cosas que son, por lo menos, relativamente inmediatas (como la semilla) y aquellas otras relativamente mediatas (como el árbol). Algo puede ser inmediato de dos maneras: (1) puede ser simplemente inmediato, sin ninguna mediación intrínseca. (2) Puede ser mediato, pero subsumir su mediación en la inmediatez. Así, la mediación y la inmediatez no forman una oposición diádica sino triádica: (1) la pura (pero aún relativa) inmediatez o inmediatez, (2) la mediación, (3) la inmediatez mediada en la que se toma la mediación como una entidad recogida en la inmediatez. Este patrón se repite: la inmediatez mediada que concluye una triada es pura inmediatez con que se abre la siguiente. Las triadas están anidadas unas dentro de las otras. La mayor triada, el universo en su conjunto, forma un círculo de tres términos (la idea lógica, la naturaleza y el espíritu), cada uno de los cuales, a su vez, sirve como pura inmediatez, como la mediación de los otros dos términos, y como inmediatez mediada.

Por ello, este reino estaba condenado a desaparecer al romperse la inmediata unidad¹⁴¹ sustancial que lo caracterizaba y aparecer el reino romano. Es ahora cuando ambos polos, subjetivo y objetivo, se desplazan infinitamente uno fuera del otro, refugiándose la libertad subjetiva en la *privacidad* y la objetiva o sustancialidad ética en la abstracta *universalidad* del Derecho. De esa escisión ambas formas resultan descompuestas y el resultado convierte a los individuos en *personas*¹⁴² privadas, sólo abstractamente ligadas por lazos formales, y obligadas a vivir unidas por la fuerza de un *Imperator*. Ambos, el *interior* y el *exterior* se hallan igualmente vacíos, son igualmente abstractos, y se unen entre sí por la violencia natural, por la fuerza: no hay mediación posible. Con la

¹⁴¹ Como señala Maciel Ramos, M., “No mundo grego (...) trata-se, pois, do Momento do Espírito Imediato, no qual a liberdade é a unidade imediata da liberdade objetiva e da liberdade subjetiva. Imediata porque, neste momento, esta distinção ainda não havia se instaurado no Espírito (no mundo da cultura), e sem essa cisão não seria possível a negação mútua dos vários aspectos da liberdade. Desse modo, ainda não se tem a mediação (a negação), sem a qual o Espírito não pode saber de si mesmo, pois, antes, precisará cindir-se para poder reunir-se novamente no conceito”. (Maciel Ramos, M., “A Libertade no Pensamiento de Hegel” en Salgado, J. C., y Borges Horta, J.L. (Coords.), *Hegel, Liberdade e Estado*, Belo Horizonte, Fórum 2010, p. 144).

¹⁴² En un primer acercamiento al concepto hegeliano de “persona” puede decirse que, en contraste con Kant, Hegel limita el significado del término al sentido meramente jurídico, como designación del que ostenta derechos en el ámbito del Derecho privado; por ello, y en tanto que se le considera como persona, el hombre se halla aún en el nivel más bajo del “espíritu objetivo” (el derecho abstracto). Pero además, Hegel establece una diferencia entre *persona* y *sujeto*. Según el autor, “La persona se diferencia esencialmente del sujeto; el sujeto es sólo la posibilidad de la personalidad, ya que todo viviente es un sujeto. La persona es por lo tanto el sujeto para el cual es esta subjetividad; en ella soy absolutamente para mí: es la individualidad de la libertad en el puro ser por sí.” (FD, §35 *Agregado*). Hay entonces que aclarar que Hegel habla de “persona” en dos sentidos: abstracto y concreto. Como señala C. Díaz (*El sueño hegeliano del estado ético*. Ed. San Esteban. Salamanca, 1987, pp. 113-116) “*sensu abstracto* hablar de la persona es declamar, cantar las excelencias de lo que sólo concretizándose adquiere autenticidad”. En palabras de Hegel, “como persona soy absolutamente universal, pero sólo abstractamente, haciendo abstracción de mis necesidades y del mundo exterior y refiriéndome puramente a mí mismo. Esta personalidad aún no tiene ninguna otra determinación, y esta carencia constituye su abstracción.” (Hegel, *Lecciones sobre Filosofía del Derecho, según los manuscritos de G. Homeyer y P. Wannenmann*, §18). Se trata, por tanto, de la persona como ser puro, abstracto, sin especificaciones. Así se comprende, también, la afirmación hegeliana que indica que “dado que en la persona lo particular no existe aún como libertad, todo lo que pertenece a la particularidad es aquí *indiferente*. Si alguien no tiene más intereses que su derecho formal, éstos se convertirán seguramente en una mera terquedad, tal como sucede a menudo con las personas más limitadas. En efecto, el hombre menos cultivado es el que con mayor frecuencia se mantiene rígido en sus derechos, mientras que el más elevado ve que la cosa tiene además otros aspectos. El derecho abstracto es por lo tanto sólo una mera posibilidad y por ello algo formal frente a la totalidad de la situación.” (FD, §37 *Agregado*). Por ello mismo, Hegel había considerado que “la voluntad existente por sí o abstracta es la persona. Lo más elevado del hombre es ser persona, a pesar de lo cual la mera abstracción de la persona es algo despreciable (...) La persona es, por lo tanto, al mismo tiempo lo elevado y lo más bajo; en ella radica la unidad de lo infinito y lo sencillamente finito, del límite determinado y lo absolutamente ilimitado. La grandeza de la persona consiste en poder resistir esta contradicción que no tiene ni podría soportar en sí nada natural” (FD, §35 *Agregado*). En resumen, a nivel abstracto se trata meramente de un deseo, de una potencialidad. Frente a ello, *sensu concreto* los hombres deben realizar lo que en abstracto se indica así: “la personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento -él también abstracto- del derecho abstracto y por ello *formal*. El precepto del derecho es, por lo tanto: *sé una persona y respeta a los demás como personas*.” (FD, §36). De este modo, en la medida en que cada cual es reconocido como libre, es persona, y es el derecho el ámbito donde se establece la relación constitutiva de los seres humanos en tanto que personas, que deberá elevarse, alcanzar su realidad efectiva en el Estado.

aparición del cristianismo comienza el cuarto reino, el de los *pueblos germánicos*,¹⁴³ donde, gracias a la religión, surge por primera vez “la conciencia de que el hombre es libre en tanto que hombre, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza”,¹⁴⁴ o dicho de otro modo, “nosotros sabemos que *todos* los hombres son en sí libres”.¹⁴⁵ Ahora bien, en éste, “nuestro tiempo”, se sabe de la libertad sólo como “principio”, es decir, la libertad es aún *en sí*,¹⁴⁶ se encuentra todavía indeterminada y carece de realización efectiva. El propio Hegel nos recuerda que:

“los fines, los principios, etc., están en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros, pero aún no en la realidad; o lo que sólo es en *sí* es una posibilidad, una potencia, pero no ha pasado aún de su interior a la existencia. Tiene que añadirse un segundo momento para su realidad, y éste es la actuación, la realización, y su principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el *mundo*. Sólo mediante esa actividad se realizan aquellos conceptos, aquellas determinaciones que son en *sí*”.¹⁴⁷

Un encuentro entre libertad y revolución

Tras las últimas palabras de Hegel ya no cabe duda de que la *idea* de libertad ha de concretarse como una situación real libre por medio de la actividad humana, concreción que se alcanzará, como veremos, en el *Estado*, por medio de ese “principio” que es la “voluntad”. Pero antes de adentrarnos en el desarrollo de la efectividad de la libertad en la sustancialidad ética del Estado, detengámonos para analizar esa libertad propia del tiempo “presente” de Hegel, libertad que, por otro lado, es la que el autor asocia a la Revolución Francesa. Precisamente, en sus *Lecciones*, encontramos que, en el desarrollo teórico del mundo germánico, el período de la Edad Moderna se cierra con “la revolución francesa y sus consecuencias”. Sin embargo, ya en las *Introducciones* a aquellas *Lecciones* Hegel nos da un dato importante sobre “el eterno malentendido” que no debemos pasar por alto, esto es: “saber de la libertad sólo en sentido formal y subjetivo, abstrayendo de aquellos objetos y fines absolutamente esenciales para

¹⁴³ Como señala Duque: “Hegel entiende por «pueblos germánicos» las bases de lo que, a través de la Edad Media, se iría configurando como conjunto de estados libres europeos, cuyo «corazón» estaría constituido por Inglaterra, Francia y Alemania”. (Cfr. Duque, F., *Historia de la Filosofía...*, p. 860).

¹⁴⁴ Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p. 65

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 67

¹⁴⁶ La expresión “*en sí*” denota que, dentro del proceso dialéctico, se está haciendo referencia al primer momento, a la interioridad, a la inmediatez, es decir, al momento de la unidad indiferenciada en el que hay un primado de lo universal sobre lo particular. Al unirse *en sí* y *por sí*, por medio de la conjunción copulativa, se muestra que se da una “*vuelta hacia sí*” alcanzando, entonces, el estadio de la *Aufhebung* o superación, es decir, la reconciliación de la universalidad y la particularidad escindidas, de la unidad originaria y su posterior diferenciación.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 73

ella”.¹⁴⁸ Lo que, en este pasaje, está denunciando Hegel, es la actitud de aquellos teóricos como Hobbes, Rousseau, Kant o Fichte que, al hablar de “libertad”, no la observan en su efectividad, y por ello afirman que la “libertad natural” se halla indefectiblemente limitada en el Estado. Dicha libertad natural sería, para Hegel, la libertad aún sólo *en sí*, la libertad inmediata y abstracta, libertad (o momento de libertad) necesaria, por otro lado, pero aún no libertad en su *verdad*.¹⁴⁹ El problema llega, por tanto, cuando se confunden ambos niveles de libertad, y se olvida que la libertad efectiva, la libertad “completa”, “tiene que ser lograda, ganada en primer lugar y esto a través de una mediación infinita que representa el cultivo del saber y el querer”.¹⁵⁰ Ya nos había avisado Hegel de la necesidad de actividad humana para la realización efectiva del ideal revolucionario de la libertad, pero ahora muestra con mayor claridad aún que son tan necesarios los productos del entendimiento y de la pasión humanos, como, a la vez, su propia limitación: “esa limitación es antes bien simplemente la condición de la que surge la liberación, y la sociedad y el Estado son esas situaciones en las que la libertad se realiza”.¹⁵¹ Y el contenido que resulta de esa limitación, por decirlo brevemente, es lo que aparece reflejado en la *Constitución*. En

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 99

¹⁴⁹ Hegel utiliza el término verdad (*Wahrheit*) en un sentido diferente al tradicional. Primariamente, lo aplica a los conceptos y a las cosas y sostiene que sólo Dios o el Absoluto es estrictamente verdadero. Así, dice en el parágrafo §213 de la *Enciclopedia* que “la idea es la *verdad*, ya que la verdad es esto (precisamente), que la objetividad se corresponda con el concepto, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones *correctas* que yo, éste, tengo (...) Sin embargo, *todo* lo efectivamente real en tanto es verdadero, es también idea, y tiene su verdad únicamente por la idea y en virtud de ella. El ser singular es un cierto aspecto de la idea y para ser esto necesita todavía, por tanto, de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularmente subsistentes de por sí; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia (mutua) está realizado el concepto. Lo singular no se corresponde de suyo con su concepto; esta limitación de su existencia constituye su finitud y su ocaso” (*Enciclopedia*, §213). La verdad es, en este sentido, la conformación de un objeto con su concepto, pero, teniendo siempre en cuenta que no hay entidad finita que concuerde completamente con su concepto, ya que éstas se hallan enredadas en relaciones con otras cosas que, si bien le confieren características, no están determinadas por su concepto. Por lo tanto, lo único estrictamente *verdadero* es el todo, que no se halla en tal clase de enredos, y por tanto, está plenamente de acuerdo con su concepto. En la *Lógica*, el todo está representado por la idea absoluta, en la que el concepto está totalmente acorde con la realidad. En resumen, sólo lo Absoluto, la idea, etc., es estrictamente verdadero. Pero Hegel, a menudo se refiere a un concepto, a una forma de conciencia, a un nivel de la naturaleza o a una etapa histórica como “la verdad” respecto a uno o más de sus antecesores en el proceso conceptual o histórico (dialéctico), aunque no se trate aún de la etapa final, es decir, no se trate de la “verdad absoluta”. Esto sucede porque: (a) si algo es la verdad con respecto a su predecesor, a continuación, a pesar de que contenga las contradicciones propias que posteriormente van a surgir, se resuelve, y está libre de las contradicciones anteriores que mermaban la verdad que dicho predecesor contenía, (b) dicha verdad alcanzada es, o representa, el concepto que su predecesor se esforzó por realizar, pero que no pudo llevar a cabo de una manera adecuada sin necesidad de cambiar algo más, (c) la verdad del predecesor no sólo tiene que ser sustituida, sino que es subsumida en la nueva verdad. Por último, es interesante señalar, también, que la verdad no se contrapone al error y la falsedad sino que el propio error se convierte en verdad en tanto que el mismo es superado.

¹⁵⁰ Hegel, G. W. F., *Introducciones...*, p. 99

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 99

efecto, según Hegel, resulta ingenuo pensar que la constitución (*Verfassung*) de un pueblo sea cuestión de elección o decisión puramente *reflexiva*. Contrariamente, la constitución de un pueblo ha de comprender la totalidad espiritual que constituye su *esencia*, es decir, su espíritu en tanto que pueblo determinado: su religión, su arte, su filosofía, “o por lo menos, sus representaciones y pensamientos, su cultura en general”.¹⁵² En definitiva: “no sólo es la constitución un elemento conectado muy íntimamente con aquellos otros poderes espirituales y dependiente de ellos, sino que la determinación de la individualidad por completo espiritual, con inclusión de todas sus potencias, es sólo un momento en la historia del todo y se encuentra predeterminado por su curso, lo que constituye la suprema sanción de la constitución, así como su suprema necesidad”.¹⁵³

El hecho de que “en nuestra época” se pretenda “inventar y realizar constituciones estatales independientemente de la religión”,¹⁵⁴ es una muestra de las carencias que Hegel denunciará en su análisis de la Revolución Francesa en particular, y de la Edad Moderna en general. Así pues, Hegel comienza su estudio mostrando cómo la Reforma (luterana) supuso la “reconciliación entre el Estado y la Iglesia”,¹⁵⁵ que abre la senda del desarrollo de la conciencia de la libertad, o dicho de otro modo, “la evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la reconciliación entre el hombre y Dios, tiene conciencia de su libertad”.¹⁵⁶ Ahora bien, la Reforma, y las consecuencias que de ésta devienen, sólo alcanzan a los pueblos *germánicos puros*, frente a aquellos otros, los *románicos* que, apegados aún a la Iglesia católica, mantienen la división que aquella implicaba y que, precisamente, fue superada por la Reforma. La separación católica entre dos mundos que se refleja en la escisión entre un interés religioso o supra-temporal, y otro temporal, hace que “las naciones románicas estén todavía en lo más íntimo fuera de sí. La intimidad no existe en ellas como un todo; el espíritu no es dueño de sí en estas conciencias”.¹⁵⁷ Por ello, el desarrollo de la idea de libertad se ve impedido en aquellas naciones a las que, por cierto, pertenece Francia, mientras que “la nueva Iglesia está representada por Prusia,

¹⁵² *Ibíd.*, p. 107

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 109

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 95

¹⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones...*, p. 666

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 665

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 664

adonde se ha dirigido y dirigirá la mirada de la libertad”.¹⁵⁸ Ahora bien, antes de llegar a “la situación en la actualidad”, veamos con más detalle hasta qué punto esta distancia entre *germanidad* y *romanidad* influyó en el devenir violento y abstracto de la Revolución.

En Europa, “el período que sigue a la época de la Reforma (luterana) es el de la cultura formal del entendimiento”,¹⁵⁹ y mientras que la Iglesia “luterana se desarrolló más ampliamente y este desarrollo es la historia del espíritu”, por otro lado (en Francia), “también se cultiva una fe exterior en los milagros, etc., con lo que surge la fe sin espíritu”¹⁶⁰ característica del catolicismo. Se produjo una separación entre la Iglesia y las ciencias y éstas, junto a la reflexión y el experimento que llevan asociados, pasaron a ser el objeto principal de la *cultura*, “cultura (que) salió de Francia; mas era exclusivamente formal. Verdadero contenido, pensamiento racional aún no existía aquí”.¹⁶¹ Precisamente dicha *cultura* estaba basada meramente en el pensamiento que eleva a universalidad (ley) todo objeto deviniendo, así, libertad absoluta.¹⁶² La *Ilustración*, “fase en la que el hombre encuentra el verdadero contenido de sí mismo”,¹⁶³ llevó aquella universalidad hasta su paroxismo haciendo que la razón fuera entronada como soberana absoluta más allá de cualquier otra autoridad. Por tanto, mientras que en Alemania Ilustración y religión, gracias a la Reforma, no se enfrentaron sino que, más bien, se aliaron, en Francia sucedió todo lo contrario: la lógica de mera aplicación propia del entendimiento fue introducida en el Estado, convirtiéndose, así, al Estado en un ente pensante que, preso en el nivel del entendimiento, mantuvo una relación distinta (y distante) con la realidad. En suma:

“El principio de los principios universales se consolidó en el pueblo francés y produjo en él la revolución. Si, pues, la Ilustración, no ha llegado hasta el contenido objetivo de la razón, el pensamiento ha sido colocado por ella en el puesto del soberano. Convertido este pensamiento en universal, llámase a la filosofía sano entendimiento humano. Con este principio absoluto formal de la libertad llegamos al último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días”.¹⁶⁴

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 678-679

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 680 (el paréntesis es mío)

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 681

¹⁶² “Esto es sencillamente la libertad absoluta, la cual deja libre al objeto, porque el pensamiento está cierto de su objeto” (*Ibíd.*, p. 683)

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 684

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 687

Y por esa primacía del “pensamiento”, con la *libertad de la voluntad* como determinación suprema,¹⁶⁵ llegó la Revolución Francesa. Incluso la primacía de la razón teórica llegó hasta Alemania con la filosofía kantiana, pero, al contrario de lo sucedido en Francia, el impulso de la voluntad por convertirse en libertad pura no supuso una realización violenta en esta nación germánica. He aquí la fundamental razón de esta diferencia: “en Alemania, al principio formal de la filosofía se oponen el mundo y la realidad concreta, con necesidades del espíritu interiormente satisfechas y con una conciencia tranquila. Los alemanes sólo podían conducirse pacíficamente en este punto, porque estaban reconciliados con la realidad (...) Solamente los protestantes podían haber llegado a la paz con la realidad jurídica y ética”.¹⁶⁶ Así pues, el hecho de que el estallido revolucionario, ese “banco de matarife”,¹⁶⁷ con sus terroríficas consecuencias sucediera en Francia no es casual: esta *nación románica*, presa aún en los desgarros del catolicismo, mantenía la unidad estatal de manera abstracta, sin mediación entre la universalidad del gobierno y la individualidad de sus ciudadanos, unidos entre sí, entonces, como si fuesen un mero agregado atómico de individuos y no una verdadera comunidad. El pensamiento abstracto característico de Francia (y de todas las naciones *románicas* aún existentes como España o Italia en las cuales, no se olvide, proseguirá en la década de los veinte el fenómeno revolucionario¹⁶⁸) se convirtió, pues, en violencia y destrucción de la realidad existente (revolución) en pos de sus ideales de libertad (absoluta). Así las cosas, mientras que en los *pueblos germánicos* la Reforma había llevado al cambio pacífico (en tanto que estaba “reconciliada” con el gobierno, y por ende, las transformaciones necesarias habían sido realizadas por éste), en las *románicas* dicha “reforma” fue violenta, esto es, revolución o levantamiento del pueblo llano (*Pöbel*) que quiso reconstruir el Estado siguiendo su pura y libre voluntad.

¹⁶⁵ “La voluntad absoluta es eso, querer ser libre. La voluntad que solo existe por la voluntad, es la voluntad pura y libre (...) la voluntad que se quiere, la voluntad libre, ha sido reconocida como lo íntimo y último, como el fundamento sustancial de todo derecho (...) La voluntad quiere producir un ser; mas, en su pureza, la voluntad es tan universal como el pensamiento. Este principio fue establecido en Francia por Rousseau. El hombre es voluntad; y sólo es libre en tanto quiere lo que su voluntad es”. (Ibíd., pp. 688-689)

¹⁶⁶ Ibíd., p. 690

¹⁶⁷ Hegel, G. W.F., *Introducciones...*, p. 71

¹⁶⁸ “Ha habido, pues, revoluciones en Francia, en Italia (Nápoles y Piamonte), y por último, también en España. La revolución surge, por consiguiente, en los países románicos (...) Los principios de estas revoluciones son principios de la razón, pero establecidos solamente en su abstracción y que por tanto resultaban fantásticos y polémicos frente a todo lo existente”. (Hegel, G. W. F., *Lecciones...*, p. 691)

La realización de la libertad como sustancia ética.

Una vez visto que uno de los principales motivos del *terrorífico* fracaso del evento francés radica en la supremacía de una *voluntad abstracta* que quiere, a partir de ella, erigir un nuevo Estado, podemos retomar aquel “segundo momento” que dejamos en suspenso más arriba y que supone la actuación y realización de la voluntad en la consecución del desarrollo efectivo de la idea de libertad (la verdad del espíritu), o dicho con Hegel, “la actividad de los hombres en el *mundo*”. Pasaremos, por tanto, en las líneas que continúan, a analizar la alternativa que el propio Hegel, como consecuencia de los análisis históricos sobre la Revolución recién expuestos, propone en sus *Principios de Filosofía del Derecho*, teniendo que para Hegel, el Estado es, como veremos, la realización efectiva de la libertad. Ya en las *Introducciones* a sus *Lecciones*, Hegel apunta a la relación existente entre la realización efectiva de la libertad y la constitución de un Estado: tanto el medio para la realización de aquel fin racional, como el material en el que se cumple el fin último racional, apuntan, ambos, a los individuos. En primer lugar, éstos, en su necesidad, en sus intereses particulares y en su pasión (o lado subjetivo de la voluntad) son, en efecto, los medios o instrumentos del espíritu para la realización de su fin ya que “lo universal está en los fines particulares y se realiza mediante ellos”.¹⁶⁹ Por el hecho de que, cuando un hombre realiza una acción, de ella surja más que lo que la voluntad se había propuesto como objetivo inmediato (surge “la unión de lo universal y lo particular”¹⁷⁰), por ello, digo, los hombres aparecen como medios –externos– para la realización efectiva de la idea de la libertad. Por otro lado, también los individuos son fines en sí en cuanto toman parte de aquel fin racional, es decir, toman parte de la “materia” en la que se realizará la libertad: el Estado. Esta “materialización” o “vitalidad del Estado en los individuos ha sido llamada la *eticidad*”.¹⁷¹ Así pues, ya sea como medios, ya como fines, la actuación del principio de la voluntad es la base a partir de la cual ir escalando, dialécticamente, hasta alcanzar la efectividad de la libre sustancialidad.

Nada más comenzar sus análisis, Hegel indica que “el terreno del derecho es lo *espiritual*; su lugar más preciso y punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el

¹⁶⁹ Hegel, G. W.F., *Introducciones...*, p.81

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 83

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 95

reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza”.¹⁷² Por tanto, la voluntad es *esencialmente* libre, pero tiene tres fases principales, cada una con una fase diferente de libertad. En primer lugar, “la voluntad contiene el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier otra instancia; la infinitud ilimitada de la absoluta abstracción o universalidad, el pensamiento puro de sí mismo”.¹⁷³ Así, el primer momento de la voluntad es universal en cuanto es la capacidad de abstracción de todos los deseos, impulsos, etc., de los individuos. Este tipo de libertad, como se ve, es meramente negativa, pero es necesaria para un tipo más elevado de libertad.¹⁷⁴ La segunda fase de la voluntad es aquella en la que “el yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto. Este contenido puede tanto ser dado por la naturaleza como producido a partir del concepto del espíritu. Por medio de ese ponerse a sí mismo como un *determinado*, entra el yo en la existencia; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo”.¹⁷⁵ Se trata, precisamente, del momento particular de la voluntad que se refleja en sus deseos e impulsos para ver por cuál de ellos optará y así determinar por sí misma un curso de acción. Puesto que el ser humano puede hacer abstracción de todos sus deseos, no está obligado, como el animal, a actuar en función de ellos, por muy fuertes que sean, y es libre de escoger entre ellos. Esta es la libertad “inmediata” o “natural” de la voluntad y es lo que normalmente Hegel llama “libertad de la voluntad”. Ahora bien, esta libertad no es completa aún ya que (a) la voluntad depende de su contenido en una amplia gama de opciones que simplemente le son dadas al yo para que elija libremente, pero no puede elegir qué deseos tener o no tener ya que éstos son dados, y (b) ninguna de las opciones es un *objeto* (*Gegenstand*) apropiado de la voluntad, ya que, mientras que la voluntad es universal, cada uno de sus objetos

¹⁷² Hegel, G. W. F., *FD* §4, op. cit., p. 77

¹⁷³ *Ibíd.*, §5, p. 81

¹⁷⁴ Precisamente, ésta es la libertad característica de la Revolución, la libertad absoluta: “A ella corresponde por ejemplo el período del terror en la Revolución Francesa, en el que se debía eliminar toda diferencia basada en el talento o la autoridad. Esa época se estremecía y temblaba ante toda particularidad, no podía soportarla, porque el fanatismo quiere algo abstracto y no estructurado. Cuando surgen diferencias, le opone su indeterminación y las elimina. Por eso el pueblo destruyó en la Revolución las instituciones que él mismo había instaurado, porque para la autoconciencia abstracta toda institución es contraria a la igualdad”. (*Ibíd.*, *Agregado*, §5, p. 82)

¹⁷⁵ *Ibíd.*, §6, p.83

potenciales no es más que particular: si se contenta con uno de ellos, la voluntad no cumplirá su concepto. Por último, también “la voluntad es la unidad de estos dos momentos, la *particularidad* reflejada en sí misma y por ello reconducida a la *universalidad*: la *individualidad*. Ella es la *autodeterminación* del yo de ponerse como *determinado*, *limitado*, y al mismo tiempo permanecer consigo, o sea, en su *identidad consigo* y universalidad, y, en la determinación, unirse sólo consigo mismo”.¹⁷⁶ Así, la voluntad individual supera los momentos anteriores, combinándolos y restaurando la universalidad de la particularidad. Ahora bien, esta particularización, que muestra las formas de la *voluntad*, tiene un contenido aún sólo en sí. “De este modo la voluntad es sólo *libre en sí* o *para nosotros*, lo que equivale a decir que es la voluntad *en su concepto*”.¹⁷⁷ Hará falta, por ende, que la idea de voluntad se desarrolle en y por sí¹⁷⁸ para que pueda darse como “voluntad sustancial revelada, clara para sí misma”, esto es, el Estado como realidad efectiva de la *eticidad*.¹⁷⁹

Por tanto, la voluntad, que es libertad,¹⁸⁰ sólo encontrará su plena realización en el ámbito de la comunidad, en el mundo objetivo creado por el hombre, en sus instituciones y organismos, debiendo, así, desarrollarse hasta abandonar el ámbito del *Derecho Abstracto*,¹⁸¹ para alcanzar la *Eticidad* o “vitalidad del Estado en los

¹⁷⁶ *Ibíd.*, §7, p.85

¹⁷⁷ *Ibíd.*, §10, p. 89

¹⁷⁸ Hegel nos ofrece una estructuración de dicho desarrollo al final de la Introducción de sus *Principios de Filosofía del Derecho* en Cfr. §33, op. cit., pp. 111-114

¹⁷⁹ “El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial *revelada*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las *costumbres* tiene su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su *libertad sustancial* en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad”. *Ibíd.*, § 257, p. 370

¹⁸⁰ “La libertad de la voluntad se puede explicar del modo más adecuado con una referencia a la naturaleza física. En efecto, la libertad es una determinación fundamental de la voluntad del mismo modo que el peso lo es de los cuerpos. Cuando se dice que la materia tiene peso, se podría creer que este predicado es contingente, pero no es así, porque nada carece de peso en la materia; ella es, por el contrario, el peso mismo. El peso constituye el cuerpo y es el cuerpo. Lo mismo ocurre con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, y a su vez la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto”. (*Ibíd.*, *Agregado* §4, p.78)

¹⁸¹ Normalmente (por ejemplo en Kant y Fichte), derecho (*Recht*) es utilizado para hacer referencia a las normas legales y las instituciones, en contraste con moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*). Fries desarrolló la idea de que *Recht* sólo se refiere a la conducta externa, mientras que la moral tiene que ver con la propia disposición (*Gesinnung*). Hegel utiliza a menudo *Recht* en este sentido estricto, como por ejemplo en la tercera parte de su *Enciclopedia*. Pero en la *Filosofía del derecho*, *Recht* es utilizado en un sentido más amplio que abarca tanto la *moralidad* como la *eticidad*. Además, este uso incluye también al derecho en sentido estricto, diferenciado del primero en cuanto se trata del “derecho abstracto”. La razón principal de este cambio responde a la oposición hegeliana a la equivalencia que hacían Kant y Fichte entre moralidad y eticidad, contrastando a ambas con el derecho. Para Hegel la eticidad cubre gran parte de lo que aquellos habían asignado al derecho (ahora derecho abstracto), como por ejemplo las leyes y la administración de justicia. La moralidad es el paso intermedio entre el derecho abstracto y la eticidad, o

individuos”. Como es *lógico*, entre ambas dimensiones existe una mediación: la *Moralidad*, momento en el que la voluntad reflexiona sobre sí *superando* la inmediatez del derecho abstracto anterior. En este “punto de vista moral” es, por tanto, donde la voluntad “toma conciencia” de su libertad en tanto subjetiva y, gracias a la dialéctica propia del desarrollo de la moralidad, comprenderá la unilateralidad y contradicciones inherentes a sí. O dicho de otro modo, en la moralidad se muestra la contradicción existente entre el interés propio de cada individuo y el bien general a realizar y que compete al todo de individuos, entrando en conflicto, en resumidas cuentas, el “ser” y el “deber ser”. Así, mientras que la moralidad es el lugar de afirmación de la voluntad en tanto que libre y autónoma (en sentido kantiano), es también la propia crítica a su formalismo e insuficiencia. Sólo en la *eticidad* –en cuanto paso de la voluntad subjetiva a la comunidad– podrá concretarse aquello que permanecía como formal en la *Moralidad*, y dicha concreción se llevará a cabo a través de la *familia*,¹⁸² la *sociedad*¹⁸³

dicho de otro modo, el derecho abstracto, que supone la libertad en un objeto externo, representa el lado objetivo del derecho, y la moralidad el lado subjetivo, mientras que la eticidad combina ambos, fundiéndose en la *Filosofía del derecho*. Hay que tener en cuenta que la moral también confiere derechos al individuo, por ejemplo, no ser responsable ni moral ni legalmente de actos inconscientemente realizados. Por ello, la *Filosofía del derecho* tiene como finalidad limitar las pretensiones de la moralidad e integrarlas en el sistema de derecho. Finalmente, la diferencia entre el ámbito del derecho abstracto y la eticidad como último estadio de la *Filosofía del derecho* radica en que en el primero, la posesión de derechos no implica más que el deber de respetar a los otros mientras que en la vida ética se tienen los derechos sólo en la medida en que también se tienen deberes (y viceversa).

¹⁸² El término familia (*Familie*) fue tomado en el siglo XVI del latín *familia*, el cual viene de *famulus* (“sirviente”), y por lo tanto, originalmente significaba “servicio doméstico”. Sin embargo, llegó a referirse a todo lo doméstico, a los libres y a los esclavos, bajo la tutela del *pater familias*. En la época de Hegel, como ahora, *Familie* significaba (1) una “comunidad de padres e hijos”, pero también (2) en general un “grupo de parentesco” con relaciones de consanguineidad. Sin embargo, el sentido relevante, para Hegel, es (1). Recuérdese, por otro lado, la definición hegeliana de familia dada en la *Enciclopedia* §517 como “la sustancia ética en cuanto espíritu inmediato o *natural*”. Cabe, en este punto, citar también al propio autor cuando comienza su análisis de la familia en FD, §158: “En cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, la familia se determina por su unidad *sentida*, el *amor*.” La familia es, por tanto, en el marco de la eticidad, el primer momento o el *en sí* abstracto, indeterminado, o dicho de otro modo, es el “espíritu ético inmediato” (FD, §157) que a su vez, se realiza por medio de tres momentos: “a) en la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio*; b) en la existencia exterior, la *propiedad* y los *bienes* de la familia y su cuidado; c) en la *educación* de los hijos y la disolución de la familia.” (FD §160)

¹⁸³ Sociedad (*Gesellschaft*) proviene de *Geselle* (camarada, compañero), originalmente alguien que compartía su espacio de vida u hogar. En los parágrafos que van desde el §181 y el §256, Hegel reconoce la *bürgerliche Gesellschaft* (sociedad civil) como un área distinta a la de la vida ética, en contraste, y como mediadora entre, la familia y el Estado. En concreto indica Hegel que “la sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado”. (FD, §182 *Agregado*). La sociedad civil, así, incluye la vida económica de la comunidad, junto con las disposiciones legales, policiales y sociales que garanticen su buen funcionamiento. Es interesante subrayar, además, que Hegel es el primer autor que distingue claramente entre sociedad civil y estado. La expresión *bürgerliche Gesellschaft* se había vuelto popular en Alemania gracias a la obra de Ferguson *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, de 1767. Además de ello, la separación realizada por Hegel entre sociedad civil, familia y estado responde a dos fuentes: por un lado, gracias a sus estudios de economía de, por ejemplo, Adam Smith, Steuart y Ferguson, durante sus años en Jena, y por otro lado, su creciente convicción de que el Estado tiene un propósito más alto que la regulación de las relaciones de los ciudadanos. La sociedad civil hace al individuo un *bürger*, mientras que el Estado lo convierte en

civil,¹⁸⁴ y, al fin, el Estado¹⁸⁵ o “realidad efectiva de la idea ética”. La eticidad o idea ética es, de esta suerte, la finalidad o totalidad de la *Filosofía del Derecho* en cuanto

citoyen. La sociedad civil, además, como totalidad en sí misma, contiene a su vez los tres momentos siguientes: “(A) La mediación de las *necesidades* y la satisfacción del *individuo* por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de necesidades de *todos los demás*: el sistema de las *necesidades*. (B) La realidad efectiva de lo universal de la *libertad* contenido en ese sistema, la protección de la propiedad por la *administración de justicia*. (C) La prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo *común* por medio del poder de *policía* y la *corporación*”. (FD, §188).

¹⁸⁴ La expresión alemana utilizada en el texto original es *bürgerliche Gesellschaft*, donde, el adjetivo *bürgerlich*, proviene del término *Bürger*. Un *Bürger* era originalmente un defensor de un castillo (*Burg*), por lo tanto, desde el siglo XII, el habitante de una ciudad. También significa un “ciudadano”, pero mantiene su asociación con la burguesía francesa, y sugiere un contraste con la nobleza y el clero. *Bourgeois* (“*burgués*”) proviene del término *bourg* (“*burgo*”), esto es, una “ciudad comercial” o simplemente “ciudad”. Es distinto de *citoyen* (del latín *civis*), que Hegel utiliza cuando quiere especificar el sentido de un “ciudadano” de un Estado. El adjetivo *bürgerlich*, por lo tanto, significa “cívico” o “civil” (como en “la ley civil” y “el deber cívico”) y también “la clase media, burguesa”. En *bürgerliche Gesellschaft*, ambos sentidos están en juego, pero, si seguimos la propuesta de Inwood, hay, ciertamente, un énfasis en el segundo. (Cfr. Inwood, M. “civil society” en *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishers. Oxford, 1992 p. 53). Sin embargo, a pesar de la postura de Inwood, si se atiende a la traducción de Valls de la *Enciclopedia* (*Enciclopedia*, nota a §523, p.542), *bürgerliche Gesellschaft* no debe ser traducida como “sociedad burguesa” (como se sugeriría anteriormente) y la razón que arguye es que, con ello, se introduciría un significado posthegeliano. Según Valls, la expresión alemana traduce *societas civilis* del latín.

¹⁸⁵ El vocablo Estado (*Staat*), que proviene del latín *status* (estado, condición), fue acuñado en el siglo XV. Originalmente significaba estatus o condición, pero en el siglo XVII, se desarrolló el sentido ahora dominante de “estado político” debido a la influencia del francés *état*. Al hablar de “estado” normalmente se ven involucradas tres dimensiones: (1) un pueblo (*Volk*) que es más o menos cultural y lingüísticamente homogéneo; (2) un territorio ocupado por dicho pueblo que está más o menos unificado geográficamente; (3) una organización política, cuya autoridad central ejerce su poder a lo largo del territorio. Hegel utiliza el término *Staat* en dos sentidos, a saber, por un lado considera al estado en contraste con otros estados, lo cual implica las tres características o dimensiones antes mencionadas, y, por otro lado, considera al estado en contraposición con la familia y la sociedad civil. Estos dos sentidos están relacionados en tanto que el estado en el primer sentido solo puede serlo si lo es a la vez en el segundo sentido. Así, algunas de las características principales del estado dependen de su contraposición con: (1) El derecho abstracto: el estado protege los derechos de las personas, pero esto no significa, como supuso Locke, que tal sea su único o principal propósito. (2) La moralidad: el estado y sus acciones no deben evaluarse por estándares de moralidad individual. (3) La familia: el estado, en contraste con la sociedad civil, tiene una unidad comparable a la de la familia. Pero ésta no está basada, como en el caso de aquella, en el amor y el sentimiento. Como señala Hegel, “En el Estado no existe ya esta forma (el amor), pues en él se es consciente de la unidad en la ley: su contenido debe ser racional y yo debo saberlo”. (FD, §158, *Agregado*. El paréntesis es mío). Por lo tanto, el Estado, en contraste con la sociedad civil y con la familia, se asocia con la autoconciencia. Se lleva a cabo no por la fuerza sino por nuestro “sentido del orden”, es decir, por el patriotismo genuino (FD, §268). (4) La sociedad civil: el Estado no descansa, como las relaciones comerciales de la sociedad civil, en un contrato. No fue creado por un contrato de origen, y tampoco es, como suponía Fichte, una institución voluntaria a la que uno puede renunciar si lo desea. El Estado tampoco es un instrumento para satisfacer las necesidades primarias o los deseos, sino que es lo que convierte a los individuos en seres humanos completos: “la determinación racional del hombre es vivir en un Estado, y si no existe aún, la razón le exige que lo funde”. (FD, §75, *Agregado*). Se necesita el Estado, en parte, para llevar a los individuos de nuevo a la unidad que había sido dispersada por los intereses privados en la sociedad civil. Al igual que Tocqueville, Hegel considera que el individualismo egoísta era un peligro constante para la comunidad después del colapso del antiguo régimen en la Revolución Francesa, y sostiene que ni el despotismo ni un retorno al viejo orden podrían enfrentarse a la amenaza: sólo una estructura política racional con la que los individuos pudiesen identificarse serviría como instrumento contra dicho peligro, al permitir, en cierta medida, un juego libre del individualismo de la sociedad civil. Siguiendo las palabras de Hegel, se puede concluir que “el Estado en y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad, y es un fin absoluto de la razón que la libertad sea efectivamente real”. (FD, §258, *Agregado*).

momento culminante que acoge en sí y reconcilia el *derecho abstracto* y la *moralidad*. En este sentido, “la eticidad es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo”.¹⁸⁶ Pero además nos dice Hegel que “la eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad”.¹⁸⁷ Por tanto, la eticidad es libertad en el sentido de libertad real (no formal), en la medida en que como “real” -*wirklich*- la libertad significa realización, potenciación del individuo que de esa manera reconcilia y amplía sus espacios de opción y acción: es el “mundo existente”, el ámbito en el que se individua y realiza el sujeto. Y, teniendo en cuenta que dicha realización de la libertad se desarrolla dialécticamente en los tres momentos que componen la eticidad, detengámonos brevemente en ellos con el fin de hallar la articulación del lema programático que guía esta parte de la investigación, el de “la Revolución Francesa en Hegel”.

En primer lugar, la *familia* es presentada por Hegel como una institución ética arraigada en la naturaleza, en la inmediatez, siendo su vínculo el sentimiento (amor, confianza) y, en cuyo interior, por tanto, no impera el derecho. El concepto inmediato de la familia es el *matrimonio* que no es sólo una relación entre sexos o un contrato civil, como consideraba Kant, pero tampoco, para Hegel, es relación basada exclusivamente en el amor, sentimiento que admite siempre la contingencia y que, por ende, no tiene cabida en el ámbito de la *eticidad*. El *matrimonio*,¹⁸⁸ de este modo, es “el amor jurídico ético, en el cual desaparece lo pasajero, caprichoso y meramente subjetivo del mismo”.¹⁸⁹ No significa esto que el amor, como punto de partida subjetivo, no tenga ninguna cabida, pero siempre y cuando exista un punto de partida objetivo que lo equilibre y éste no es más que “el libre consentimiento de las personas (...) para *constituir una persona* y abandonar en esa unidad su personalidad natural e individual”.¹⁹⁰ Exteriormente, la

¹⁸⁶ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia*, §513, op. cit., p. 538

¹⁸⁷ Hegel, G. W. F., *FD*, §142, op. cit., p. 265

¹⁸⁸ El matrimonio no se presenta, pues, como una alternativa de vida más, igualmente válida a la soltería, sino que es un deber ético en cuanto paso fundamental para el desarrollo pleno de la eticidad (libertad) en la que toda la comunidad está involucrada. El propio Hegel, con su vida, así lo consideraba, o al menos eso es lo que translucen sus palabras en la carta que el 10 de octubre de 1811, casi un mes después de su matrimonio, escribió a su amigo Niethammer: “He alcanzado mi meta terrena, pues con una cátedra y una esposa querida ya se ha alcanzado todo en este mundo; son las cumbres de lo que el individuo ha de buscar, y lo demás ni siquiera son capítulos, sólo párrafos o notas”. (Hegel, G. W. F., *Briefe... I.196*, op. cit., p.385, citado en Díaz, C. *El sueño hegeliano del estado ético*, Ed. San Esteban. Salamanca, 1987, p. 134)

¹⁸⁹ Hegel, G. W. F., *FD*, §161, *Agregado*, op. cit., p.278

¹⁹⁰ *Ibid.*, §162, p.279

familia tiene su realidad en la *propiedad*, realidad que se presenta como necesaria en cuanto posesión permanente y segura de un *patrimonio*. Se pasa, así, al segundo momento de la familia, aunque los modos de éste, del patrimonio, “surgirán en la esfera de la sociedad civil”.¹⁹¹ El *patrimonio* es, por tanto, el primer nexo comunicativo de la familia hacia lo exterior consolidado en la sociedad civil, que se afianzará concretizándose en el tercer momento, *la educación de los hijos*. En efecto, sólo a través de los hijos la *familia* alcanza su plena realización, su finalidad última al disolverse la *familia* en “realidades independientes”, o dicho de otro modo, un matrimonio sin hijos no es una relación objetiva pues sólo a través de los hijos se alcanza la totalidad de la unión. La *familia*, por tanto, es la semilla que genera y centrifuga brotes, los cuales, como nuevas semillas, reproducirán a la vez que tejen una red que, a modo de substrato, irá nutriendo la *sociedad civil* y el *Estado*. Finalmente, por lo que respecta a la realización de la libertad, la *familia* es la afirmación incondicional e inmediata de la individualidad subjetiva, gracias a la cual ésta pasa a la *sociedad civil*. Al no reducir la función de la *familia* a la procreación y concibiéndola de manera no contractualista, Hegel resalta su carácter propiamente ético.

La *sociedad civil*, momento reflexivo de la eticidad, es una de las grandes innovaciones que presenta Hegel y que responde plenamente a la comprensión de su propio tiempo en pensamientos, tal como él mismo prescribe. Con la sociedad civil, Hegel integra en la *Filosofía del Derecho* el mundo de la economía, las relaciones laborales y las clases o estamentos, haciendo justicia a la nueva realidad social surgida con la revolución industrial y la revolución política y dando autonomía a la economía y al ciudadano de las esferas familiar y estatal respectivamente. En este *momento*, predominan las particularidades y la universalidad sólo “aparece” en el juego entre ellas, de un modo reflejo y hasta cierto punto, como fundamento pero aún interior. Lo particular, ahora, sólo trabaja para sí mismo y, de este modo, se relaciona con lo universal, pero como si se tratase de otra particularidad, y por lo tanto, como un poder extraño. La sociedad civil, en fin, es el reino del poder en el que la fuerza de lo universal coincide necesariamente con lo particular, pero no de un modo libre, sino imponiendo ciegamente sus condiciones. Precisamente, en esta lucha de particulares característica de la sociedad civil, está la razón de la imposibilidad de ésta para constituir, de por sí, una unidad que supere dicha lucha, y sólo a través de una esfera superior se podrá restaurar

¹⁹¹ *Ibíd.*, §170, *Obs.*, p.289

la unidad que en ella, en la sociedad civil, se da de manera externa e inadecuada. En suma, desmembrada la unidad de la familia, disuelta su eticidad natural, la particularidad y la universalidad, los dos “momentos de la idea ética”, adquieren, en el campo socioeconómico, la “apariencia” de una “existencia propia” e independiente aun cuando, en esencia, sigan constituyendo polos inseparables de una misma totalidad. De ahí que el concepto de “sociedad civil” no se reduzca a aquella escisión, sino que sea igualmente el movimiento de supresión o superación de la misma. En cada uno de sus momentos habrá de conquistar para sí un nuevo peldaño en dirección a la gradual recomposición de la unidad ética perdida.¹⁹² Una recomposición que será parcial en el ámbito civil, pero plena y consumada en la unidad sustancial del Estado en tanto correlato ético de la idea absoluta. En este sentido, sólo resta apuntar que la sociedad civil que retrata Hegel se articula en un *sistema de necesidades* (actividad económica, trabajo y cultura), el momento de la menor libertad o la mayor distancia entre universalidad (que es sólo negativa y abstracta) y particularidad; *administración de la justicia* como aplicación del derecho, la ley, a lo particular y, por tanto, de recuperación del vínculo que protege la libertad y la propiedad de los ciudadanos; y *la policía y la corporación*, momentos¹⁹³ que no siendo aún estatales suponen su raíz esencial. Así, tanto en la *policía* como en la *corporación* –“segunda raíz ética del Estado”–¹⁹⁴ destaca ya la dimensión comunitaria, la unión de particularidad y universalidad, y por tanto, hay una mayor realización de libertad.¹⁹⁵

¹⁹² Respecto al movimiento dialéctico que dentro de la sociedad civil se genera para el desarrollo y superación de la misma existen bastantes divergencias entre los especialistas. Por ejemplo, M. Mazora considera que “la división que presenta la exposición de la sociedad civil se limita a reproducir fases de una progresiva reunificación ética. A pesar de las apariencias no hay allí dialéctica alguna; no hay instancia de contradicción que desgare la unidad inmediata del sistema de las *Bedürfnisse*; sólo una línea recta y ascendente, en todo punto ajena al movimiento de unidad, reflexión y *Aufhebung* propio del círculo conceptual”. (Mazora, M., *La sociedad civil en Hegel*. Ed. Signo, Buenos Aires, 2003, p. 44)

¹⁹³ En relación a este último momento de la sociedad civil, la policía y la corporación, han surgido numerosas críticas en tanto está a su vez subdividido en dos momentos subordinados (policía/corporación). Se trataría, entonces, de una cuatripartición de la sociedad civil que no cumpliría el habitual ritmo dialéctico del sistema hegeliano. En opinión de M. Mazora, y siguiendo a Marini “Hegel se vio obligado a agregar por su cuenta un cuarto momento, que le permitiera consolidar la reconciliación parcial consumada por el poder de la policía, creando así, en el seno mismo del ámbito civil, una base ética sólida para la posterior realización de la unidad concreta en la esfera del estado”. (Mazora, M., op. cit., p. 42)

¹⁹⁴ Hegel, G. W. F., *FD*, §255, op. cit., p. 367

¹⁹⁵ Es decir, la *corporación* recompone el vínculo entre particularidad y universalidad pero a un nivel más alto que prefigura y sustenta al *Estado*, a la totalidad ética ilimitada. Efectivamente, la reconstrucción de dicho vínculo en el Estado será en un grado superior, máximo, y mediado por el pensamiento: allí el individuo será libre, subjetiva y objetivamente a la vez.

El *Estado*, al fin, es la unidad orgánica en la que lo particular, lo individual y lo universal se relacionan entre sí de manera tal que cada uno de los momentos tiene en sí a los demás, y no permite la independización de ninguno de ellos. Las instituciones políticas han de proporcionar lo que las instituciones sociales no eran capaces de hacer: ser el lugar de unión de la libertad individual y de la realización de los fines que requiere por sí mismo el ejercicio de la libertad. Lo que en la *familia* era una identificación inmediata con la finalidad colectiva y en la *sociedad civil* se había transformado en una necesidad exterior que se imponía implacablemente, en el *Estado* se presenta como “unidad de la libertad objetiva (...) y de la libertad subjetiva”, lo que da por resultado “un obrar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados*, es decir, *universales*”.¹⁹⁶ En concreto, Hegel afirma que:

“El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado”.¹⁹⁷

Con estas palabras podemos decir que se condensa la idea hegeliana del *Estado* en relación con la *voluntad* (esto es, con la *libertad*) que se ha querido desarrollar en este punto. La *idea ética*, existente en la *familia* y en la *sociedad civil*, sólo se revela como *realidad efectiva* en el Estado. Como apunta Eric Weil,¹⁹⁸ el hombre privado actúa, pero su acción no apunta a lo universal, que por cierto ella realiza; el miembro de la sociedad trabaja y al trabajar para sí mismo trabaja para todo el mundo. Sin embargo, él ignora que su trabajo es lo universal, y en consecuencia el mundo del trabajo es un mundo *externo* a sus habitantes, un mundo que se constituye sin querer. En el Estado, la razón está presente, pues el ciudadano es “la autoconciencia particular elevada a su universalidad”, y el Estado es la voluntad del hombre en tanto que quiere razonablemente, en tanto que quiere (recuérdese la definición hegeliana) la *voluntad libre*. Y ello sin ninguna hipóstasis mítica o mágica: este Estado tiene su realidad en la autoconciencia de los individuos, en las personas que por esta conciencia misma dejan de ser personas puramente privadas.¹⁹⁹ El *Estado* es real en el sentimiento patriótico de

¹⁹⁶ Ibid., §258, *Obs.*, p. 371

¹⁹⁷ Ibid., §258, p. 370

¹⁹⁸ Weil, E. *Hegel y el Estado*. Ediciones elaleph.com, 1999, p.77

¹⁹⁹ Es importante recordar en este punto que Hegel no pretende exponer ni un “estado ideal” que sirviese de modelo (al modo platónico de la *República*), ni está describiendo un “estado particular”. El estado hegeliano, en tanto culminación del espíritu objetivo, corresponde a la *idea lógica*, es decir, no es ni estado concreto ni ideal sino *idea del estado*. Pero además, y por tratarse del espíritu objetivo, la Idea del

los ciudadanos, lo mismo que el ciudadano es concretamente libre al reconocer en el Estado la libertad concreta, es decir, el campo de la acción racional. Sólo el Estado tiene fines a la vez conscientes y universales. Mejor aún, por su esencia tiene más que fines, tiene un solo fin, el fin por encima del cual ningún otro fin es pensable: la razón y la realización de la razón, la libertad o “lo racional en y por sí”.²⁰⁰ Esta idea del Estado es, por lo demás, característica de la Edad Moderna, y para su conocimiento fue necesario el *desarrollo histórico* anterior, incluyendo también, la propia Revolución, la cual mostró, en definitiva, las contradicciones inherentes a su “estado” anterior. Gracias a tales acontecimientos en la época moderna “se sabe” cómo ha de desarrollarse la libertad, cómo ha de organizarse el Estado, más allá de toda violencia o abstracción. En definitiva, podemos decir que, tras (y gracias a) la Revolución, Hegel sabe que:

“La idea del Estado de la época moderna tiene la peculiaridad de que según ella el Estado no es la realización de la libertad de acuerdo con el arbitrio subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según su universalidad y divinidad. Los Estados imperfectos son aquellos en los cuales la idea del Estado está aún encubierta y sus determinaciones particulares no han alcanzado todavía una independencia libre (...) La esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y el querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado”.²⁰¹

Estado está restringida en su esencia, es decir, se trata de la manifestación de la *idea de la sustancia* como sustancialidad existente o realidad efectiva pero limitada pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse

²⁰⁰ Un último apunte: “el Estado individual en cuanto organismo que se refiere a sí, tiene su expresión en la *constitución* y el *derecho político interno*” (FD, §259) Se confirma, así, lo que se había mostrado más arriba respecto a la “Constitución” y la pretensión característica de la Edad Moderna (y de la Revolución) de querer imponerla sin atender a la realidad estatal efectiva y recurriendo sólo a la elección o a la reflexión. El despliegue del Estado muestra, por tanto, lo que lleva dentro de sí: que no hay Estado sin individuos al tiempo que no hay individuos (*verdaderamente libres*) sin Estado, o dicho de otro modo, que “cada individuo es hijo de su pueblo”, pero, “al mismo tiempo, el mismo tiempo que su Estado está en desarrollo, hijo de su tiempo”. (*Introducciones...*, p. 95) Desarrollo que, naturalmente, constituye el final de la *Filosofía del Derecho* en cuanto el despliegue del Estado, tras la *constitución* y el *derecho político interno* (primer momento), y el *derecho político externo* (segundo momento), culmina en la *historia universal*, no como mera conciliación de los momentos anteriores, sino como “el desarrollo necesario, a partir del sólo *concepto* de su libertad, de los *momentos* de la razón y por lo tanto de su autoconciencia y de su libertad, es el despliegue y la *realización del espíritu universal*”. (FD, §342)

²⁰¹ Hegel, G. W. F., *FD, §260 Agregado*, op. cit., p. 379

HEGEL Y LA REVOLUCIÓN

Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de *concebir* y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en y por sí.²⁰²

Expuestas, ya, la perspectiva histórica de “Hegel *en* la Revolución” y la filosófica de “la Revolución *en* Hegel”, queda ahora llevar a cabo una *reconceptualización* filosófico-histórica que, extrayendo y entrecruzando los datos obtenidos, nos acerque a una concepción más clara de la posible interdependencia entre “revolución” y “dialéctica”. Por ello, nos detendremos en primer lugar en el último de los escritos políticos de Hegel, *Sobre el proyecto de reforma inglés* que, en gran medida, muestra cómo la dialéctica lleva en sí el pensamiento de la revolución referido a la realidad. O dicho de otro modo, veremos cómo dialéctica y revolución se interrelacionan en la práctica, en la realidad política del último año de vida del filósofo. Así, habremos de enfrentarnos al debate que más arriba se dejó planteado: “¿reforma o revolución?” En búsqueda de una respuesta, y como clausura conclusiva del trabajo, pasaremos, al fin, a presentar una reconstrucción de los datos expuestos hasta ahora para, ulteriormente, responder a los interrogantes que se han ido quedando abiertos y, desde una perspectiva crítica y personal, examinar cuáles puedan ser los puntos nodales de conexión entre aquellos “conceptos”, esto es, para sugerir, en definitiva, de qué modo “revolución” y “dialéctica” se *sujetan* entre sí en el pensamiento hegeliano.

¿Reforma o revolución?

Es sabido que el último año de su vida, Hegel mostró un interés aún más explícito, si cabe, por el evento revolucionario francés, interés que queda bien patente en el último escrito político del filósofo. Tal como señala Maragat, “el semestre de invierno de 1830-1831 impartió unas lecciones sobre Filosofía de la Historia universal en que trató

²⁰² *Ibíd.*, p. 61

más que nunca del significado histórico de la Revolución Francesa, sin omitir incluso reflexiones sobre la reciente segunda caída de los Borbones e incluso ya sobre el proyecto de reforma del Parlamento inglés”.²⁰³ De un modo similar a cómo aparece plasmado en el final de sus *Lecciones*, en el texto sobre el *Reformbill* Hegel establece un juego comparativo entre los procesos ideológico-políticos característicos de Francia y Alemania, entre el cual, precisamente, basculaba Inglaterra. De ahí que, si la reforma que se planeaba llevar a cabo en Inglaterra fracasaba finalmente, se corría el riesgo de sufrir allí el mismo terror revolucionario que había marcado no sólo a Francia, sino a toda la Europa *románica* de los últimos decenios. La principal preocupación que mueve a Hegel en este escrito es, pues, qué posibles repercusiones político-sociales tendría dicha reforma, reforma que, por otro lado, no le convencía en absoluto. Ciertamente, a ojos de Hegel, se hacía necesario un cambio en el Parlamento inglés, pero dicho cambio no parecía quedar bien delineado con el proyecto propuesto en tanto que éste terminaría beneficiando únicamente a la floreciente burguesía media. El mayor peligro al que alude claramente Hegel, en este sentido, es que aquellos “novi homines” hicieran valer sus puntos de vista absolutamente formales y abstractos presentándolos “como oposición contra el gobierno y el orden de cosas establecido, y (presentando) los principios mismos no en su concreta verdad práctica y aplicación, como en Alemania, sino en la peligrosa figura de la abstracción francesa”.²⁰⁴ Tales principios (como el de “igualdad abstracta”),²⁰⁵ además, y precisamente por su abstracción y simplicidad, podrían ser fácilmente llevados hasta “la razón de la multitud”,²⁰⁶ amenaza que anuncia, sin duda, la (re)vuelta del espectro del terror. O dicho de otro modo: lo que constituye la verdadera amenaza del fracaso de la reforma inglesa y el triunfo de la formalidad burguesa es la aparición del “pueblo llano” (*Pöbel*) como sujeto político, tal como había sucedido en las *Trois Glorieuses*.²⁰⁷ Así las cosas, Hegel se ocupa en el artículo sobre el *Reformbill* de analizar las reformas materiales a las que podría dar lugar la reforma, el influjo de ésta en la división de poderes, pero sobre todo, de aquellos puntos de vista formales sobre la representación y la participación a debate en el Parlamento.

²⁰³ Maragat, E., op. cit., p. 37

²⁰⁴ Hegel, G. W. F., *Sobre el proyecto...*, p. 90

²⁰⁵ *Ibid.*, p.79

²⁰⁶ *Ibid.*, p.90

²⁰⁷ Respecto a aquella Revolución, opina Duque: “lo que a Hegel preocupa fundamentalmente, sin embargo, es el hecho del levantamiento del pueblo. Esa Revolución no ha sido dirigida por un gran hombre ni por una élite, sino que sido realizada por el Pöbel, el cual no encontraba cabida en el Estado de derecho que el filósofo quería ayudar a instaurar”. (Cfr. Duque, F., “Elogio...”, p.170)

Algunos intérpretes han señalado que la posición tomada por Hegel en su artículo respecto al riesgo de una posible revolución venía influenciada por su lectura del periódico inglés *The Morning Chronicle*.²⁰⁸ En dicha publicación, editada por el utilitarista y reformista John Black, se transmitía la idea de un posible levantamiento popular (revolucionario) en caso de que no prosperase la reforma en ciernes. Aun así, y tomando en consideración las ideas hegelianas acerca de la revolución que se han venido rastreando aquí desde tiempos anteriores a aquella reforma, resulta poco convincente que Hegel se dejara llevar por dichos datos “externos”. Más bien, el desarrollo teórico que Hegel propone en este artículo se halla en total coherencia con su propuesta filosófico-política de madurez. Así, llevando a la realidad política de su tiempo la teoría expuesta tanto en su *Filosofía del Derecho* como en sus *Lecciones*, Hegel muestra la superioridad institucional de Alemania en cuanto había sido objeto de una serie de reformas –tanto las estrictamente políticas como las de Stein, Hardenberg y Scharnhorst, como las “espirituales”, esto es, la reforma protestante– que en Inglaterra, “país de la particularidad”,²⁰⁹ aún estarían pendientes de ser alcanzadas; incluso, la perspectiva inglesa era peor aún ya que la reforma que se proponía no era más que una “farsa” que pretendía contentar al pueblo para evitar la repetición de los acontecimientos que en Julio habían triunfado en Francia. Ciertamente, en Inglaterra era necesario llevar a cabo un importante cambio político, sobre todo en las cuestiones que concernían al “tipo” de dirigentes y al modo de elección de gobernantes. Así, por ejemplo, para Hegel “en ninguna parte como en Inglaterra es tan firme y natural el prejuicio de que a quien el nacimiento y la riqueza le dan un cargo, le dan también el entendimiento para ello”.²¹⁰ Y una muestra de la insuficiencia del proyecto de reforma ante dicha “corrupción política de un pueblo”²¹¹ era que, precisamente, no observaba cómo era posible solventar tales prejuicios, tales carencias. De hecho, para Hegel, aquel proyecto no era más que “una mezcla de los viejos privilegios y el principio general de la igual legitimación de todos los ciudadanos (...) a la votación de aquellos por los que deben ser representados”, es decir, una “contradicción entre el Derecho positivo y el abstracto principio del pensamiento”.²¹² En suma, aquella propuesta de reforma evidenciaba, una vez más, el gran error que había abocado a los estados modernos a la

²⁰⁸ Maragual, E., op. cit., p. 17

²⁰⁹ Hegel, G. W. F., *Lecciones...*, p. 677

²¹⁰ Hegel, G. W. F., *Sobre el proyecto...*, p.72

²¹¹ *Ibíd.*, p.56

²¹² *Ibíd.*, p. 78

revolución, a saber, la falta de mediación entre unas voluntades particulares atomizadas y la voluntad general del Estado cuya consecuencia, ya conocida por Hegel no era otra que la creación de “falsas” instituciones o instituciones sin libertad real.

Entre los estudiosos y comentaristas hegelianos existe, francamente, una división acerca de la postura que presenta Hegel en este artículo sobre la función de la revolución en general, y los eventos franceses en particular. Por un lado hay quienes opinan que este artículo “es el principal registro de la reacción de Hegel a la Revolución francesa y su impacto europeo (suponiendo) un vuelco que no fue ya celebrado por el tallado profesor, como lo había sido celebrado, una y otra vez, la Revolución de 1789”.²¹³ Otros, sin embargo, creen que “la inquietud de Hegel ante el desarrollo peligroso de la agitación revolucionaria (...) no destruye el optimismo fundamental del filósofo”.²¹⁴ Es cierto que Hegel se muestra cauteloso ante el peligro de que “en vez de reforma (se produzca) una revolución”,²¹⁵ pero esta afirmación no implica, creo, un alejamiento de sus ideales de juventud, sino más bien una matización que está en coherencia con la profundización de su pensamiento de madurez. Empero, antes de entrar en detalle en el debate sobre la priorización de la reforma sobre la revolución en el “último” Hegel, recordemos un aspecto fundamental que hace de la reforma inglesa un proyecto políticamente insuficiente: la libertad (que es el elemento que, en última instancia, guía todo deseo de cambio político) a la que se aspira en Inglaterra es la “libertad inglesa”, libertad nuevamente abstracta que no es más que la supremacía de una clase de hacendados y de clérigos.²¹⁶ Pero, la cuestión radical no es sólo que Hegel ya había expuesto en sus escritos de madurez, ya desde la *Fenomenología*, los problemas a los que dicha libertad abocaba, sino más aún, que desde sus primeros escritos políticos, como la *Constitución de Alemania*, el filósofo ya criticaba este tipo de “mitos como el de la «libertad alemana»”.²¹⁷ Por lo tanto, y ateniéndonos a la “idea de libertad” como principal elemento hegeliano de análisis de la “revolución”, parece difícilmente

²¹³ Maragat, E., op. cit., p. 12. Cfr. También Rocco: “No hay que olvidar empero (...) la diferente reacción que había tenido Hegel a los dos principales procesos revolucionarios de su tiempo: si, como cuenta la (seguramente exagerada) anécdota, el 14 de Julio de 1789 plantó un árbol a libertad y nunca dejó de celebrar con vino francés ese aniversario, por el contrario vio en la revolución burguesa de 1830 una catástrofe” (Rocco, V., “Democracia y particularismo...”, p. 63)

²¹⁴ Bourgeois, B, op. cit., p. 153; o también D'Hondt (Cfr. D'Hondt, *Hegel...*, p. 380), Losurdo y Duque Cfr. *supra*, nota 116

²¹⁵ Hegel, G. W. F., *Sobre el proyecto...*, p. 95

²¹⁶ Cfr. D'Hondt, J., *Hegel...*, p. 377

²¹⁷ Negro Pavón, D., op. cit., p. XXVI

sostenible un distanciamiento radical del Hegel maduro respecto a sus ideales de juventud.

La historia de una historia

Cuando iniciamos el recorrido histórico de la Revolución de la mano del joven Hegel aún no sabíamos que el concepto central, a partir del cual extraeríamos una suerte de “constelación de sentido” que habría de guiarnos desde entonces hasta su madurez, sería el de “libertad”. Bien es cierto que el propio Hegel ya nos daba señales para ello cuando en 1795 se despedía de su compañero y amigo Hölderlin con aquellas enigmáticas palabras: “razón y libertad sigan siendo nuestro lema”, pero aún entonces, la duda planeaba sobre nosotros en cuanto aquellas referencias eran ambiguas y suscitaban varios interrogantes. Recorrimos, entonces, los primeros años de formación del joven Hegel atendiendo a su entorno político y filosófico, y de este modo, mientras íbamos viendo cómo transcurría y se desplegaba la *historia* de la revolución, analizamos la Ilustración filosófica que la impulsaba. Así, nos encontramos, de una parte, con la primera “reforma” que aparecía en este devenir, la *Constitución civil del clero* y, de otra parte, con el origen de las promesas que la sustentaban ideológicamente, si bien no de modo exclusivo a aquélla, sino a *toda* la revolución. La “reforma de la clerecía” que llevó a cabo el gobierno jacobino nos dio, a su vez, las primeras señales de la abstracción y formalidad inherentes a aquel proceso, más aún si tenemos en cuenta que dicha “reforma” se pretendía asociada a la construcción de una nueva religión pública: el culto a la Razón. Como pudimos comprobar más adelante en la dialéctica de la *Filosofía de la Historia* hegeliana éste es un *momento* clave que da “sentido” (*racionalidad*) a la subsecuente Revolución Francesa, o mejor dicho, a la efectividad de esta revolución materializada en la muerte y el terror de los *pueblos románicos*. Pretendida reforma, entonces, que por su oquedad no llegó a ser verdadera reforma, esto es, no supuso reconciliación alguna, como sí lo fue, por cierto, la reforma religiosa que se llevó a cabo en los *pueblos germánicos* y que trajo la “reconciliación” entre Estado e Iglesia, entre el despliegue político institucional en que se ve inmerso el hombre y su esfera íntima, interior, privada. No olvidemos tampoco que aquella religión de la razón hubo de durar bien poco, por ser, en el fondo, necesaria su desaparición. El propio Napoleón prescindió de ella, restableciendo el catolicismo como religión oficial en 1804

y haciéndose coronar emperador por el Papa –aunque esta vez en París, y ya no en Roma, a diferencia de Carlomagno-: ya no nos quedaban (históricamente) dudas. Pero esta descristianización o reforma clerical, además, perseguía aquella promesa que la filosofía había hecho: la libertad. Fue entonces Condorcet, con su utopía ilustrada, quien nos mostró cómo “debía ser” el progreso histórico de la humanidad para alcanzar su estado de perfección y libertad. El deber ser extraído de la historia se alió y afianzó con la revolución y con la libertad, y trajo la esperanza de que aquel bien tan apreciado estaba a la mano, o mejor dicho, *a la razón*. Robespierre, luego, declaró la guerra de la libertad contra el “ser”, porque ya se sabía lo que “debía ser” y Kant fundamentó filosóficamente esa guerra por medio de una *razón* que habría de pensar aquel deber, razón que debía oponerse, en definitiva, a todo dogmatismo anterior si quería alcanzar su mayoría de edad, es decir, su libertad. Sólo que esta libertad, al menos hasta ese momento, no era aún una libertad abstracta, o no lo era *especulativamente* hablando: la moralidad kantiana tendría que esperar estrictamente hasta la *Filosofía del Derecho* para ser *deconstruida*; no así, el deber ser, hasta ahora asociado a ésta, que sí empezaba a despuntar como elemento anómalo en los sucesos históricos. La *Constitución de Alemania*, que entre otras cosas, saludó un nuevo modo de mirar la historia, que ya no era el de Condorcet (y que pasaría, desde entonces, a ser pilar irrenunciable), denunciaba el anhelo de ese “deber ser”, el cual, por lo menos hasta ese momento, sólo podía ser un Teseo imposible: la reforma aún no *formaba* parte de la constelación de sentido. Sin embargo, más tarde, cuando ya no era Alemania, sino Inglaterra, la que se jugaba su ordenación estatal, Hegel propondría entonces la reforma, en vez del Teseo. Con la experiencia de la conciencia y dando vida (histórica) al espíritu, mostró que en él se hallaba el mundo de la “ilustración”, del “entendimiento”, en fin, de la revolución. Y aunque el espíritu no fuera aún *objetivo*, ahora ya la libertad se llamó *absoluta* y se conoció a su vástago: el *terror*. O dicho de otro modo: aquella proclama de Robespierre quedó comprendida en pensamientos, quedó especulativamente enmarcada. A la vez, aquella “ciencia de la experiencia de la conciencia” ayudó a perfilar el camino que llevaría hasta el concepto de reforma: la *reconciliación* o *perdón mutuo*, medio, en definitiva, hacia la auténtica comunidad, la de la revolución sin terror. Después de la *revolución*, incluso la napoleónica, vino la *restauración*, y tras (y con) ella llegaron la madurez, la *lógica* y la *dialéctica*. La idea de libertad seguía guiando a Hegel, pero ya no con la *inmediatez* de la juventud sino con la *plenitud* de la especulación. Fue entonces cuando de la restauración devino una revolución en su forma enriquecida,

aumentada, superada, esto es, en forma de *reforma*. El nuevo concepto empezó a formar parte de aquella constelación y entusiasmó a Hegel con la posibilidad de una Prusia moderna. Apareció, así, la reforma en sus *Lecciones*, reforma religiosa en este caso, pero clave, igualmente, para el avance del espíritu más allá de la violencia de la revolución. Se hizo presente la *racionalidad* en la historia, el *deber ser* halló su lugar en la *moralidad* anterior a una nueva *eticidad* en la que la voluntad, libre al fin de todo *deber*, encontró su *ser*, es decir, encontró en la *familia*, la *sociedad* y el *Estado* –ahora un Estado vivo–, sus lugares de progresiva realización: el concepto de *revolución* había recorrido su necesario –y dialéctico– trayecto. Al fin, Hegel aprehendió esta *historia racional* en la experiencia de su tiempo –*tiempo* suyo, que no deja de ser el nuestro– hasta que temió que, quizás, aquella reforma podía permanecer aún en su *momento* de revolución; cuando presintió que, tal vez, la libertad no se había reconciliado *efectivamente* consigo misma y permanecía aún anclada en su vacuidad; cuando confirmó, en definitiva, que aquel “viejo corazón” cansado, después de “treinta años agitados en los que alternaba el temor y la esperanza y confiaba salir de ello” tenía razón al pensar que “esto continúa siempre, como se piensa en las horas confusas, esto va de mal en peor”.²¹⁸

Ahora bien, tras esta breve recapitulación de la *historia* de “Hegel y la Revolución” nos hallamos ya en el final de la vida del filósofo y, para concluir, regresemos una última vez al inicio. ¿Fue Hegel, entonces, un filósofo de la revolución? Según creo, y como resultado personal de la investigación, Hegel nos ha mostrado de qué modo no hay duda de que su vida es *en* su filosofía, que su tiempo es *en* su pensamiento. Respecto a su juventud las evidencias de su entusiasmo revolucionario (girondino) son claras, *inmediatas*, y sus propias palabras así nos lo han confirmado. Ahora bien, las dudas comienzan a aparecer en cuanto su sistema se va conformando y aquel evento –percibido como cada vez más plagado de insuficiencias lógicas, de defectos en sus cimientos conceptuales–, por tanto, empieza a ser leído y pensado en clave especulativa. El gran reto que se le presenta a Hegel, entonces, es hallar el modo de conciliar la libertad nacida de la mano de la Revolución sin que devenga en muerte y destrucción, hacer del hombre un ser mayor de edad que no sea aniquilado en el intento por la maquinaria lógica revolucionaria. Él mismo nos dijo que no había abandonado sus

²¹⁸ Carta de Hegel a Creuzer del 30 de octubre de 1819, Cfr. *Briefe...* II.359, Hoffmeister, J., op. cit., p. 218; hay trad. francesa en *Corr...* II.359, op. cit., p. 195

ideales de juventud, sino que lo que necesitaba, entonces, era *sistematizarlos*, o dicho de otro modo, hacerlos *racionales* porque, “todo lo que es real es racional”. Tomó, así, el concepto de libertad y, en cuanto *idea*, la sometió al proceso histórico-filosófico-especulativo en la *historia* y el *derecho*. Y aprendimos, de este modo, que también la libertad es *en* comunidad, es decir, que la libertad necesita su otro de sí para llegar a su *en sí y por sí*, para llegar a su plenitud: ser sí mismo en otro. Y junto a la libertad, la revolución. Así, la revolución encontró su *otro de sí* en la restauración que la *negaba* pero que anunciaba ya su *superación* en la forma de *reforma*: revolución no violenta, *dialéctica*, en definitiva. Porque, pensemos un momento en el cambio que avanza frente al cambio vacío: mientras que la revolución, en tanto cambio meramente exterior e inmediato, lleva a cabo una (re)vuelta sobre sí que, por su vacuidad, como un “molino que se muele a sí mismo”, según la famosa expresión de Novalis, se destruye al retornar al punto desde el que partió, la reforma es un cambio interior, un “dar nueva forma” que, aunque con el material heredado, abre un nuevo desenlace promovido desde su propio interior, esto es, inmanentemente, y alcanza un estadio superior, más completo. Dicho con otras palabras, no cabe el debate revolución o reforma porque la reforma es *en sí* revolución. Hegel no es, por ende, un “filósofo al servicio del Estado” sino un filósofo al servicio de la libertad y la humanidad: de la libre humanidad. En palabras de Vieweg, “Hegel no legitimó un Estado determinado sino que concibió la idea de un Estado de la Libertad”²¹⁹. Y al comprender que el resentimiento que engendra al *Pöbel*,²²⁰ que engendra, en resumen, un sujeto *meramente* revolucionario, marcado por la falta de *reconciliación* y *perdón mutuo*, se percató de la necesidad de la reconciliación como contrapeso a la muerte fría del terror. De este modo, halló en la *reforma* la liberación que conmuta y reconcilia. Hegel es, por tanto, filósofo por excelencia de la Revolución y pensar lo contrario, creo, es confundir *revolución* con *libertad absoluta*, es confundirla en sus momentos, significa por ende, no pensar especulativamente. En fin, llegados a este punto creo razonable afirmar para concluir que Hegel es, sin duda alguna, filósofo de la Revolución porque, desde su juventud hasta su madurez intentó llevar al concepto su propia esperanza, primero, y su prudente temor después; ya, al final de su vida, supo que la auténtica revolución, la revolución no violenta y que verdaderamente trae el cambio, la nueva *forma*, es aquella que no se

²¹⁹ Vieweg, K., op. cit., p. 86

²²⁰ Recordemos lo que el propio Hegel nos dice: “La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe; ésta aparece sólo con la disposición que se asocia a la pobreza, con la íntima indignación (resentimiento) contra los ricos, la sociedad, el gobierno, etcétera”. (Hegel, G. W. F., *FD §244, Agregado*, op. cit., p. 359)

queda en lo superficial, es aquella que reflexiona sobre sí, y negándose y superándose renace, aumentada, reformada. Y es que, la propia *dialéctica*, como la *revolución*, es *en y por sí*, cambio, renovación, al fin: re-forma constante.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel

- Hegel, G. W. F., *La constitución de Alemania*, Tecnos, Madrid, 2010
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México D. F., 1966
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Ed. Solar, 1989
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005
- Hegel, G. W. F., *Principios de Filosofía el Derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005
- Hegel, G. W. F., *Sobre el proyecto de reforma inglés*, Marcial Pons, Madrid, 2005
- Hegel, G. W. F., *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, Istmo, Madrid, 2005
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 2008
- Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, FCE, México, 1998
- Hoffmeister, J., (Hrsg.), *Briefe von und an Hegel*, Felix Meiner, Hamburg, 1952. (Trad. francesa en *Correspondance*, Gallimard, Paris, 1963)

Otras fuentes

- Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales CEPC, Madrid, 2004
- Kant, I., *Ensayos sobre la paz*, el progreso y el ideal cosmopolita, Madrid, 2009
- Kant, I., *Antropología*, Alianza, Madrid, 2004
- Kant, I. *Conflicto de las facultades*, Losada, Buenos Aires, 2004

Bibliografía secundaria

- Baczko, B., *Lumières de l'utopie*, Payot, París, 1978
- Beiser, F., *Hegel*, Routledge, Abingdon-Nueva York, 2006
- Bergeron, L., Furet, F., Koselleck, R., *La época de las revoluciones europeas. 1780-1848*, Historia Universal-Siglo XXI, Madrid, 1976
- Bertaux, P., *Hölderlin y la revolución*, Serbal, Barcelona, 1992
- Bourgeois, B., *El pensamiento político de Hegel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969
- D'Hondt, J., *Hegel*, Tusquets, Barcelona, 2002
- D'Hondt, J., *Hegel en son temps*, Editions sociales, Paris, 1968
- Díaz, C., *El sueño hegeliano del estado ético*, Ed. San Esteban, Salamanca, 1987
- Duque, F., (Ed.), *Hegel. La odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010
- Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998
- Duque, F., *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999
- Duque, F., *La fuerza de la razón*, Dykinson, Madrid, 2002
- Duque, F., "Política y moralidad en la Fenomenología hegeliana", en Id. (ed.), *Hegel. La odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010
- Duque, F., "Elogio de la frialdad. Sobre el estado de la modernidad postrevolucionaria" en *Isegoría*, 10, 1994
- Furet, F., *Penser la révolution française*, Gallimard, París, 1978
- Gabilondo, Á., "El árbol de la Libertad y la Guillotina: Hegel y la Revolución Francesa", *Contextos*, 27-28, León, 1996

- Gabilondo, Á., “El espíritu verdadero, la eticidad (Sittlichkeit)”, en Duque, F., (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010
- Hobsbawm, E. J., *La era de la revolución (1789-1848)*, Ed. Labor, Barcelona, 1991
- Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford-Malden, 1999
- Jaeschke, W., *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Akal, Madrid, 1998
- Losurdo, D., *Hegel e la Germania*, Guerini, Nápoles, 1999
- Maravall, J.A., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982
- Maciel Ramos, M., “A Libertade no Pensamiento de Hegel” en Salgado, J. C., y Borges Horta, J.L. (Coords.), *Hegel, Liberdade e Estado*, Belo Horizonte, Fórum 2010
- Mazora, M. *La Sociedad Civil en Hegel*, Ed. Del Signo. Buenos Aires, 2003
- Mora, G., “La crítica del joven Hegel a Kant” en *Rev. Filosofía*, Univ. Costa Rica, XXXVI (88/89), 1998
- Pérez de Tudela, J., *Historia de la Filosofía Moderna. De Cusa a Rousseau*, Akal, Madrid, 2001
- Ritter, J., *Hegel et la Révolution française, suivi de Personne et propriété selon Hegel*, Beauchesne, Paris, 1970
- Rivera de Rosales, J., “El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura”, en Duque, F., (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010
- Rocco Lozano, V., “Democracia y particularismo en el escrito sobre el Reformbill de Hegel” en *Areté. Revista angolana de ciências sociais e humanas*, Caderno n. 1, Luanda, 2009
- Rocco Lozano, V., *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011

Rudé, G., *La Europa revolucionaria. 1783-1815*, Historia de Europa - Siglo XXI, Madrid, 1994

Sepúlveda, I., *Historia política y social moderna y contemporánea*, UNED, Madrid, 2001

Soboul, A., *La Revolución Francesa*, Tecnos, Madrid, 1983

Sotelo, I., “Razón de Estado y razón utópica” en *Revista de Occidente* (febrero-marzo, 1984), núms. 33-34. Extraordinario, IX

Vieweg, K., *La idea de libertad*, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F., 2009

Villacañas, J. L., *Kant y la época de las revoluciones*, Akal, Madrid, 1997

Voyenne, B. *Historia de la idea europea*, Ed. Labor, Barcelona, 1970

Weil, E., *Hegel y el Estado*, Ediciones elaleph.com, 1999