

LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL:  
LA LIBERTAD, LA HISTORIA Y EL ESTADO  
MODERNO EUROPEO

DE NUREMBERG A BERLÍN: LA RECUPERACIÓN  
DE LA "VIDA ÉTICA"

Hegel escribió sus *Elementos de la filosofía del derecho*, obra aparecida en 1820, sobre el telón de fondo de los debates que se libraban con fiera intensidad en torno a la configuración que había de asumir Alemania tras la espectacular caída de Napoleón y los conflictos entre reformadores y reaccionarios. Las ideas y los temas básicos del libro habían sido ya sustancialmente elaborados cuando Hegel se encontraba en Heidelberg, y los argumentos más generales de la obra aparecen incluso antes, en sus conferencias docentes de Jena y en sus apuntes para las clases del *Gymnasium* en Nuremberg. En el libro de 1820 Hegel puso por escrito los resultados de las reflexiones que le habían entretenido durante un largo período de tiempo sobre la forma de la moderna vida europea, perfilando sus pensamientos sobre tales cuestiones a la luz de las controversias sobre qué Constituciones había que dar, si es que había que dar alguna, a los estados alemanes, y si se debía codificar el derecho alemán (y de qué modo y sobre qué base). Ambos debates formaban ya parte de su ambiente en Heidelberg, y los cambios que presentó el libro acabado en 1820 con respecto a los ma-

nuscritos de Heidelberg reflejan los esfuerzos que puso Hegel en demostrar cómo su personal enfoque idealista de la filosofía podía suministrar la necesaria orientación a aquellas disputas.

En particular, fueron los temas del "universalismo" y el "particularismo", que tanto habían animado su pensamiento desde los días de Württemberg los que perfilaron y estructuraron la *Filosofía del derecho*. Hegel estaba convencido desde hacía tiempo de que las demandas puramente "universalizadoras" de su educación en los ideales de la Ilustración que había vivido en su provinciana Württemberg eran en cierta manera demasiado unilaterales, demasiado arrogantemente depreciativas de la necesidad de tener en cuenta los elementos más particulares e individuales de la vida y del pensamiento humanos; pero, al igual que muchos otros hombres de su generación, había roto con todo cuanto significase una simple identificación con lo provinciano. Hegel se consideraba a sí mismo alemán y europeo, y de ahí que le inspirase una honda desconfianza la estructura angosta y puramente parroquial de la vida de provincias, en la que veía el mayor obstáculo para el tipo de reforma espiritual, moral y política con la que había llegado a identificarse en su juventud; con todo, jamás estuvo dispuesto a proscribir totalmente aquella estructura, y nunca dejaron de atraerle las virtudes que en ella apreciaba.

Desde los tiempos de Jena, hacia 1806, Hegel tenía ya bien clara la idea del tipo de filosofía política que podía encajar con su sistema de pensamiento. Pese a ello, en este asunto mostró la misma calma y la misma cautela que en la confección de su *Lógica*. Al comenzar en 1810, en Nuremberg, sus cursos sobre las «Doctrinas del derecho, del deber y de la religión», utilizó casi exclusivamente terminología kantiana, llegando hasta el extremo de enseñar a sus alumnos, por ejemplo, que los «conceptos legales, éticos y religiosos» que iban a estudiar eran "objetos" del "mundo inteligible", es decir, de las "totalidades incondicionadas", las "Ideas" de las que había hablado Kant. Su curso estaba incluso estructurado siguiendo las líneas de un libro de Kant, la *Metafísica de las costumbres*<sup>1</sup>. La teoría de la *ética*, que de forma tan prominentemente figura en la *Filosofía del derecho* de 1820, jugaba entonces escaso o nulo papel en los apuntes de clase de Nuremberg.

Mucho del impetu con que desarrolló Hegel su filosofía política le vino, con seguridad, de los acontecimientos que se fueron produciendo a su alrededor. Cuando llegó a Heidelberg, Napoleón había caído, el Congreso de Viena había dado a todos los efectos prácticos su beneplácito a la reorganización napoleónica de Alemania, y comenzaba la lucha por la reforma constitucional y legal. Lo más probable es que una de las primeras motivaciones que lo indujeron a perfilar sus pensamientos en política y ética fuese el debate sobre la codificación de 1814, a pesar de que no discutiera directamente este asunto en ninguno de sus apuntes de clase del período de Nuremberg. En más de un aspecto, su obra madura de filosofía política (ya sustancialmente elaborada en Heidelberg, aunque no nos consta que hubiera recibido por entonces la forma de un manuscrito acabado) era una meditación sobre aquellos debates en torno al constitucionalismo y la codificación legal a la luz de las doctrinas expuestas en su *Fenomenología*. Hegel necesitó aquellos años para profundizar en sus nuevos pensamientos hasta conciliarlos con sus propias convicciones.

Particular impacto debió de producirle a Hegel la entrada de Savigny en el debate, y especialmente la brillante defensa que este hizo de la tesis contraria a la codificación del derecho germano. Savigny apelaba a su teoría de que el derecho es expresión de la identidad de un pueblo, de su *Geist*; de acuerdo con esta teoría, era absurdo ponerse a criticar la identidad de un pueblo, cuando lo único que cabe hacer a este respecto es tratar de deducir las implicaciones y los compromisos que se siguen de esa identidad. El propio Hegel había sostenido una opinión similar (aun cuando en modo alguno idéntica) en algún momento en Jena (en torno a 1802-03); pero luego, hacia 1806, modificó sustancialmente este punto de vista a la luz de su *Fenomenología*, más orientada históricamente. De ahí que le chocara la "positividad" de la teoría de Savigny, según la cual las expresiones de la identidad de un pueblo tienen que ser aceptadas sin más, sin necesidad de ir a buscar por detrás de ellas nada que sea más profundo o más crítico. Hacia 1807, nada estaba más lejos de lo que él pensaba.

Para Hegel, esta "dogmática" insistencia en la identidad de un pueblo era, simplemente, no ser capaces de captar la esen-

cial "negatividad" de la historia y del *Geist* europeos, desconocer que la vida europea ha ido incorporando un sentido reflexivo de duda y de autocrítica acerca de sus propias normas y compromisos básicos, e ignorar asimismo cómo esta actitud de duda y de autocrítica ha sido, a la par, destructiva de viejos modos de vida y constructiva de nuevas formas de *Geist*. Por otra parte, si lo que cuenta como autoridad para una forma de *Geist* tiene que ver con lo que se requiere de este para superar los fracasos internos de los ordenamientos normativos que le precedieron, se sigue que solo podemos entender una forma de *Geist* en términos de sus fines y de sus proyectos colectivos, de lo que colectivamente trata de llevar a cumplimiento y de la "negatividad" implicada en esos fines colectivos. La *Fenomenología* había llegado a la conclusión de que el fin colectivo de la vida europea había de consistir en lograr que se cumplieran las condiciones bajo las cuales puede decirse de un pueblo que es libre. Aferrarse a la auto-identidad de un "pueblo" (el *Volksgeist*, en la terminología de Savigny) equivalía a encastillarse en una posición "dogmática" y negarse a examinar si esa auto-identidad era de veras racional y sostenible.

En Jena, Hegel había tratado primero de integrar el tipo de unidad que creía haber descubierto en la cultura griega (su *etnicidad* o "vida ética") con los aspectos reflexivos y auto-distanciados de la "moralidad" moderna; pero en la *Fenomenología* había mostrado ya que la *eticidad* griega se había devaneado para siempre, y que había tenido que ser suplantada por la moderna "concepción moral del mundo"; e incluso había dado un paso más, argumentando que el moderno punto de vista moral requería una cierta práctica religiosa cristiana y asimismo moderna, a fin de que "nosotros, los modernos", pudiéramos reconciliarnos con el momento histórico en que "nos" hemos colocado colectivamente a nosotros mismos. Sin embargo, sus reflexiones sobre los debates modernos en torno a la codificación legal le indujeron a revisar sus ideas sobre la *eticidad*, y a concluir que una *eticidad* moderna no solo era posible, sino realmente necesaria como sostén de la fuerza de las propias concepciones modernas de legalidad y moralidad.

Esto condujo a Hegel a reformular y perfilar una de sus tesis más llamativas: las únicas razones que pueden contar como "in-

condicionales" para un agente son las que forman parte, como componentes necesarios, de una forma de vida admirable o "valiosa". Esto había sido efectivamente así en la vida griega, y hubo un momento en que Hegel llegó a perder toda esperanza de hallar ninguna razón incondicional de esa índole que pudiera ser válida para las circunstancias modernas. Si la forma de vida griega había sido tan admirable, fue por haber sido tan *bella*; mientras que la vida moderna, fragmentada como necesariamente tenía que estarlo, y necesariamente carente, por tanto, de ese género de belleza, parecía no disponer ni siquiera de la *posibilidad* de garantizar sostén alguno a la exigencia de una lealtad incondicional, salvo que viniese en su ayuda una religión auténticamente moderna, que, a su vez, necesitaría del apoyo de una filosofía del tipo de la hegeliana.

Cuando Hegel llegó a formular su pensamiento político maturo, sus ideas sobre este punto habían recorrido ya un largo camino. A pesar de faltarle la *belleza* de la vida griega, la vida moderna era, sin embargo, más admirable por causa de su *racionalidad*. La filosofía especulativa no solo podía ser capaz de mostrar, sino hasta de demostrar la compleja racionalidad, nada fácil de discernir, de las instituciones y prácticas post-revolucionarias. Y esto conllevaba la posibilidad de que la vida moderna, con su tipo propio de belleza parcialmente fragmentada y de cididamente no clásica, lograrse recuperar aquel añorado sentido de *eticidad* supuestamente perdido desde la época de los griegos. Cuando Hegel se puso a escribir su primera edición de la *Enciclopedia* (publicada en Heidelberg en 1817), tenía ya explícita la idea de una *eticidad* moderna; y ello arrastraba implícitamente la tarea de demostrar que el cristianismo protestante, interpretado a la luz de la filosofía hegeliana, era la moderna religión defendible y compatible con las pretensiones de racionalidad que la *eticidad* moderna encarnaba.

El problema de la vida moderna consistía en que su racionalidad no era inmediatamente perceptible por sus participantes; para que así fuese, se requería un conjunto de prácticas reflexivas que pudieran exhibir y demostrar dicha racionalidad. Esas prácticas no eran otras que las involucradas en el arte moderno, en la religión moderna y, con mayor importancia aún que en el caso del arte y de la religión, en la *filosofía* moderna.

Hegel se consideraba, por tanto, legitimado para intervenir críticamente en los debates en torno a la legalidad y al constitucionalismo con su filosofía explícitamente moderna, que mostraría que los elementos anti-reformistas de la vida alemana (y también la singular y conservadora mezcla de reforma y anti-reforma representada por Savigny y sus seguidores) erraban en su estimación de lo que realmente significaba y demandaba el *Geist* alemán y europeo.

En la carta que había enviado a Schelling desde Frankfurt, Hegel se había preguntado «cómo se podía volver a intervenir en la vida de los hombres»; ahora tenía frente a sí un buen ejemplo de cómo podía hacerlo?

## LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Es cierto que, tanto en vida de Hegel como después de su muerte, su *Filosofía del derecho* (1820) fue injustamente criticada como una mera "apología" del absolutismo prusiano. Pero la verdad es que esa obra había sido un intento, por parte de Hegel, de articular la forma racional de un tipo de Estado y de sociedad europeos modernos y reformados, que personas como el barón Von Stein, y más tarde el príncipe Von Hardenberg, habían tratado de establecer en Prusia; y así lo entendieron la inmensa mayoría de sus amigos y discípulos.

La idea nuclear del libro es que lo que cuenta como "derecho" es aquello que es necesario para la realización de la libertad. En esto Hegel se adhería, por un lado, a su inspiración kantiana, pero al mismo tiempo, y de una manera crucial y decisiva, se separaba de Kant. Una diferencia capital de Hegel respecto a Kant es su rechazo de la tesis kantiana de que para ser libres hemos de ser capaces de ejercitar sobre nosotros mismos una especie de causalidad no-natural, una "causalidad trascendental" que se situaría fuera del orden causal y natural de las cosas. Y que podría iniciar cadenas de acontecimientos sin ser ella misma efecto de ninguna cadena causal anterior. Hegel concebía, por el contrario, la libertad no como el ejercicio de ninguna forma de causalidad, sino como algo relacionado con

nuestra capacidad para adoptar una actitud "negativa" (crítica) respecto a nuestras inclinaciones, deseos e impulsos.

Hegel compartía con Kant la noción de que la voluntad es esencialmente una forma de "razón práctica", de nuestro actuar de acuerdo con normas, pero discrepaba de él al no aceptar la idea de que para que una tal voluntad sea libre se requiere por su parte una forma especial de causalidad. Nuestra libertad consiste más bien en la *actitud* que adoptamos hacia nuestras acciones y, a juicio de Hegel, yo soy plenamente libre cuando las razones por las que actúo son aquellas que pueda contar como *mis* razones, es decir, aquellas por las cuales yo soy el sujeto, aquellas con las que me identifico. Las preferencias, deseos e impulsos de un agente solo tienen un estatuto normativo para este en la medida en que se ajustan a su proyecto global de vida y se adaptan a la propia identidad de sujeto actante que él es: en la medida, por tanto, en que expresan una cierta autorrelación. (Según la concepción de Hegel, podría haber desde luego alguna historia empírica que contar para explicar el hecho de que, en última instancia, nos movemos por virtud de nuestras decisiones, pero cualquiera que fuese esa historia empírica, no sería necesaria para explicar una acción como "mía" y como "expresiva" de mi conocimiento de las razones que tengo para actuar. Solo en el supuesto de que las razones fuesen "cosas" entre otras "cosas" sería preciso desarrollar una doctrina de la causalidad trascendental.)

Así pues, la capacidad que poseen los seres humanos de tener voluntad es la capacidad, en primer lugar, de realizar acciones que sean expresivas de nuestros personales compromisos prácticos (es decir, que sean acciones que se ajusten al proyecto personal de vida que uno tenga y que de él se deriven), acciones exclusivamente realizadas por causa de los mencionados compromisos; en segundo lugar, es la capacidad de reflexionar sobre sus compromisos prácticos y sobre las relaciones de significación y de relevancia que éstos guarden con otros fines y principios por los que se guía también el agente; y en tercer lugar, la capacidad de entender sus compromisos como propios, sin que se los haya impuesto a uno nada que sea externo a la estructura de la propia voluntad. Tener una "voluntad" quiere decir, en suma, ser capaz de actuar de la manera como actúa

un ser dotado de mente o espíritu, ser capaz de actuar de acuerdo con normas. La "voluntad" es, dice Hegel, «una forma de pensamiento»<sup>3</sup>. Lo opuesto a la libertad así concebida sería actuar por causa de algo que uno no puede asumir racionalmente por sí mismo, o, dicho en otras palabras, estar empujado por consideraciones que no son realmente mías, sino externas a la propia persona (como es el caso, por ejemplo, de los deseos animales, o las meras convenciones sociales).

Ahora bien: ser libre no consiste sencillamente en "expresarse" a sí mismo aisladamente, sino más bien, como había mostrado la *Fenomenología*, en estar en una relación compleja, mediada, con otras entidades auto-conscientes. Para decirlo en el casi paradójico modo empleado por Hegel, uno solo puede ser un agente libre si es *reconocido* como tal, de suerte que las condiciones de libre agencia existen plenamente en las relaciones de mutuo reconocimiento entre una pluralidad de agentes, según normas cuya mutua validez admite cada uno; lo que cuenta, por tanto, como "razón" sostenible de la acción, es de carácter plenamente social, y depende en algún sentido de que sea lo que los agentes en cuestión traten de lograr colectivamente, y no de lo que privadamente persigan alcanzar los individuos. En suma, la libertad ha de consistir en una imposición de normas mutua y recíproca, y no en la unilateral imposición de esas normas a otro por parte de una persona o grupo.

Ahora bien, esta audaz tesis sobre la "socialidad" parece comportar otra conclusión igualmente paradójica. Aun cuando cada agente esté "llamado" a ser libre y a actuar de acuerdo con principios que sean "suyos", el caso es, evidentemente, que ninguno de nosotros comienza su vida ya como tal ser libre, y que tampoco alcanzamos esa condición de una manera totalmente natural. Lo que sucede más bien es que aprendemos a someternos a principios después de haber sido primero sometidos a ellos por otros. Un cierto tipo de "obediencia" a la autoridad de otros es condición de necesario cumplimiento para que aprendamos a determinarnos por nosotros mismos, siendo por otra parte la meta de una tal obediencia precisamente el liberar de esta al agente, porque es obvio que esa obediencia es incompatible con la libertad en el sentido propuesto por Hegel<sup>4</sup>. El principio al cual soy sometido o sometido por otros solo

llega a convertirse en mi principio cuando yo internalizo los fines de la acción que he ejecutado o que voy a ejecutar, cuando hago *míos* esos fines que inicialmente me eran ajenos, es decir, cuando me identifico con ellos. Pero yo solo puedo llegar, en última instancia, a identificarme con esos fines si puedo entenderlos, aunque no sea más que implícitamente, como algo que se sigue de lo que está inevitablemente vinculado con el sentido de mi conducta, con mi propio hacer racional. En la medida en que no entendamos esas normas como racionales, las consideraremos no como propias, sino como algo que es "nuestro" pero "no nuestro", y en esa misma medida seremos alienados por ellas.

Hegel trabajó arduamente sobre su teoría del razonamiento práctico mientras vivió en Frankfurt, Jena y Heidelberg, hasta lograr darle una forma y una articulación satisfactorias. Para que un agente individual sea libre es preciso que sea capaz de razonar prácticamente sobre lo que ha de hacer; pero, a su vez, ese razonamiento práctico no podrá tener lugar si el agente libre no tuviese idea de qué es lo que trata de conseguir con su acción o, lo que es lo mismo, qué *bien* está tratando de lograr. Cualquier ejemplo de razonamiento práctico explícitamente formulado debería comenzar siempre, por tanto, con un enunciado en el que se dijese qué es, en última instancia, lo bueno y lo mejor; y ese enunciado deberá ir acompañado por otras premisas que establezcan por deliberación reflexiva qué medios son necesarios para que *este* individuo concreto consiga ese tipo de bien. Sin embargo, para "nosotros, los modernos", no hay "bienes" que sean inmediatamente obvios: incluso aquellos bienes que pueden parecer puramente naturales han de ser, dada nuestra característica "negatividad", incorporados a nuestras máximas dándoles una forma racional. En consecuencia, el único bien que puede servir de "bien último" para ejercer la función de primera premisa de cualquier razonamiento práctico, ha de ser el bien de la libertad misma, es decir, que cualquiera que sea la situación o el caso, yo tenga libertad para dirigir mis acciones, y que solo merced a esta libertad pueda yo sentirme "en casa" conmigo mismo y con esas acciones más.

Ahora bien, expresada de esa manera tan abstracta, semejante invocación de la "libertad por mor de la libertad" ofrece

una guía escasa o nula para la deliberación. El propósito de la *Filosofía del derecho* era por eso demostrar a qué nos comprometemos nuestro compromiso con la "libertad", de modo que la reflexión sobre esos compromisos nos haga captar algunas actualizaciones más concretas de la libertad, que puedan servirnos como primeros principios más sustanciales y eficaces del razonamiento práctico. Al meditar sobre esta problemática, Hegel volvió a utilizar aquella original intuición de Hólderlin según la cual hay en nosotros, antes de que formulemos cualquier juicio, un sentido pre-reflexivo que nos dice cómo son y cómo están las cosas; Hegel concluyó, análogamente, que también el razonamiento práctico debe tener su origen en algún tipo de orientación pre-reflexiva que establezca ciertos bienes como primeras premisas, y que caracterice o configure de alguna manera el proyecto vital del agente, a quien la reflexión le hará más tarde percatarse de que esas premisas son racionales. Esta orientación pre-reflexiva tiene que ver con nuestra socialización, con los diversos modos en que somos conformados por nuestra educación, y viene a constituir un sentido implícito, aunque inicialmente oscuro, de lo que somos y de lo que nuestra identidad nos exige hacer. Mas comoquiera que los "proyectos" que nos forjamos sobre nuestra vida han de ser, en última instancia, consistentes con la "negatividad" de la auto-conciencia—la actitud de auto-distanciamiento que siempre podemos adoptar con relación a nosotros mismos, a nuestro pasado y al mundo que nos circunda—, nunca debemos aceptar inmediatamente y sin más la auto-identidad con la que hemos sido socializados; nuestra propia "negatividad" arrastra consigo la necesidad de que seamos capaces de ponernos a reflexionar y de que no nos demos por satisfechos hasta averiguar por esa vía si aquellos "proyectos" en los que hemos sido socializados pueden sostenerse racionalmente, quedando entonces justificada nuestra lealtad para con ellos.

Continuando con el desarrollo de esta idea, Hegel argumentó que, en el mundo moderno, la realización de la libertad tiene que estar articulada en tres esferas más concretas, a las que él denominó "derecho abstracto", "moralidad" y "vida ética" o *eticidad* (*Sittlichkeit*). Cada una de estas tres esferas incorpora o encarna un modo específico en virtud del cual las institucio-

nes y las prácticas sociales susciben y soportan de variadas maneras la actualización de nuestra libertad, suministrando a los individuos primeras premisas más específicas y concretas sobre "el bien" (la libertad), que habrán de servirles de base para poder luego deliberar racionalmente sobre lo que cada uno deba hacer.

El "derecho abstracto" es aquella esfera en la cual los individuos se comprometen al reconocimiento mutuo de ciertos derechos básicos que están relacionados con la propiedad, con su intercambio y con los contratos. En un mundo finito de medios limitados, los agentes necesitan disponer de ciertos elementos materiales que les permitan llevar a cabo el cumplimiento de sus compromisos. Cada uno de estos agentes está comprometido con la realización de su propia libertad (y con ninguna otra cosa, como pudiera ser, por ejemplo, la mayor gloria de Dios); pero en esa misma medida se encuentra necesariamente obligado a extender tales compromisos a los demás (de los que se da por sentado que reúnen además la doble capacidad, tan típicamente "moderna", de razonar y de comportarse libremente). Es la idea de que las aspiraciones de los demás son iguales a las mías—una igualdad que se ha ganado a lo largo de siglos de dura lucha—la que conduce al compromiso de aceptar los derechos mutuos y abstractos de la propiedad; la palabra "abstractos" quiere significar aquí que la primera premisa del razonamiento práctico de estos agentes modernos exige que cuanto logren obtener para la satisfacción de sus deseos en las contingencias de la vida, lo obtengan dentro del contexto de un conjunto de derechos mutuamente reconocidos.

Por otra parte, dada la finitud y la falibilidad de la vida humana, se producirán siempre deserciones y traiciones al compromiso en el contexto de cualquiera de las "totalidades" sociales que se basen en tales derechos. Algunos agentes se negarán a aplicarse a sí mismos el principio de que cada uno de nosotros no es más que "uno entre muchos" y, en consecuencia, ignorarán los derechos de los demás mientras persiguen obtener lo que desean; en la medida en que les sea factible llevar a cabo sus propósitos con impunidad, la estructura entera del "derecho" quedaría amenazada. A este fin se impone requerir algún sistema de "castigo" que permita infligir al ofensor

un daño equivalente al que ha causado a otros; la función de semejante castigo consiste en ponerle de manifiesto al ofensor que la fuerza normativa de sus acciones exige que recaigan sobre él los efectos de las mismas. Pero ello requiere a su vez que haya al menos algunas personas que estén capacitadas para hablar en nombre del "derecho" y, además, que el causante de la ofensa no sea utilizado para satisfacer el deseo de nadie en particular (ni siquiera el deseo de venganza), sino que sea castigado con el único y exclusivo fin de "restaurar" el derecho.

La capacidad que uno tiene de dejar a un lado sus intereses e inclinaciones y de hablar y actuar desde el punto de vista del "derecho" como tal, no es, sin embargo, ella misma un "derecho abstracto", sino una "disposición moral", un rasgo de carácter. El campo propio de la "moralidad", la segunda esfera de realización del derecho-como-libertad, lo constituyen las obligaciones generales e incondicionales que tiene la gente en virtud de su compromiso global con la libertad. Tales obligaciones revisten una forma más o menos kantiana: todo individuo está obligado a hacer lo que es justo o conforme a derecho (es decir, a realizar acciones que estén de acuerdo con razones que pudieran ser compartidas por todos), y a hacerlo por los motivos justos (hacer la cosa justa porque es justa y no porque satisfaga algún otro impulso, deseo o convención social). Es bien sabido que Hegel argumentó, sin embargo, que esta demanda moral, considerada en sí misma, es relativamente vacía: funciona como primera premisa de un razonamiento práctico, pero nos deja a oscuras a la hora de saber qué es exactamente lo requerido por «razones que pudieran ser compartidas por todos». Por otra parte, lo que realmente cuenta como una "obligación moral incondicional" arrastra consigo una dimensión de fragilidad y de contingencia que se manifiesta claramente en los casos de extrema necesidad, como cuando un individuo, acuciado por el hambre roba un pedazo de pan para sobrevivir o para alimentar a su familia; al admitir que este "derecho de necesidad" triunfa sobre los derechos de propiedad, e incluso admitiendo con ello que lo que cuenta como una "obligación moral incondicional" puede tener que inclinarse ante intereses más mundanos que tienen que ver con el bienestar individual.

El propio Kant había admitido que sería absurdo esperar

que los individuos accedieran a desentenderse por entero de su propia felicidad. Y Hegel sostenía por esta razón que para darle sentido a esta contingencia de derecho y bienestar tenemos que asumir, como había vislumbrado Kant, un compromiso adicional con la idea de "bien supremo", con la idea de que haya de producirse en este mundo una unión de virtud y felicidad, y que estas contingencias de derecho y bienestar no echan por tierra nuestro entero esquema de obligación moral<sup>5</sup>. Hegel parece querer decir con esto que la propia invocación kantiana del "bien supremo" es un indicio de que Kant reconocía implícitamente el derecho del individuo a su propia *satisfacción*. Este principio, el principio del "derecho subjetivo a la libertad", por primera vez expresado en el cristianismo, constituye de hecho, según Hegel, el «punto focal sobre el que pivota la diferencia entre la Antigüedad y la Edad Moderna...», y ha llegado a convertirse en el principio universal y real de una nueva concepción del mundo. Sus configuraciones más específicas incluyen el amor, la romántica y eterna salvación del individuo como fin<sup>6</sup>. Así fue como reinterpretó Hegel de una manera crucial la noción específicamente kantiana del "bien supremo"—concebido por Kant como la unión de virtud y *felicidad*—, prefiriendo hablar por su parte de *el bien sin más*—concebido por él como la unión de virtud y *satisfacción*—. La satisfacción implica para Hegel la consecución de fines que son esenciales para la idea que un agente tiene de su proyecto de vida, de lo que él es y de lo que realmente "cuenta" para él; como Hegel se cuida de advertir, un agente puede estar satisfecho y seguir, sin embargo, siendo infeliz<sup>7</sup>. Al reinterpretar a Kant de esta manera, Hegel pretendía poner de relieve lo que le parecía ser la lógica operante en la concepción kantiana: lo que estaba en juego era la unión de lo "universal" (la regla moral que se expresa en la acción virtuosa) y lo "particular" (expresado como felicidad en Kant y como satisfacción en Hegel). De esta manera vuelve a hacer acto de presencia el interés que, desde tanto tiempo atrás, obsesionaba a Hegel por combinar el universalismo de la Ilustración con una suerte de particularismo reinterpretado en términos muy modernos.

Lo que viene a revelar el "bien supremo", considerado como la unión de *moralidad* (o virtud) y *satisfacción* personal, es que

la tarea de articular racionalmente este bien requiere algo más que la sola moralidad. Al asumir el compromiso de aceptar una concepción de "el bien" como la unidad de "lo universal y lo particular" (como la integración de las aspiraciones particulares con lo que es requerido por la razón "universal"), el agente se encuentra con el problema de que esa concepción del bien no le aporta ninguna "regla" determinada para la acción concreta. Las reglas generales son apropiadas para lo "universal", pero no son reglas o principios para lo "particular". Su inveterada admiración por Aristóteles le facilitó aquí a Hegel una valiosa herramienta para profundizar en su crítica de Kant: pues así como Aristóteles había argumentado que la «sabiduría práctica—por decirlo en sus propias palabras— no se ocupa solo de universales, sino también de particulares, con los que nos vamos familiarizando merced a la experiencia», Hegel alegó que un agente que actuase sobre la base de "el bien" y por causa del deber, se encontraría comprometido con una concepción del juicio moral que pone en relación un principio "universal" con un caso "particular", sin que haya regla alguna que indique cómo hayan de entrar tales juicios en esa relación<sup>8</sup>. Y esto, continúa argumentando Hegel, es exactamente lo que se supone que ha de hacer la apelación intrínsecamente moderna a la *conciencia*. Conciencia es siempre la conciencia de un individuo particular, y constituye el modo según el cual este agente juzga si es cierto que las razones que inspiran sus acciones son moralmente satisfactorias, si es cierto que pertenecen al género de razones que pueden ser compartidas por todos los agentes. La "moralidad" moderna nos compromete necesariamente, ello es cierto, con una concepción prioritaria de la conciencia, viendo en esta un preventivo para que las tensiones entre "derecho" (o justicia) y "bienestar" no derrumben la totalidad de la empresa moral. Pero también nos compromete a algo más que a la mera apelación a la conciencia, porque dicha apelación genera a su vez sus propias tensiones. Por una parte, como dice Hegel, «la verdadera conciencia es la disposición a querer lo que es bueno en y por sí mismo; por eso tiene principios fijos»; pero dado que es la conciencia de un individuo, refleja también las *personales* valoraciones que este hace de las cosas<sup>9</sup>. La apelación a la conciencia puede conducir al individuo a ejecutar la

acción correcta, pero también puede dar lugar a la realización de actos que estuviesen prohibidos por el resto de nuestros compromisos prácticos, e igualmente promover las más deseadas formas de hipocresía y de auto-engaño. Pero nadie podría eliminar todas estas tensiones nacidas de la moderna apelación a la conciencia, eliminando sin más la apelación a la conciencia misma. Es necesario que los agentes modernos asuman el compromiso práctico de formular sus juicios morales tomando por base su propia conciencia. Eliminar la apelación a la conciencia es, simplemente, algo que "nosotros, los modernos", no podemos hacer, pues «la conciencia es —dice Hegel— un santuario que sería sacrilego violar»<sup>10</sup>.

Para que un agente "moral" pueda apelar con éxito a la conciencia, tiene que aprender a orientarse por sí mismo a la luz de una cierta comunidad idealizada de agentes que estén dotados, como él, de mente o espíritu, y con los cuales debe compartir la idealización de los criterios de juicio. Pero esto quiere decir que la apelación a la conciencia es, por una parte, necesaria desde el punto de vista de la "Moralidad", pero implica también, aunque esto pueda parecer a primera vista paradójico, una apelación a algo que no está de suyo contenido dentro del punto de vista de la "Moralidad". Los juicios prácticos requeridos por la "conciencia" no pueden consistir en ninguna aplicación directa de los principios generales a casos particulares; no puede haber ninguna regla universal que regule la aplicación de una regla universal a casos particulares. Semejantes juicios prácticos que puedan servir de guía y de orientación de la conciencia requieren, por el contrario, que antes hayamos sido *entrenados* en prácticas que estén sostenidas o legitimadas por las instituciones públicas, de manera que, al ser entrenados en esas prácticas y en la internalización del modo de vida que ellas encarnan, vayamos adquiriendo consiguientemente un cierto tipo de habilidad, un carácter, una *virtud*, un modo de orientarnos por nosotros mismos en el espacio social, un tipo de "saber-cómo" ético y orientado-a-la-práctica que desemboca, señalaba Hegel en sus lecciones, en una especie de "virtuosidad ética"<sup>11</sup>. Esta esfera de prácticas y de instituciones en cuyo seno aprendemos a orientarnos personalmente y en la que adquirimos esa "virtuosidad ética" es la *eticidad* o "vida ética" moderna

(*Sittlichkeit*), la categoría básica del pensamiento ético y político maduro de Hegel, quien pensaba haber descubierto en ella un rasgo profundo y hasta cierto punto sorprendente del mundo moderno.

Si hemos de tener unos primeros principios del razonamiento moral que especifiquen de una manera concreta qué es en última instancia lo bueno y lo mejor para nosotros, deberán ser forzosamente principios que nosotros capturemos no como especificaciones de una "regla maestra", sino como elementos de una práctica social, como repertorios de modos por los que aprendemos pre-reflexivamente a orientarnos y movernos por nosotros mismos en el entorno social que nos circunda. Esta conducta pre-reflexiva de auto-posicionamiento nos facilita una captación implícita del sentido de lo que somos y del "proyecto" de nuestra vida, sin que, por nuestra parte, hayamos elegido primero, explícita o implícitamente, tal proyecto; y la "vida ética", la *eticidad* en cuyo seno nos orientamos, tiene que poder garantizarnos que vamos a seguir optando por ella cuando, después de ponerla bajo el prisma de la reflexión, preguntamos por su racionalidad, lo cual quiere decir, para "nosotros, los modernos", que tiene que poder ser entendida como una realización de la libertad. Para ejercer sus "derechos abstractos", los individuos "morales" requieren, por tanto, ser previamente "ubicados" en esos géneros de prácticas sociales que incorporan determinadas concepciones de lo que es "en última instancia, mejor" en lo que concierne al modo en que los individuos ejercen sus derechos, cumplen con sus obligaciones sociales y se identifican con ese mundo social en el que han adquirido su "virtuosidad ética".

Existen tres de esas institucionalizaciones de *eticidad* en el mundo moderno, cada una de las cuales sirve para dar a los individuos una especificación concreta de este bien último. (La unión de "moralidad" y satisfacción) y una realización más específica en la cual puedan ellos luego basar racionalmente sus deliberaciones. Estas instituciones son: la familia moderna, la sociedad civil y el Estado constitucional. Las tres juntas constituyen una "totalidad" social como espacio en que se orientan los individuos, que los reconcilia con la moderna vida social y les proporciona buenas razones para creer que esta vida mo-



derma, por imperfecta y crítica que sea, es sin embargo realmente la mejor.

Hegel entiende que en la familia moderna, fundada en la mutua y libre elección del marido y la mujer, los agentes descubren un doble bien: el amor romántico (que es cabalmente esta y no otra persona la adecuada para mí) y el ideal de la vida de familia como refugio frente a la sociedad civil. Pero este importante bien comporta a su vez ciertas obligaciones, entre ellas la de educar a los hijos para que sean adultos libres e independientes y el mutuo respeto en el matrimonio. La reflexión racional demostraría que, en la moderna familia así concebida, los individuos pueden vivir la experiencia de tales obligaciones no como algo que les viene impuesto desde fuera (por ejemplo, por "mera" convención social), sino como normas encarnadas que sostienen un reconocimiento mutuo y pleno sin el cual no sería posible la libertad. Las familias modernas les brindan a los individuos modernos un proyecto común; la familia no es una unidad contractual de voluntades privadas, sino una unidad por sí misma, que posee un propósito común.

No obstante, si bien es verdad que la concepción que Hegel tenía de la familia no solo era no-patriarcal, sino hasta de alguna manera igualitaria en su dinámica, él abrigaba la firme creencia de que las diferencias biológicas entre los sexos arrastraban consigo diferencias psicológicas complementarias que determinaban de una manera crucial el diferente modo de participar en la familia.<sup>12</sup> Hegel pensaba, sencillamente, que las mujeres no están equipadas por naturaleza para «las ciencias superiores, la filosofía y ciertas producciones artísticas que requieren un elemento universal», pues «sus acciones no están basadas en demandas de universalidad, sino en inclinaciones y opiniones contingentes».<sup>13</sup> Así pues, mientras un hombre tiene «su vida real y sustancial en el Estado, en la ciencia, etc., como también en el trabajo y en la lucha con el mundo exterior y consigo mismo», una mujer «tiene su vocación sustancial en la familia, y su disposición ética consiste en esta piedad».<sup>14</sup> El verdadero "estado" de la mujer es el de ser "ama de casa" y madre, y el hombre encuentra en la familia esa «apacible intuición de esta unidad y una vida ética subjetiva y emotiva» que en

modo alguno podría encontrar en el cruel mundo masculino de carreras y competencia.<sup>15</sup>

Dadas estas opiniones, no debe sorprendernos que algunas de las mujeres que se movían en el círculo de amistades de Hegel se quejasen de su resistencia a discutir ideas con ellas. Incluso su buen amigo Varnhagen von Ense comentó, refiriéndose a la actitud de Hegel con su esposa Rahel Varnhagen—figura líder en la cultura de salón de Berlín y en los círculos judíos berlineses, y dama de no escaso intelecto—, que «Hegel tenía a Rahel por una mujer inteligente y reflexiva y la trataba como tal, pero solo con gran dificultad le reconocía su auténtica esencia espiritual».<sup>16</sup> A la propia Rahel le causaba "dificultad" el hecho de que Hegel no discutiera sus ideas con ella.

Hegel sostenía que el fin que debía perseguirse al tener hijos era educarlos para la libertad y la independencia; dicho en sus propias palabras: «Los servicios que pueden requerir los hijos deberían estar encaminados al único fin de su educación; y no hace falta que reclamen sus propios derechos, porque la menos ética de todas las relaciones que cabe guardar con ellos es la de tratarlos como esclavos».<sup>17</sup> En sus conferencias de clase lamentaba los extremos a que había llegado el trabajo infantil en Inglaterra, y que en las ciudades manufactureras se les negase efectivamente a los niños todo derecho a la educación, una práctica que él consideraba alarmante y repulsiva.<sup>18</sup> Los hijos sirven también dentro de la familia, argumentaba Hegel, para hacer "objetivo" el amor "subjetivo" del marido y la mujer, para suministrar un andaje, merced al común compromiso de educarlos, a lo que tan solo podría haber sido una relación emocional sujeta al azar.

Pero es un hecho que las familias se disuelven con la muerte de uno de los progenitores o de ambos, o cuando los hijos se hacen adultos y abandonan el hogar para formar nuevas familias. Esto nos conduce a la "sociedad civil", en la cual, con sus modernas instituciones de mercado, los individuos tienen un espacio social que les abre libre margen para la prosecución de sus propios intereses privados, un margen que (al igual que sucede con el "derecho abstracto") cuenta como algo que legítimamente les corresponde. Hegel no identifica por completo la sociedad civil con la sociedad de mercado, pero sostiene que el

mercado libre es esencial para el funcionamiento de la sociedad civil. Lo que hace que esta sociedad civil sea *sittlich*, "ética", lo que la convierte en empresa común, tiene que ver ante todo con el modo en que las estructuras del mercado fuerzan a los individuos a no desentenderse del todo de las necesidades y deseos particulares de los demás. Porque la búsqueda y prosecución de sus intereses privados por parte del individuo no podría resultar generalmente provechosa si la sociedad no cumpliera el requisito de implantar una forma mediada de mutualidad.

La disciplina del mercado exige que cada uno de los individuos que en él participan pliegue su voluntad a los requerimientos de los demás, y las leyes del mercado producen una armonía como resultado de esta recíproca presión que cada uno ejerce sobre el otro. (Para desarrollar este punto, Hegel se apoyó en sus lecturas de Adam Smith.) La armonía de la sociedad civil no es, por tanto, un resultado que se obtenga de esa manera "bella" y sin la menor apariencia de esfuerzo que admiramos en los antiguos griegos. Como dice Hegel, la moderna sociedad civil «nos brinda un espectáculo de extravagancia y miseria, como también de la corrupción física y ética que ambas cosas traen consigo»<sup>19</sup>. Pero todo lo que le falta a la sociedad civil en belleza clásica lo gana en racionalidad y eficiencia, preparando y acomodándole un sitio al *individuo* moderno, y adquiriendo así una suerte de moderna y más fragmentada belleza y una *eticidad* que le corresponde por derecho propio.

La defensa que hizo Hegel del carácter "ético" de la sociedad civil se oponía rotundamente a una línea de pensamiento, ampliamente difundida en sus días, que abrigaba hondas dudas sobre la moralidad de la sociedad de mercado, en la que solo veía una mera estructura comercial, irrespetuosa de la tradición y, en consecuencia, carente por entero de cualquier género de "belleza". De hecho, en ningún lugar arraigaba más hondo esta duda que en la propia Prusia, donde los *Junker*, la clase aristocrática terrateniente de la tradicional Prusia oriental, combatían duramente contra todo lo que amenazase al gobierno autoritario que ejercían sobre sus dominios. La robusta defensa que hizo Hegel de la sociedad civil lo enfrentó decididamente, por tanto, con los *Junker* y sus aliados en Prusia.<sup>20</sup>

El individuo que participa en la sociedad civil no es todavía, en rigor, un "ciudadano", es un burgués, un *Bürger*, que persigue la satisfacción de sus propios intereses personales plegando su voluntad a la voluntad de otros, puesto que su propia satisfacción depende de que los otros encuentren en él algo que satisfaga los intereses por ellos perseguidos. El burgués representa una popular figura moderna, con algunos rasgos cómicos: defiende con fiereza su derecho a contar tanto como la persona que tiene a su lado, cualquiera que esta sea, lo cual le fuerza a buscar un tipo de "igualdad" con los demás que, a su vez, conduce al moderno fenómeno del conformismo burgués, consistente en que cada uno imita a los otros no porque así se lo pida la tradición, sino por la necesidad de hacerse igual a los demás. En este contexto explica Hegel, por ejemplo, el moderno fenómeno del interés europeo por el rápido cambio de la moda, como una necesidad de *conformarse* a la opinión social de una manera que ofrezca, al mismo tiempo, la apariencia de ser *distinto*, de aparente "particularidad". Hegel, que no fue nunca precisamente un esclavo de la moda, expuso con toda claridad lo que opinaba al respecto en sus lecciones de clase de Heidelberg: «La moda es un aspecto de ello, y vestirse de acuerdo con la moda es lo más racional que uno puede hacer, mientras deja para otros la molestia de tener que inventarse nuevas formas de vestir: uno no debe ir a la cabeza en esto, pero debe evitar la idiosincrasia [...]. Uno se afirma a sí mismo para ser igual a los demás»<sup>21</sup>. Así se impone el conformismo y al final, como dice Hegel, «todo lo particular cobra un carácter social, en la manera de vestir y de comer existen ciertas convenciones que hay que aceptar, porque en asuntos como estos no vale la pena hacer el menor esfuerzo para que prevalezcan nuestras propias ideas, y lo más sabio es actuar como los demás»<sup>22</sup>.

Para contrarrestar las presiones del mercado sobre los miembros de la sociedad civil (a quienes por una parte se les pide que persigan sus propios intereses, y por otra que se conformen a lo que hacen los demás), Hegel propugnó con insistencia, como había venido haciendo desde su llegada a Jena, que se mantuviese el reconocimiento legal de los estamentos y algunas de las estructuras corporativas del antiguo régimen, alegando que solo estas corporaciones sociales podrían servir como factor

de mediatización que moderase el efecto de las estructuras que imponían el reconocimiento igual y mutuo en las nuevas sociedades de mercado que estaban emergiendo. Pero como ya había hecho en Jena, imprimió a aquellas antiguas estructuras un giro muy moderno, al interpretarlas no en términos puramente económicos o siquiera "naturales", sino en términos "éticos". Los estamentos no deberían determinarse de acuerdo con una división "natural" de la sociedad, sino más bien ateniéndose a los tipos de bienes y de estilos de razonamiento que los individuos modernos asumen para sí. Cada estamento suministra a sus miembros un tipo de proyecto concreto, un sentido de la identidad que no está determinado por la prudencia individual, un modo de "estar" en la sociedad civil globalmente considerada. (El propio término alemán, *Stand* —para estamento—, expresa perfectamente ese sentido.) Sin los estamentos, los individuos no tendrían otra guía ni otra orientación que el punto de vista "moral", es decir, solo un sentido muy general de que satisfacen sus obligaciones "universales"; pero con los estamentos, pueden disponer además de un sentido mucho más concreto del modo cómo orientarse en la vida. Así, opina Hegel, el "estamento" campesino encuentra, por virtud de los lazos que lo vinculan al campo, que lo que es bueno y mejor para él pasa por la tradición y la confianza en la naturaleza, y de acuerdo con ello elabora racionalmente su proyecto vital<sup>23</sup>. El estamento comercial o "reflexivo" encuentra que lo que es bueno y mejor para él es el cálculo racional y "reflexivo" de lo que es más eficiente para la producción y el intercambio de bienes. El estamento "universal" de los funcionarios civiles del Estado encuentra su bien en el general florecimiento y el funcionamiento adecuado de la sociedad civil globalmente considerada, y de ahí que elabore racionalmente sus proyectos de vida en términos de las virtudes inherentes a una carrera dedicada al servicio público. El hecho de que el individuo pueda determinar por sí mismo cuál sea el estamento al que desea pertenecer marca para Hegel la crucial diferencia «entre la vida política [...] de los mundos antiguo y moderno», como también, en su opinión, entre la vida política de "Oriente" y de "Occidente"<sup>24</sup>. Puede muy bien suceder que uno permanezca en el "estamento" en que ha nacido; pero en una sociedad civil moderna, el naci-

miento y la familia no pueden determinar sin más el estamento al que uno pertenece (con excepción de la nobleza).

Ahora bien, una simple organización en estamentos no puede ser suficiente para mantener el orden ético. *sittlich*, de la sociedad civil. El estamento comercial, por ejemplo, tiene particulares tensiones que le son inherentes, y que han de ser mediatizadas mediante ulteriores condiciones institucionales; en la prosecución de riqueza y eficiencia, los miembros de ese estamento tienden a caer en una ciega obsesión por satisfacer el interés egoísta, socavando así con ello los lazos "éticos" globales que mantienen la cohesión de la sociedad civil. Dentro de dicho estamento comercial debería haber, por tanto, una variedad de órdenes "corporativas" orientadas a los intereses comunes que "controlasen" los eventuales excesos de sus miembros. No obstante, y dado que tampoco puede esperarse de estas "corporaciones" que cumplan completamente y con pleno éxito semejante cometido, la sociedad civil requiere, además, un conjunto de cuerpos legales y regulativos para vigilar su infraestructura y la marcha de su vida cotidiana, procurando mantener en ella el necesario equilibrio interno que garantice su adecuado funcionamiento. Y por similares motivos, para que los cuerpos legales y regulativos funcionen con perfecta eficiencia, se impone una codificación de las leyes que esté sujeta a revisión racional; prolongar una situación de no codificación de las leyes, como decía Savigny, sería para Hegel algo irracional e intolerable: «Denegar a una nación civilizada o al estamento legal ubicado en ella la capacidad de diseñar un código legal sería uno de los más grandes insultos de los que podrían ser víctimas esa nación o ese estamento»<sup>25</sup>. Ni Savigny ni ninguno de sus seguidores dejarían de acusar el formidable derecho que Hegel acababa de asestarles; y en un ataque similar al realizado contra los intentos de los *Junker* de mantener sus tradicionales tribunales patrimoniales, Hegel defendió con gran énfasis los tribunales públicos; e incluso llegó a romper con muchos de sus colegas juristas al argumentar en favor de los tribunales con jurado, observando que «la administración de justicia podría ser bien gestionada por tribunales puramente profesionales [...], pero, incluso en el supuesto de que esta posibilidad pudiera ser elevada hasta el grado de probabilidad —o hasta el de necesidad—, ello

no decidiría la cuestión, porque siempre se alza por el lado opuesto el *derecho de la auto-conciencia*, que mantiene sus exigencias y constata que no han sido satisfechas»<sup>26</sup>.

Hegel tenía también aguda conciencia del problema que plantea a la sociedad civil, considerada como una totalidad, la extrema pobreza y la extrema riqueza que genera la sociedad industrial. Porque los individuos situados en ambos extremos del espectro de riqueza pierden el sentido de la obligación que tienen para con la "totalidad": los pobres, porque no tienen la posibilidad de intervenir en ella; y los ricos porque tienen a pensar que el dinero que poseen puede eximirlos de sus obligaciones. El tema de la pobreza era particularmente agudo en Prusia; las guerras napoleónicas habían devastado la agricultura prusiana, y la emancipación legal del campesinado había tenido la consecuencia no querida de que la nobleza, con el propósito de introducir más eficientes modos de producción agrícola, había expulsado de sus tierras, después de comprarlas, a los campesinos que tradicionalmente las habían venido cultivando; el resultado fue la creación de una enorme masa de campesinos inempleados e inempleables a todo lo largo y lo ancho de Prusia. Hegel admitió con gran sinceridad que su filosofía especulativa no contenía respuesta alguna al problema de la moderna pobreza, y se inclinaba a pensar que este era el gran problema irresuelto de la vida moderna. En sus especulaciones llegó a suponer que la expansión de los mercados más allá de las propias fronteras tal vez resultase ser el único modo práctico de empezar siquiera a abordar la cuestión, pero no creía que estas medidas pudieran resolverla por completo.

No obstante, por próspera que pueda llegar a ser y por mucho que tiendan sus estructuras a contrapesar los excesos de las estructuras, la sociedad civil no puede establecer por sí misma el punto de vista de la "totalidad", sin el cual las varias figuras legales, regulativas y corporativas de dicha sociedad tendrán tener la autoridad "ética" que necesitan. El punto de vista político, cuyo objetivo específico no es la satisfacción de intereses privados sino la realización del fin colectivo de la sociedad, está al que aspiran los pueblos en la vida moderna, está dado por el "Estado". Mientras la sociedad civil es la vida de los individuos libres, la vida política tiene por fin el es-

tablecer el punto de las condiciones necesarias para que un pueblo sea libre. Para que este fin pueda cobrar realidad, el Estado ha de articularse en un conjunto de instituciones gubernamentales adecuadamente modernas, cuyo principio de legitimidad es, una vez más, el de la libertad y no el de la eficiencia o el de una satisfacción preferente.

Hegel defendía para el Estado moderno una forma de monarquía constitucional, si bien restringía los deberes del monarca a "poner los puntos sobre las íes", por usar sus propias palabras, en la legislación que le presentasen sus ministros. Lo que decir tiene que a la realeza de Prusia no le divertían más mínimo, cuando alguien se lo contaba, lo que Hegel le enseñando a sus alumnos sobre la función política que les reservaban a los reyes los tiempos modernos.) La función de monarca moderno se reduce tan solo a expresar la naturaleza no-fundada (o, mejor quizá, auto-fundada) del moderno Estado, la idea de que su legitimidad no tiene otro fundamento que la meta colectiva de establecer las condiciones bajo las cuales un "pueblo" puede ser libre. El monarca es tan contingente como el Estado al que rige; su vacuo aserto "yo ordeno esto" expresa cabalmente ese elemento de soberanía no-fundada que distingue a los Estados modernos. Ninguna apelación anterior a la voluntad de Dios o a la ley natural le serviría de legitimación; solo la "ley moral y ética", en cuanto establecida libre y colectivamente por individuos racionales, puede contar con poner restricciones a sus actividades.

Si el pueblo ha de identificarse con el fin colectivo de semejante sociedad política, se impone la necesidad de asegurar la protección constitucional de los derechos básicos. El Estado moderno es aquel que incorpora el sentido específicamente moderno de la autonomía, según el cual «*un ser humano cuenta como tal por sí mismo, no por ser humano, no porque sea judío, católico, protestante, francés, italiano, etc.*»<sup>27</sup>. Resulta bastante llamativo que Hegel, que en ningún lugar de su teoría del Estado nada que se le escape a la doctrina clásica del "bien común", no se preocupe en ningún momento de encarnar la aspiración de la filosofía política moderna a la vida libre, en ningún lugar de su filosofía del derecho, sin embargo, que esa moderna institución deba ser concebida en algún tipo de vida o conjunto de virtudes que

fuesen comunes para todos. Su insistencia en la pluralidad de estamentos y su interpretación "ética" de ellos, tenía el propósito de dejar bien claro que un Estado moderno debe incorporar en su seno una pluralidad de modos de vida e incluso de virtudes. Como siempre, los nacionalistas que anhelaban prescribir un modo de vida auténticamente "germano" para cuantos pertenecieran al extinto Sacro Imperio —y que eran los mismos nacionalistas a quienes él había llamado en Nuremberg *Deutschdiumm* (germanostúpidos)— eran anátema para Hegel.

Por similares razones, el Estado moderno ha de guardar también distancia respecto a la religión. Es bien cierto que dicho Estado moderno y el moderno cristianismo protestante comparten la misma aspiración general (la realización de la libertad), pero sus respectivos intereses acerca de las condiciones bajo las cuales hay que realizar la libertad divergen entre sí. El Estado constitucional, legal y racional, no puede basar sus acciones en "autoridad y fe", que es lo que tiene que hacer la religión<sup>28</sup>. Confundir los temas religiosos con los asuntos de Estado solo conduce al fanatismo; cuando la religión se torna política, el único resultado posible no es otro que «la locura, el ultraje y la destrucción de todas las relaciones éticas», porque la piedad de la convicción religiosa se transmuta demasiado pronto, cuando se la confronta con las múltiples reclamaciones del mundo político moderno, en «un sentimiento de reproche y, por tanto, también de auto-suficiencia», como también en un sentimiento de que el verdadero creyente puede encontrar en la «propia divinidad de su doctrina religiosa todo cuanto se requiere para percatarse de la naturaleza de las leyes y de las instituciones políticas, para formarse juicios sobre ellas, y para pronunciarse acerca del carácter que deben y necesitan tener»<sup>29</sup>. La pluralidad de las religiones modernas es precisamente una condición necesaria para que el Estado moderno asuma la compleja unidad que lo constituye: la escisión histórica del cristianismo. Soventía Hegel, no debería ser por tanto lamentada: de hecho, es la cosa más afortunada que hubiera podido sucederle a la Iglesia y al pensamiento en cuanto concierne a la libertad y a racionalidad de la una y el otro»<sup>30</sup>.

Para que estos derechos y el reconocimiento del pluralismo estén efectivamente asegurados, un Estado moderno tiene que

tener, además, alguna forma de Gobierno representativo. Hegel rechazó, sin embargo, la democracia y el voto por distrito geográfico. En una democracia, un parlamento mayoritario puede ignorar tranquilamente los intereses de la minoría; y el procedimiento de seleccionar a los representantes con un criterio geográfico opta por elegir a determinadas personas sin tener en cuenta para nada si estas representan los intereses básicos e importantes de la "totalidad" de la sociedad o si representan siquiera a la gente que se supone representada por ellas. Por eso, en la medida en que el pueblo se identifica realmente con sus estamentos y corporaciones, un sistema de representación basado en estos tipos de comunidades asegurará con mayor verosimilitud que sean escuchadas todas las voces legítimas al nivel del "Estado". Hegel optó asimismo por una legislatura bicameral, con una cámara de los "lores" y una cámara de los "comunes", como modo de asegurar que fuesen escuchados los intereses básicos de la sociedad y mantenida la estabilidad social.

La parte ejecutiva del Gobierno debería correr a cargo de expertos funcionarios civiles que emergerían como hombres de *Bildung* merced a su educación universitaria. La protección contra lo que él llamó la "arbitrariedad del funcionariado" vendría, parecía pensar Hegel, de la presión que pudieran ejercer por una parte el monarca (aunque nunca explicó cómo podía hacer tal cosa un rey cuya función se suponía reducida a «poner los puntos sobre las *íes*»), y por otra los estamentos de los que procederían los diversos funcionarios civiles<sup>31</sup>. Hegel concluyó que el poder ejecutivo debería consistir en algo parecido a un conjunto de "cuerpos colegiados" como el propuesto por el barón Von Stein, sin que ninguno de ellos tuviera autoridad oficial sobre la totalidad de los restantes. En una crítica implícita a Hardenberg —a la que solo dio voz en sus lecciones después de que este hubiera fallecido—, Hegel argumentó que, en justicia, ningún Estado debería contar con el puesto de canceller que Hardenberg había pretendido para sí. Aun cuando la posición del canceller, decía Hegel, «está asociada con un alto grado de facilidad, prontitud y efectividad en las medidas adoptadas en pro de los intereses universales del Estado», tiende sin embargo a «tener por resultado que todo vuelva a estar contro-

lado desde arriba por el poder ministerial», de manera que, por atractiva que pueda ser tal justificación en términos de eficiencia y de "centralización", con ella se deja de tener en cuenta que la autoridad ética del Estado moderno estriba en su modo de asegurar la satisfacción de la común aspiración de libertad, a la cual incluso la eficiencia, aun sin ser ignorada, le debe estar siempre subordinada. Para dar cumplimiento a la meta suprema de la realización de la libertad, argumentaba Hegel, «la sociedad civil debe estar gobernada de una manera concreta desde abajo [...] incluso aunque] se divida la tarea en cuestión en ramas abstractas y sea realizada por cuerpos específicos»<sup>32</sup>.

#### LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Como el Estado moderno no apela ni a Dios ni a la ley natural para su legitimación, tiene que apelar en algún sentido a lo que un "pueblo" establece colectivamente como racional. Esto empuja a la filosofía política hacia la filosofía de la historia, porque el género de crítica que la razón ejerce sobre sí misma (que es para Kant la más alta meta de la razón), solo puede ser realizado, si es que son correctos otros argumentos de Hegel, históricamente. De ahí que Hegel concluyese la *Filosofía del derecho* con unos breves párrafos sobre filosofía de la historia universal que posteriormente desarrolló en una serie de lecciones o conferencias populares de gran audiencia. Estas conferencias fueron publicadas póstumamente en sus obras completas con el sencillo título de *Lecciones de filosofía de la historia*. (La primera edición fue preparada por Eduard Gans, amigo de Hegel, y la segunda corrió a cargo de su hijo, Karl Hegel.) Y a pesar de que no fueron redactadas por el propio Hegel para su publicación, estas lecciones se han convertido desde entonces probablemente en el libro más leído y conocido de todos los suyos, pues en estas lecciones se nos muestra la dimensión menos oscura y más amena del filósofo. Hegel expuso en ellas sus ideas sobre la naturaleza progresiva de la historia y adelantó ciertas opiniones que fueron, cuando menos, muy controvertidas en su tiempo.

Su tesis era que la mejor manera de entender el progreso

de la historia universal consistía en considerarlo como la comprensión y la realización de los compromisos que dimanan de la empresa colectiva que aborda la humanidad para triplicar la libertad en la vida política a través de la religión, el arte y la filosofía. Para llamar la atención sobre este punto, Hegel citó algunas líneas de un poema de Friedrich Schiller («Resignación») para significar que la historia universal es "el tribunal universal", el "juicio final" sobre aquellos Estados cuyo desarrollo completa la propia historia del mundo<sup>33</sup>. Estas palabras al igual que tantas otras pronunciadas por Hegel y particularmente en la *Filosofía del derecho*, encendieron los ánimos de las numerosísimas personas que pensaron al leerlas que Hegel estaba dando carta blanca a todo género de inmoralidad histórica o quizá, incluso, invocando cínicamente el relativismo histórico, con la idea de que los que ganan las batallas históricas tienen razón pura y simplemente por el hecho de haber ganado. Pero la verdad es que Hegel no hizo más que dar expresión con este símil a su personal vena de radical modernismo, a propósito del cual ya había argumentado por extenso en la *Fenomenología del espíritu*: si no hay verdades de ley natural a las que tenga que conformarse nuestra conducta ética, entonces la justificación última de nuestras acciones tendrá que ser elaborada internamente, dentro del desarrollo de nuestra propia "disponibilidad" y "cuasi-disponibilidad". Si la autoridad del Estado moderno no se funda en el cumplimiento por su parte de ninguna doctrina eclesástica o meramente tradicional, sino en la institucionalización de sí mismo en términos de la prosecución de la libertad por ella misma, entonces este tipo de Estado solo podría ser juzgado por criterios que fuesen internos a cuanto resultase ser necesario para realizar la dinámica de la libertad. El símil de que «la historia universal es el tribunal universal» expresa la fundamental concepción de Hegel de que no hay modo firme ni fácil de sostener que un Estado tenga autoridad alguna, mientras no se tenga en cuenta si es capaz de justificarse racionalmente a sí mismo; y de otra parte, por convencido que pueda estar ese Estado de su propia legitimidad, otro pueblo que posteriormente arripe al escenario de la historia tendrá derecho a decretar la irracionalidad del que lo precedió, si este no se ajustó o no supo ajustarse a los términos requeridos.

No hay por tanto en la historia, como advierte explícitamente Hegel, ninguna «necesidad racional de un ciego hado» que dirija los destinos de los Estados<sup>34</sup>. Entender qué es ahora necesario y qué es posible para nosotros en nuestras vidas políticas exige forzosamente, según Hegel, que nos situemos dentro de la historia y que entendamos nuestras posibilidades a la luz de una interpretación de lo que *ha* sucedido, de lo que *está* sucediendo y de *por qué* ha sucedido. Lo que está en juego es siempre algo que puede ganarse o perderse y que jamás puede ser establecido por ningún *fiat* histórico, ni por acuerdo social alguno que pretendiera darlo por tal. Lo que un Estado deba asumir en concreto depende de lo que considere que sea racional para sí mismo a la luz de la referida comprensión e interpretación histórica de lo que haya sucedido o haya que imponer o descartar en el actual momento histórico. Lo que sencillamente no podemos hacer es concebir la historia como un conjunto de acontecimientos “contingentes”, ni tampoco como un contingente juego de pasiones humanas, como si las grandes cuestiones de la razón y la verdad en la historia pudieran quedar establecidas por el mero hecho de que nosotros declaramos, o alguien en lugar de nosotros declare, que lo están, o bastase solo con esperar a ver quién “gana”.

Dado que se impone la necesidad de entender que la historia universal incorpora o encarna en parte la historia de la razón misma (y por tanto, en definitiva, de la “Idea” de la libertad), esa historia, argumenta Hegel, ha de ser la historia de los “Estados” (en el sentido especial del término “Estado”). La historia universal es la historia de la humanidad misma —el “espíritu del mundo”, como diría Hegel— porque, reproduciendo las palabras del filósofo, «la historia del espíritu es su propia acción; pues el espíritu es lo que él hace, y su acción consiste en hacerse a sí mismo [...] el objeto de su propia conciencia y comprenderse a sí mismo al interpretarse a sí mismo para sí mismo»<sup>35</sup>. Lo que ha sucedido es el resultado del modo según el cual el “espíritu” se ha concebido a sí mismo a la luz de los demás cambios (ambientales, tecnológicos, etc.) que tienen lugar a su alrededor.

Por tanto, la historia universal versa fundamentalmente sobre el desarrollo de la “Idea” de libertad, es decir, de nuestra

captación, tanto colectiva como individual, de la “totalidad” normativa por virtud de la cual la libertad es a la par inteligible y “real” (en sentido hegeliano) para nosotros. Para Hegel, era crucial mostrar que la “Idea” moderna de libertad estaba racionalmente necesitada por las deficiencias internas de anteriores articulaciones de esa “Idea”, de manera que “nosotros, los modernos”, estamos en una situación que nos permite entender que las deficiencias de las pasadas articulaciones de la mencionada “totalidad” normativa fueron deficientes precisamente porque no se le otorgó el debido espacio a la posibilidad de comprender las exigencias de la libertad; aun en el supuesto de que “nuestros antepasados” no hubieran sabido pecararse de que que estaban esforzándose por desarrollar una concepción de la libertad en el sentido en que hoy la entendemos, “nosotros, los modernos”, estamos en posición de comprender que fue de hecho la libertad lo que estaba en juego para ellos, e igualmente podemos explicar por qué esas pasadas articulaciones que no acertaron a ver la realización de la libertad estaban destinadas al fracaso.

De ahí que Hegel concluyese que la clave para entender las épocas cruciales de la historia universal está en cómo fue entendida una particular “Idea” de la libertad en un período determinado, y por qué ese período tuvo que fracasar, por qué tuvo que alcanzarse el punto en que los que participaban de aquel modo de vida dejaron de apreciar la fuerza vinculante de las normas que se habían trazado, o tal vez incluso dejaron de considerarlas inteligibles, y por qué esa captación de la totalidad normativa nos ha empujado a nosotros a un diferente entendimiento de esa totalidad.

A la luz de las anteriores consideraciones, Hegel dividía la historia universal en cuatro períodos principales, según la “Idea” de libertad contenida en cada uno: la primera fase correspondía a los comienzos de la historia en los Estados “orientales”; todos los cuales eran interpretados por Hegel como versiones esencialmente “estancadas o retrasadas” de los mucho más desarrollados Estados europeos modernos. En las fases iniciales de la historia universal y de las naciones que incorporaron ese principio, solo pudo darse un sentido vago e indiferenciado de la totalidad normativa, a la que entonces se llegó a

identificar con la "naturalidad", sin que hubiera el menor margen posible para el desarrollo de la individualidad o de la práctica religiosa reflexiva. El segundo estadio correspondió al descubrimiento griego de la *eticidad* y de la "bella individualidad". El tercer estadio estaba vinculado a la vida romana, a su manera de someter todo pueblo a su ley y al tipo de alienación e inhumanidad que comenzó a desarrollarse en el seno mismo de la propia ley romana, conduciéndola al colapso. Y el estadio final de la historia fue protagonizado por los países "germánicos" de Europa (en los Hegel que incluía también a los países eslavos, junto con Francia e Italia, pero que generalmente tendía a identificar, más o menos, con los países protestantes del norte de Europa).

Hegel comprendió para su audiencia estas reflexiones acunando una memorable fórmula según la cual, en los desarrollos de la historia universal, encontramos «primero el de los orientales, que solo sabían que *uno* es libre; luego, el del mundo griego y romano, que sabían que *algunos* son libres; y finalmente, nuestro propio conocimiento de que *todos* los hombres en cuanto tales son libres, pues el hombre es libre por naturaleza»<sup>36</sup>.

Igualmente resumió para su audiencia berlinesa el movimiento entero de la historia universal con esta tesis de partida: «La historia universal viaja de este a oeste; porque Europa es el fin absoluto de la historia, justamente igual que Asia es su comienzo»<sup>37</sup>. Al llamar a Europa el "fin absoluto" de la historia, Hegel no pretendía sugerir, empero, que esta se haya acabado (cualquiera que sea el sentido en que se tome tal expresión), que jamás pueda volver a suceder nada nuevo ni importante, de manera que en lo sucesivo no puedan darse grandes acontecimientos en el mundo. Lo que quiso subrayar era que el destino al que había llegado la humanidad europea era también fatalmente el destino de la humanidad en general: entender que la "Idea" de libertad era algo que la humanidad había desarrollado para sí misma y desde sí misma, y que su destino estaba ahora ligado al problema de cómo vivir con esa libertad y con las insatisfacciones que le eran inherentes. Lo que históricamente había tomado forma en la vida "europea", y el modo en que la cultura europea incorporaba una fundamental

"negatividad" acerca de sí misma, una suerte de deuda permanente y de incesante autocritica que constituía su peculiar energía y su fuerza impulsora, era algo que iba a extenderse a todas las culturas, no en términos de conquista europea, sino en términos de que tales prácticas "escépticas" y "negativas" se irían introduciendo gradualmente en todos los modos de vida. (Aun cuando muchos de los puntos de vista de Hegel sobre otras culturas eran, ciertamente, "eurocéntricos", no parece en absoluto que sostuviera la tesis de que todos los modos de vida deberían devenir eventualmente "europeos"; lo que él pensaba era más bien que, a medida que se fueran modernizando, esos otros modos de vida llegarían a incorporar y a asumir en su seno algo parecido a la "negatividad europea".)

Agujoneado por las críticas de que era un peón de los poderes gobernantes en Prusia, Hegel utilizó sus lecciones para poner en claro algunos malentendidos que habían quedado en el aire desde la publicación de la *Filosofía del derecho*. Aclaró a sus oyentes que, a pesar del argumento por él propuesto del "derecho absoluto" de los portadores del sentido de la historia universal para hacer lo que tuvieran que hacer en cualquier instante dado, él no estaba defendiendo en modo alguno que los individuos así autorizados pudieran hacer lo que les viniese en gana con aquellos individuos que considerasen "interiores". En sus notas de clase, Hegel advirtió que el sentimiento religioso del más humilde pastor o campesino tenía una "dignidad infinita" y que era "exactamente igual de valioso" que los sentimientos de los individuos más educados o más avanzados; este "punto focal" de la vida humana, esta «sencilla fuente de los derechos de la libertad subjetiva [...] permanece intacta y [protegida] del clamoroso estruendo de la historia universal»<sup>38</sup>. Su postura respecto al "derecho absoluto" de las grandes figuras de la historia universal era que una crítica meramente moralista de las mismas estaba, desde el punto de vista de la comprensión de la historia universal y su progreso, sencillamente fuera de lugar: condenar a César por haber sido un "mal hombre" no ayuda nada a un mejor entendimiento de la libertad o del papel que haya jugado César en la historia del desarrollo de la "Idea" de libertad. Asimismo, adaró Hegel a sus oyentes en otras lecciones que no apoyaba en absoluto ninguna



tesis que defendiese la superioridad racial europea. Él rechazó de la forma más explícita que pudo todas las doctrinas de superioridad racial que circulaban por aquel tiempo en Europa y que, como manifestó a sus oyentes, «querían demostrar que los seres humanos están por naturaleza tan diferentemente dotados de capacidades espirituales que algunos pueden ser dominados como animales. Pero la herencia biológica no aporta fundamento alguno para garantizar o negar la libertad y la dominación a los seres humanos. El género humano es en sí mismo racional, y en esto reside la posibilidad de la igualdad de derechos para todos los individuos y la gratuidad de toda distinción rígida entre las razas que tienen derechos y las que no los poseen».<sup>39</sup> (No obstante, tras estos pronunciamientos sobre la «posibilidad de iguales derechos para todos los individuos», Hegel procedió acto seguido a una convencional y más bien penosa caracterización de los rasgos "típicos" de las diferentes razas.)

Otro punto que quiso Hegel dejar bien claro fue que de ninguna manera estaba sosteniendo la tesis de que el progreso de la historia era equivalente a la senda recorrida por Dios a lo largo del tiempo, ni que tampoco consistía en un conjunto de procesos explícitamente guiados por Dios (lo cual podría implicar que el monarca que se sentaba en el trono de Prusia estaba allí por una decisión divina). En un lenguaje inequívoco, Hegel manifestó a sus oyentes que «el espíritu universal o espíritu del mundo no es la misma cosa que Dios. Es la racionalidad del espíritu en su existencia mundana. Su movimiento es lo que lo hace ser lo que es, es decir, lo que su concepto es».<sup>40</sup> La historia de los Estados era la historia de la humanidad en su existencia social y política, no un providencial relato escrito por Dios.

Más particularmente, la concepción hegeliana de la historia implicaba que la humanidad tenía que hacer ahora un alarde de imaginación para averiguar qué instituciones y prácticas de la vida moderna podían *reconciliarnos* racionalmente con nuestro destino. En última instancia, Hegel trató de poner también en claro que la historia del mundo en su sentido político no podría, en principio, reconciliar totalmente a la humanidad con las condiciones de su existencia. La vida en el Estado político y el ejercicio de la libertad política, por importantes que hayan

podido ser, han sido solo partes más o menos abstractas del desarrollo de la humanidad en la comprensión de sí misma. La verdadera reconciliación ocurriría tan solo en el arte, en la religión y en la filosofía. La historia del mundo era sencillamente el teatro en el que el espíritu "objetivo" le despejaba el terreno a las reflexiones de la humanidad sobre sí misma en el seno del "espíritu absoluto".

En parte por la tremenda audacia de sus ideas y en parte porque suavizó y hasta casi abandonó en sus lecciones y conferencias públicas el proverbialmente temible tecnicismo de su vocabulario, las lecciones impartidas por Hegel sobre la filosofía de la historia cimentaron firmemente su fama en Berlín, y fueron aprovechadas por él para subrayar su insistencia en la necesidad de la reforma moderna. Hegel pensaba que su filosofía política era una síntesis de todo cuanto había de racional en las instituciones existentes en los varios Estados europeos modernos. Para su gran disgusto, sin embargo, poco de esa síntesis llegó a ponerse realmente en práctica. A medida que iban transcurriendo los años, su personal esquema de lo que era racional en las instituciones actuales de la modernidad europea tendía a parecerse cada vez menos a lo que en realidad estaba empujando a cobrar forma, al menos en Berlín. Parte de la lucha personal de Hegel consistió, pues, en tratar de conservar la fe en sus más profundas convicciones y aspiraciones, mientras observaba en toda la realidad circundante lo que muy bien hubiera podido parecerle la desconfirmadora evidencia de esa fe.

juntos. (El definitivo rezaba finalmente: «Sistema de ciencia. Primera parte: La fenomenología del espíritu», con otro título entre el «Prefacio» y la «Introducción», que en unas ediciones apareció como «Ciencia de la experiencia de la conciencia», y en otras como «Ciencia de la fenomenología del espíritu»)<sup>3</sup>.

Es muy probable que el cambio de título tuviera que ver con la asunción por parte de Hegel de una idea kantiana para su uso en un nuevo contexto. En los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Kant había dicho —en el contexto de un argumento contra el modo en que Newton distinguía el "movimiento verdadero" de lo que no era más que "movimiento aparente"— que su investigación trascendental sobre los presupuestos a priori de la física debía ser llamada una "fenomenología"; el propósito de esta "fenomenología", continuaba Kant, «no era la transformación de la mera apariencia (*Schein*) en verdad, sino la de la apariencia (*Erscheinung*) en experiencia (*Erfahrung*)»<sup>4</sup>. Cuando Hegel comenzó a tomar conciencia de que su idea original de una «ciencia de la experiencia de la conciencia» iba a convertirse necesariamente en una historia de las formas y formaciones de la conciencia misma, comprendió que su interpretación del "movimiento" histórico del espíritu era análogo a la "fenomenología" kantiana del movimiento "verdadero" en la naturaleza, y por eso dio metafóricamente a su libro el título de "fenomenología" del espíritu, un estudio del "verdadero" movimiento del espíritu en la historia, en oposición a su movimiento solo "aparente"<sup>5</sup>.

En su *Fenomenología*, Hegel se había propuesto sentar las bases de su sistema completo de filosofía y convencer a sus lectores —los "modernos"— de que realmente tenían necesidad de un sistema como este<sup>6</sup>. Cuando vivía en Frankfurt, él y Hölderlin habían llegado a la conclusión de que el mundo moderno era algo cualitativamente nuevo, y que requería por tanto una "nueva sensibilidad" para adecuarse a él. Eso significaba que los viejos recursos a la tradición, a la naturaleza y a otras formas de autoridad, iban a resultar necesariamente insatisfactorios en los tiempos modernos, y que la situación en que se encontraban "los modernos" no tenía más que dos salidas: hallar algún modo de establecer una nueva filosofía apropiada a la moder-

## HEGEL ENCUENTRA SU PROPIA VOZ: LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

### 5

#### EL PROYECTO DE LA FENOMENOLOGÍA

Por desesperada que pueda haber sido la situación de Hegel cuando compuso su *Fenomenología del espíritu*, al completar dicha obra puso, sin embargo, punto final, de acuerdo con su propio y original talante, a las influencias que habían ejercido sobre él Hölderlin y Schelling. Como observó Karl Ludwig Michelet, uno de los estudiantes de sus últimos años de Berlín, Hegel «acostumbraba llamar a esta obra, que apareció en 1807, su viaje de descubrimiento, ya que aquí el método especulativo, que según él únicamente correspondía a la historia de la filosofía, de hecho incluía y atravesaba la total esfera del conocimiento humano»<sup>1</sup>. Y la verdad es que el uso que hace Hegel del tópico "viaje de descubrimiento" parece particularmente adecuado para su *Fenomenología*, puesto que en ella trató de conjugar el abigarrado enjambre de sus intereses juveniles en una concepción filosófica de amplio alcance que le acompañara durante el resto de su vida<sup>2</sup>.

El carácter experimental del libro quedaba ya evidenciado por la ambivalente actitud de Hegel a la hora de titularlo; anduvo dándole varios títulos distintos, confundiendo a tal extremo al impresor y a los encuadernadores que muchas de las primeras copias salieron con varios de esos diferentes títulos

nidad, o encajar la acusación de Jacobi de que el recurso a la razón-practicado por la Ilustración era en sí un error, un acto de *hubris* humana, cuyo resultado solo podía ser, por usar el término acuñado por Jacobi, el "nihilismo".

La *Fenomenología* era en ciertos aspectos una confrontación directa con la recusación de la modernidad planteada por Jacobi. La propuesta de Kant de una investigación a cargo de la razón sobre los poderes de la razón misma, había fracasado debido a ciertos defectos en el desarrollo del sistema kantiano; por esta razón, y con la intención de responder a la acusación de Jacobi, el proyecto post-kantiano se propuso como meta el desarrollo de un abierto escepticismo respecto a la razón y a sus pretensiones; la simple fe ciega en la razón no podría su-plantar una fe que estuviera fundada en algo distinto a ella misma. Pero un procedimiento presidido por un escepticismo tan explícito solo podría tomar la forma «de un sendero de duda, o, más auténticamente, de un sendero de desesperación», como un esfuerzo por destruir todo intento de establecer cualquier tipo de verdad?. Tal desesperación solo podría ser mitigada mediante la demostración de la autosuficiencia de la razón realizada por la propia razón. La *Fenomenología* iba a ser, por tanto, una forma de «auto-extinción del escepticismo», un proceso mediante el cual el escepticismo más intenso se deshacía a sí mismo, y los cometidos de la razón quedaban con ello establecidos y asegurados<sup>8</sup>.

Fiel a tal idea, Hegel diseñó un libro de estructura enormemente heterodoxa, cosa que ya salta a la vista con solo echarle un rápido vistazo al repertorio de temas que aborda la obra. Tomando la "conciencia" como punto de partida, Hegel trató de mostrar que no hay objetos "dados" directamente a la conciencia que determinen los juicios que elaboramos sobre ellos; que la "conciencia" comporta ya conciencia de sí, o "auto-conciencia", y que la propia auto-conciencia está muy mediatizada y depende en considerable medida de estructuras de reconocimiento mutuo entre agentes auto-conscientes; que los intentos hasta ahora emprendidos de establecer normas o modelos "afortunados" de reconocimiento mutuo han fracasado porque su presunta fiabilidad no se sostiene cuando se los pone bajo la mira del microscopio de la reflexión y de la auto-

crítica; que las normas o modelos al respecto que nos resultan fiables, tienen que ver, por consiguiente, con lo que debe requerirse de nosotros después de tomar en consideración los casos a que nos han conducido pasados intentos de mantener un conjunto de estructuras normativas de reconocimiento mutuo, y que para entender lo que de nosotros se requiere en el presente, es menester que entendamos cómo demandó eso de nosotros el pasado; y que el intento de entender o comprender semejante actividad reflexiva y social en la vida moderna requiere de nosotros el replanteamiento conceptual de una concepción cristiana de la naturaleza de la religión como reflexión colectiva de la comunidad moderna sobre lo que en última instancia es importante para ella; y que solo una concepción o teoría filosófica semejante, interpretada histórica y socialmente, de la globalidad de ese proceso puede servirnos adecuadamente como introducción a esa perspectiva plenamente "moderna" que nos brinde a la par la elucidación de su naturaleza y de su génesis.

## CONCIENCIA Y AUTO-CONCIENCIA

Hegel hizo frente a la acusación de Jacobi desde el mismo inicio de su libro. Jacobi había sostenido no solo que debemos aceptar la fe religiosa como un acto de creencia sin fundamento, como un "salto mortal", sino que también hemos de aceptar la existencia de un mundo externo como un asunto de ese tipo de "fe" que Jacobi llamó "certeza sensorial". Pero, argumentaba Hegel, incluso el más simple acto de conciencia en tal "certeza sensorial" supone en nosotros muchas más cosas que la mera conciencia de que "existen" cosas individuales. Cuando elaboramos juicios basados en la "certeza sensorial", articulamos nuestras experiencias como complejos de cosas individuales que poseen propiedades generales, lo cual requiere a su vez que articulemos un conjunto de leyes y fuerzas fundamentales que no están "dadas" directamente a la conciencia, sino interpretadas por nuestra facultad de "entendimiento". Sin embargo, incluso ese acto de entender el mundo como una totalidad de cosas individuales que poseen propiedades generales y que interac-



Tras llegar a ese punto en la *Fenomenología*, Hegel dio un giro a su narrativa—de una manera que apenas si tiene precedente en sus anteriores manuscritos—orientándola hacia consideraciones abiertamente históricas, recurriendo al fracaso normativo de las relaciones de señorío y servidumbre para explicar la profundidad de la crisis cultural que siguió al derrumbamiento de las sociedades cimentadas en la posesión de esclavos en la Antigüedad. Otros diversos intentos de defender un tipo de auto-dominio e independencia a la luz de este fracaso (estoicismo y escepticismo) no acertaron a llevar a buen término sus propias promesas, y la desesperación de alcanzar algo semejante a un marco normativo adecuado en que cayó el mundo antiguo, encontró finalmente respuesta en el cristianismo, que sostiene que “nosotros” tenemos que ponernos voluntariamente al servicio de la verdad superior que él predica y que solo nos puede ser “revelada”. Pero la disciplina del culto cristiano a todo lo largo del período medieval (un período de servidumbre universal) preparó, sin embargo, el camino que lleva a la afirmación de la auto-actividad del sujeto como consecuencia del procedimiento de aplicar al mundo normas de razón impersonal.

Abundando en este pensamiento, Hegel escribió un capítulo todavía más extenso de factura histórica, al que tituló con la sencilla etiqueta de «Razón», para mostrar cómo el desarrollo de la idea de aplicar la razón impersonal a la naturaleza y luego a los asuntos humanos había culminado en el moderno reconocimiento de una nueva frustración, pues mientras la incondicionalidad de las pretensiones de la razón invita, por una parte, a ver en ellas los ingredientes necesariamente constitutivos de un modo de vida admirable o valioso, por otra parte esta misma conciencia moderna vino a provocar por sí misma, una vez más, la crisis de la razón y, consiguientemente, la de la propia cultura moderna.

En este capítulo argumentaba Hegel que, al aplicar precisamente las normas de la razón impersonal a la naturaleza y al hombre, el “espíritu” europeo había terminado desarrollando y articulando ese tipo de “negatividad”, ese escepticismo auto-destructor que se tornó a su vez en ingrediente esencial de la

concepción europea de lo que en última instancia importaba a dicho espíritu. Esta “negatividad” se hizo ya explícita por primera vez en la antigua sociedad griega, y ha configurado al “espíritu” europeo hasta hacerle adoptar un modo de vida que alimentaba en su interior la intrínseca demanda de una duda reflexiva, que a su vez socavaba continuamente las diversas pretensiones de autoridad que surgían en el seno mismo de este modo de vida. Como consecuencia de este singular desarrollo, el “espíritu” europeo se embarcó en la “ruta de la desesperación”, pintorescamente descrita por Hegel en la *Fenomenología*.

En el mencionado capítulo sobre «Razón» ilustra Hegel, con una serie tan deslumbrante como oscura de retratos históricos, el desarrollo inicial de la moderna vida europea, mostrando cómo habían fracasado las diversas tentativas de esta por reforzar sus compromisos normativos apoyándose en la propia razón o en algo por encima de ella que de alguna manera la “fundamentase” y alentase, en términos de la razón misma en ambos casos; y cómo los modos específicos de este fracaso habían generado nuevas tentativas de asegurar la confianza en la razón. En la dramática explicación de Hegel, ni la fe fáustica en el conocimiento como poder que obliga al mundo y a los otros agentes a darnos lo que deseamos, ni la fe sentimental europea en una unidad de los corazones, ni la apelación estoica a la “virtud” como altruismo desinteresado, y ni siquiera los ideales más modernos de comunidades de “libertad expresiva” fueron capaces de sobrevivir al imponente escarpelo de la corrosiva reflexión escéptica racional sobre esas alternativas mismas. En el amplio cuadro que traza Hegel de la serie de fracasos de la vida europea en la identificación racional de lo que realmente le importaba, se alza la figura de Kant como el gran héroe de la modernidad: Kant rescató heroicamente las modernas pretensiones de autoridad de la razón al mostrar que la razón podía ciertamente establecer una forma “sustancial” de *Geist* (espíritu) en la forma de un “reino de fines”, mutuamente legislados por él mismo, no sujetándose a ninguna otra autoridad fuera de la que pudiera ser generada por sus propias actividades “espontáneas”. Sin embargo, aunque ese espíritu fue absolutamente necesario como auto-concepción moderna, resultó ser igualmente, sostenía Hegel, un concepto vacío como

guía real para la acción. De este modo quedó montado el escenario para la crisis espiritual suscitada por la cuestión de si la moderna autoridad de la razón era sostenible, o si se trataba simplemente de una razón demasiado vacía y árida para poder producir nada que mereciese una confianza total.

## GEIST E HISTORIA

Tras haber escrito este extenso capítulo sobre la «Razón», que culminaba en la noción de que la fuerza incondicional de sus pretensiones básicas se debía a la dignidad de un modo de vida en el que la razón era un constituyente esencial, Hegel se sintió obligado a escribir un capítulo aún más largo titulado «Espíritu» («Geist») a fin de justificar esta afirmación. En el capítulo «Geist», Hegel trató de mostrar cómo los pasados modos de vida —las diversas “figuras” de *Geist*— habían socavado, en virtud de una dinámica interna, los cimientos de sus propias aspiraciones a la dignidad y a la fiabilidad, de la misma manera que las iniciales tentativas modernas de apuntalar las demandas de la razón habían dado al traste con ellas; y que por intrínseca exigencia de sus modos específicos de fracaso, la sucesión histórica de esas frustradas figuras de *Geist* había requerido la apelación de la modernidad a la razón como base y esencia de sí misma.

Así como la sección histórica del comienzo del libro empezaba por una reflexión sobre la incapacidad de los antiguos modos de vida para sostener una forma de independencia y de autosuficiencia de tipo estoico o escéptico en los agentes autoconscientes, la sección sobre el «*Geist*» se abre con una consideración sobre la introducción griega de la “negatividad”, sobre el poder corrosivo y destructor del pensamiento reflexivo en la historia de Occidente. La antigua vida griega ofrecía una imagen de “armonía ética” unificada dentro de un ideal de belleza. En el seno de la antigua vida griega, los individuos actuaban únicamente bajo las demandas particulares de sus papeles sociales, y confiaban por tanto en que los resultados combinados de sus acciones serían éticamente armoniosos, y en que el “todo” producido por estas diversas acciones sería igualmente bello y autosuficiente. Pero en la concepción de la antigua vida

griega no cabía la noción de un individuo que aspirase a ningún tipo de norma ética fuera de su papel en la sociedad. Aunque esta concepción llevaba aparejada una serie de contradicciones implícitas en el interior de la vida griega, esas contradicciones solo fueron articuladas en el apogeo de su florecimiento, cuya más elocuente expresión se encuentra en *Antígona*, la tragedia de Sófocles.

La tragedia *Antígona* sigue los pasos de la caída de la familia de Edipo. El hijo de Edipo, Eteocles, ocupó el trono de Tebas, pero el otro hijo, Polinices, que creía que el trono debía ser suyo, atacó la ciudad y tanto él como Eteocles murieron en la batalla. Su tío materno, Creón, asumió entonces el poder real y ordenó que Eteocles recibiera las debidas honras fúnebres, mientras prohibió tales honras para su hermano Polinices por la acusación de traidor lanzada por el propio Creón. Desafiando este edicto, Antígona (la hija de Edipo y hermana por tanto de Polinices y Eteocles) celebró las honras fúnebres por su hermano Polinices. A causa de este acto fue hecha prisionera y sentenciada por Creón a ser enterrada viva. En respuesta a esta sentencia, Antígona se suicidó, el hijo de Creón (que estaba desposado con Antígona) se suicidó también, la esposa de Creón murió, y Creón se vio así colocado frente a su ruina como resultado de sus propias acciones.

Al explicar *Antígona*, Hegel desarrolló su propia y original teoría del drama trágico. Este tipo de drama consiste en el relato de agentes individuales obligados a hacer algo que es *correcto* o justo, pero que al mismo tiempo es también inequívocamente *incorrecto* o injusto, y que conduce a la destrucción del agente mismo. En la tragedia griega, es el choque dentro del modo de vida mismo el que exige de sus participantes realizar acciones incorrectas, que a su vez son también necesariamente correctas en términos de lo que requiere de ellas el modo de vida mismo. La tragedia griega presenta así un conflicto entre personajes que encarnan cada uno de ellos algún “principio ético” particular de la vida en la antigua Grecia, y puesto que las dos caras del conflicto son justas o correctas y sin embargo resultan injustas, no es posible dar ninguna respuesta feliz o “moral” al dilema planteado por el drama.

Tal como Hegel lo interpreta, Antígona hace lo que tiene

que hacer como defensora de la ley divina de la familia. Creón hace lo que tiene que hacer como defensor del Estado civil. El resultado es la destrucción de ambos, y la consecuencia de tan trágica reflexión para los griegos fue la gradual desaparición de su fe en su "belleza" y armonía ética y su conversión en un pueblo más reflexivo y "filosófico", lo cual dio paso a su vez a la gradual y fatal destrucción de las creencias necesarias para sostener su modo de vida.

Las tentativas de los sucesores de la perdida armonía ética griega de diseñar para sí mismos un modo de vida digno, desembocaron en un largo período de auto-alienación europea en ausencia de tal armonía. Como había hecho ya en el capítulo «Razón», Hegel presentó una brillante, aunque oscura, y sugestiva explicación de la lógica de la línea de desarrollo que va desde los tiempos del Imperio romano hasta los contemporáneos. La alienada unidad "formal" del Imperio romano, sin objetivos comunes sustanciales que lo uniesen, fue mantenida sólo por la fuerza de sus legiones, el carácter formal de sus leyes, y el poder y autoridad del emperador, que estaba representado como una "persona absoluta", una «auto-conciencia titánica que se veía a sí mismo como un efectivo dios viviente [...] realmente consciente solo de lo que él era [...] en el poder destructivo que ejercía contra el yo de sus súbditos». La "persona legal" en la vida romana, despojada de toda "sustancia social", tenía que buscar su "sustancia" dentro de sí misma, en la contemplación estoica de su vida y en el alienado dar-y-tomar de las relaciones sociales del imperio. El resultado fue la aparición de un nuevo tipo de "interioridad" entre los ciudadanos, un nuevo tipo de interés por la intimidad y la subjetividad.

La disolución del Imperio romano y su cristalización en la "cristiandad", e incluso más tarde en "Europa", proporcionó solo un conjunto de ideales aún más fragmentado y alienado. Los guerreros que dominaban la escena en los primeros tiempos de la Europa medieval se veían a sí mismos como los descendientes espirituales de los patricios romanos, los *aristócratas*; y puesto que el modo de vida romano les había legado una concepción del yo que fundamentalmente carecía de sustancia, lo único valioso para estos "aristócratas" era poseer honor y gloria ante los ojos de otros individuos apropiados. La lógica

de tal reconocimiento aristocrático requería que hubiese un censo único de autoridad que otorgase ese reconocimiento, y esta concepción alcanzó su apogeo histórico en la figura del monarca absoluto Luis XIV, el Rey Sol, quien efectivamente tomó lo que podría haber sido una aristocracia resentida y rebelde en una lisonjera serie de cortesanos ávidos de favores y de vanas oportunidades de inversión. Con esta operación, los ideales de la aristocracia se fundieron efectivamente con los de los comerciantes y la burguesía; y puesto que los aristócratas se habían definido a sí mismos en términos de su dedicación al rey y al país, y no a la "común" y normal búsqueda de fortuna y comodidades, los pilares de la creencia en el derecho a gobernar de la aristocracia se derrumbaron cuando se desmoronó esa forma de auto-definición negativa.

El colapso del ideal aristocrático dejaba tras de sí un mundo fragmentado, con los hombres divididos por exigencias de creencia y de acción conflictivas y contradictorias. (Hegel se refiere al breve diálogo de Denis Diderot «El sobrino de Rameau» —que en 1805 había traducido Goethe— para ilustrar el vacío y desorientación de aquellos hombres en sus intentos de marcarse un camino en un mundo tan fraccionado.) Parecía flotar en el aire la necesidad de algo así como una "conciencia pura" que estuviere "por encima" de aquellas fracciones de vida social, y hacia el siglo XVIII esa necesidad misma se había convertido en otra forma de fragmentación. Las singulares escaramuzas sectarias entre los movimientos escépticos de la Ilustración y la religión emotivista de la época —pietismo en Alemania, jansenismo y quietismo en Francia; metodismo en Gran Bretaña— encarnaban ese panorama fragmentado. Una de las partes, la Ilustración, creía que el ejercicio por parte de los individuos de la "pura intuición", separada de toda tradición y relaciones sociales, generaría un conjunto de ideales capaces de asegurar la lealtad entre los hombres; la otra parte, la "Fe", creía que un encuentro emocional con Dios y una orientación consecuente en la vida serían la natural consecuencia si uno abría personalmente su corazón del modo correcto, sin necesidad de tratados de teólogos eruditos.

La ineffectividad tanto de la "Ilustración" como de la "Fe" para resolver de una vez por todas esa disputa (y el prematuro triun-

fo de la Ilustración sobre la "Fe" en la vida intelectual europea) produjo el "todo" social absolutamente fraccionado de la modernidad, incapaz también al parecer de ofrecer una guía real, pues llevaba en su interior ideales absolutamente contradictorios.

No obstante, a partir de esta vida social resquebrajada, la insoponible experiencia moderna de la "vacuidad" comenzó a cristalizar gradualmente en un proyecto de "auto-fundamentación", de elaboración de una serie de obligaciones racionales que emanasen de la concepción de una "subjetividad" libre y auto-determinativa. Y este proyecto recibió expresión política en lo que para Hegel fue el acontecimiento decisivo de la modernidad: la Revolución francesa.

Mas, en ausencia de instituciones sociales "arraigadas" que encauzasen las aspiraciones de "libertad absoluta" encarnadas en el levantamiento revolucionario —con los antiguos deberes sociales desacreditados y sin otra guía que el mandamiento de "ser libre"—, ningún grupo revolucionario tenía posibilidades de establecerse a sí mismo más que como otro punto de vista particular, como una "facción" más. Con el pensamiento utilitario heredado de la Ilustración como única guía, esa "libertad absoluta" eliminó violentamente la distinción entre individuos, y la Revolución se convirtió en el Terror, con las ejecuciones de la guillotina como protección del "todo" contra aquellos que supuestamente lo amenazaban. Las rutinarias ejecuciones en masa en nombre de la justicia revolucionaria no resultaron, en palabras de Hegel, en nada más que en «la más fría y antigua clase de las muertes, con no mayor importancia que cortar el cogollo de una col o beber un trago de agua»<sup>10</sup>.

Como ya había sugerido en sus clases de 1805-06, Hegel sostenía en la *Fenomenología* que el terror revolucionario acabaría cuando se perdiese entre los ciudadanos de la Francia revolucionaria el sentimiento de que era necesario proteger el país de los ataques de las fuerzas extranjeras. Con la caída de Robespierre, la Revolución comenzó a institucionalizarse, un proceso que fue completado solamente con la llegada de Napoleón, a quien Hegel vio como la figura clave en el desenlace de la "novela" de la Revolución y como personaje central en

la historia del modo en que los ideales abstractos de la moderna libertad comenzaron a tomar forma en la práctica social.

#### VIDA MODERNA, MORALIDAD MODERNA Y "ALMAS BELLAS"

Una cuestión central en la discusión de Hegel sobre el desarrollo del espíritu de la Europa moderna en el capítulo sobre «*Geist*», era la de mostrar el modo en que la revolución política en Francia había roto efectivamente con los viejos ideales, y establecido el escenario social e intelectual adecuado para un replanteamiento fundamental de una forma de vida digna, cuyas normas y obligaciones fuesen únicamente resultado de nuestras actitudes de total reconocimiento *mutuo*. Hegel sostenía que aunque los franceses habían iniciado la fase política de la revolución moderna, la antorcha para completar en la teoría lo que la Revolución había realizado sólo en la práctica, había sido traspasada a la filosofía alemana<sup>11</sup>.

La primera fase de esta actividad estaba en la afirmación teórica revolucionaria de Kant de que la libertad debería ser un fin en sí misma. La Ilustración había culminado en la concepción de una "totalidad" que nos orienta en la vida formada únicamente por unas abstractas exigencias de "utilidad", de máxima felicidad para todos. Bajo la influencia de Rousseau, la Revolución había desembocado en la visión de una "libertad absoluta" determinada por una "voluntad general", que en el desarrollo de la Revolución llegó a ser identificada con la "nación". Kant supo ver que lo que se necesitaba era una totalidad auto-determinada en la que tuviera cabida el agente individual, sin verse arrastrado por abstracciones como las de "utilidad" ni dejarse reducir a la insignificancia moral de ser una rueda en la máquina de la "nación". En manos de Kant, el énfasis en la espontaneidad y la libertad nos obligaba por el contrario a una "concepción moral del mundo", a un ideal de forma de vida que reconociese la dignidad de todos los seres humanos y el derecho de todas las voluntades autónomas a ser miembros de un "reino de fines".

Concebirse a uno mismo como agente "moral" y desear ser



miembro del "reino de fines" significaba cumplir con el deber, es decir, hacer lo que es correcto y estar dispuesto a realizar la acción únicamente por razones de su corrección, de su justificabilidad, y no por alguna otra característica empírica atractiva de la acción (como su utilidad o su capacidad de producir la propia felicidad, por ejemplo). De este modo, sostiene Hegel, la "concepción moral del mundo" opone siempre la "moralidad" y la "realidad" de la voluntad individual del agente (sus relaciones, sus inclinaciones, su propio proyecto de vida, etc.). Los proponentes de la "concepción moral del mundo" colocan al *individuo* en el centro de la escena; pero le exigen que actúe únicamente bajo el imperativo de un deber *universal*.

La "concepción moral del mundo", tan elocuentemente elaborada por Kant y llevada por Fichte hasta una conclusión unilateral, tenía así que disimular y encubrir que se actuase solo por razones de deber, puesto que la colocación del individuo en el centro de la escena hacía imposible semejante tesis. Los filósofos de la "concepción moral del mundo" tuvieron que desplegar su reconocimiento implícito de este dilema bajo formas que los obligaban a introducir de contrabando motivaciones adicionales que ocultasen su concepción demasiado rigurosa del deber moral. El mismo Kant llegó a defender el compromiso con ciertos "postulados" relativos al premio de la virtud en la otra vida. Sin embargo, esos "postulados" solo demostraban que los proponentes de la "concepción moral del mundo" habían reconocido implícitamente, aunque no explícitamente, que el motivo de la auto-determinación de los individuos no se debía ni podía deberse solo a la consideración del deber, y por esta razón los postulados solo podían ser manobras "de disimulo" para evitar tener que admitir las contradicciones implícitas latentes en la "concepción moral del mundo".

No es de sorprender, concluía Hegel, que los primeros románticos de finales del siglo XVIII —y en Jena en particular— se fijaran en esta deficiencia de la "concepción moral del mundo" y orientaran el énfasis kantiano y fichteano sobre la "espontaneidad" y la "autonomía" en una dirección diferente. La "concepción moral del mundo" había mostrado que, en tanto que agentes morales auto-determinantes, tenemos que ser sinceros con nuestras propias *conciencias* en lo que atañe a la cues-

tión de si estamos actuando por respeto a la ley moral o por consideraciones más mundanas; los primeros románticos intentaron introducir un cambio en la conciencia moral—en el sentido de alejarse de la idea de obediencia para acercarse a la de una auto-imposición de la ley y a la idea de ser «veraz para con uno mismo», de encontrar en este mundo el propio camino de manera que "encajase" con la naturaleza propia de cada uno. Kant había intentado hacer espacio al individuo, pero toda noción significativa de la individualidad había quedado ahogada por el rigorismo de su teoría; los primeros románticos reaccionaron volviendo a colocar al individuo en el verdadero centro del cuadro. Mientras que en su noción de "ley moral" Kant subrayaba la *impersonalidad* de las demandas de la razón, los primeros románticos insistían en el *carácter único* de cada individuo y en la necesidad de recurrir tanto al sentido de ser veraz para con uno mismo como al de ser capaz de alcanzar una distancia irónica entre uno mismo y el entorno externo, mientras se mantenía la apertura a las demandas de la emoción en el proceso de descubrir el propio camino en el mundo.

Pero el énfasis en la conciencia y unicidad del individuo quedó necesariamente colapsado en la auto-destructora doctrina de la "belleza del alma", que hacía que la pureza de las convicciones propias fuese independiente de las consecuencias sociales de las acciones de uno y del juicio de los otros<sup>12</sup>. Hegel caracteriza al "alma bella" como un agente de tal pureza de motivos que jamás actúa por "mera" "inclinación", sino siempre y únicamente sobre la base de lo que es máximamente esencial acerca de ella misma. La mencionada "belleza" del "alma bella" consiste, al parecer, en el modo en que la fragmentación característica de la realidad social moderna está ausente de su immaculada unidad, pureza e inocencia. Sin embargo, precisamente porque el "alma bella" permanece unificada e indivisa en el fondo de su intimidad —porque es "bella" en oposición a las "feas" características degradadas y fragmentadas del mundo moderno en el que vive— no puede esencialmente *actuar* en ese mundo fragmentado sin manchar con ello esa "belleza" indivisa de su alma. Vista de este modo, el "alma bella" es el agente de la "concepción moral del mundo" completamente replegado en sí mismo, que no puede ya atre-

verse a actuar porque la acción en un mundo fragmentado mancharía inevitablemente la pureza del motivo moral. Actuar es tomar postura en el mundo real, hacer algo que en circunstancias degradadas será considerado necesariamente por otros, y quizá por uno mismo, como viciado o equivocado. Enfrentada a esto, el "alma bella" adopta también la figura del romántico irónico (encarnado quizá en la forma de Friedrich Schlegel, el némesis de Hegel en Jena), que comprende la necesidad de actuar pero renuncia a toda justificación en términos de principios generales, de suerte que es solamente su conciencia "bella" la que puede discernir cuáles son las particularidades que cada situación requiere.

El énfasis en la primacía de la conservación de la belleza de alma tiene como consecuencia que la misma comunidad de "almas bellas" se fragmenta en dos campos. Uno de ellos consta de aquellas "almas bellas" que sufren por el tipo de parálisis que produce el temor de hacer algo en absoluto, y que se tornan por ello en jueces de la ética que no tardan en aferrarse a la pureza rigorista de su visión moral; el otro campo está formado por aquellos que comprenden la necesidad de la acción, pero no admitten tener que ofrecer ninguna explicación por ello, pues sus protestas de fidelidad a sí mismos solo se refieren a situaciones particulares. El resultado de estas posturas es el moderno frenesí de acusaciones y contra-acusaciones de hipocresía, de denuncias de que lo único que se pretende es tener un "alma bella", a las que se contesta con imputaciones de "mal radical", de sustituir los valores de la moralidad misma por los intereses particulares de uno.

Esta batería de acusaciones y contra-acusaciones preparó, sin embargo, el camino para una *reconciliación* cristiana plenamente moderna por el reconocimiento y confesión por parte de los agentes de que cada uno de nosotros representamos, al fin y al cabo, solo un punto de vista particular, y que pese a la colisión de esporádicos puntos de vista en competencia, nos vemos sin embargo obligados a actuar por razones que pueden ser compartidas por todos. Estas razones deben ser negociadas y defendidas, nunca "dadas", y su defensa puede ser conciliadora solo en la medida en que esté guiada por la concepción

religiosa cristiana de que todos somos "pecadores", y que todos necesitamos el perdón mutuo.

## RELIGIÓN Y CONOCIMIENTO ABSOLUTO

Si la vida moderna es conciliadora solamente por virtud de un cierto tipo de perdón mutuo ejercido en la práctica religiosa, entonces es necesario establecer qué entendemos por práctica religiosa "nosotros, los modernos". La *Fenomenología* ya era, a estas alturas, mucho más extensa de lo que originalmente Hegel había planeado, pero ahora le añadió otro largo capítulo, un penúltimo capítulo que ofrecía una explicación de las circunstancias que avalaban las pretensiones del cristianismo de ser la religión moderna. Había razones sistemáticas y personales para hacerlo: las reflexiones de Hegel sobre el *Geist* como el «yo que es nosotros y el nosotros que es yo» —que cada uno de nosotros es "espiritual" solo en la medida en que otros son igualmente "espirituales"— lo colocaban en posición de reconsiderar sus anteriores intereses relativos a lo que pudiera ser tenido por religión "moderna" y a darles plena voz en su recién hallada concepción filosófica.<sup>13</sup>

Desde la perspectiva de Hegel en 1806, la práctica religiosa es esencialmente una reflexión colectiva acerca de lo que en última instancia nos importa a todos, acerca de cuáles puedan ser los intereses más altos de la humanidad: en suma, acerca de lo que significa ser la clase de criaturas *geistig*, o "espirituales", que somos. En la reflexión religiosa, al igual que en la reflexión artística y filosófica, encontramos «el espíritu que se conoce a sí mismo como espíritu»<sup>14</sup>. Sin embargo, de manera bastante sorprendente, Hegel sostiene que la reflexión religiosa es fundamentalmente diferente de la reflexión teórica, y que ofrece algo que la reflexión teórica o filosófica simplemente no podía ofrecer, *aunque*, como su argumentación demuestra, en los tiempos modernos debe estar también subordinada a la reflexión filosófica.<sup>15</sup>

La religión es la reflexión colectiva sobre lo "divino" mediante el rito, el ritual y el símbolo. "Representa" a lo divino en lugar de articularlo "conceptualmente". Como forma de re-

flexión, progresa también históricamente como parte de un modo de vida; la diversas formas de la práctica y la reflexión religiosas emergen de los mismos modos específicos en los que fracasaron las anteriores formas de esa reflexión; y lo que se tiene por sagrado y divino solo puede ser entendido cuando se capta el modo en que ha llegado a constituirse en sagrado y divino para un pueblo.

Las versiones más antiguas de esta reflexión sobre la divinidad toman la forma de "religiones naturales", que interpretan lo divino como un "todo" natural abstracto que no se interesa necesariamente por la humanidad; esa reflexión religiosa "natural" culmina en las "religiones de la naturaleza" propias del antiguo Egipto. La religión egipcia era, sin embargo, insatisfactoria, porque solo combinaba abstractamente intereses humanos y naturales en sus obras de arte altamente simbólicas; sus divinidades permanecerían fundamentalmente opacas incluso para los egipcios, y los creadores de sus estatuas y reliquias no fueron por ello capaces nunca de elevarse al nivel del arte, permaneciendo en cambio solo como "artesanos", capaces de habilidades extraordinarias pero incapaces de usar sus talentos para dirigir la reflexión comunitaria sobre lo divino.

La ruptura griega, en la que los dioses tomaron las formas de una idealizada belleza humana, significó el alejamiento de las "religiones naturales". En las "religiones naturales", los intereses de la divinidad son simplemente distintos de los intereses de la humanidad; por eso, el hombre y lo divino no pueden ser conciliados jamás en ellas. Por otra parte, en tanto que formas idealizadas de la belleza humana, las divinidades griegas exigen de los escultores algo más que la mera producción de obras bien hechas, pues se ven obligados a captar adecuadamente en sus obras la belleza pura de la divinidad. De este modo, los artesanos griegos fueron convirtiéndose gradualmente en artistas, hombres (y mujeres) comprometidos en la tarea de dirigir el pensamiento comunitario hacia lo que estaba en juego en esta vida mortal. Y del mismo modo, las gentes dejaron de ser meros suplicantes del favor de sus divinidades: la comunidad misma se convirtió en participante necesario del proceder de los dioses y de las formas de la aparición divina. Pero este paso introdujo, sin embargo, un tipo de "negati-

vidad" que ya estaba implícita en la reflexión religiosa sobre la vida griega. A medida que refinaban sus obras, las tensiones internas de los ideales colectivamente sustentados por los griegos comenzaron a hacerse explícitas. En la épica de su auto-creación, o historia de cómo llegaron a ser el "pueblo" que fueron —la *Iliada* y la *Odisea* de Homero—, el papel del destino ocupó un lugar destacado, y con ello emergió la cuestión general de si la destrucción de Troya era realmente conforme con la justicia.

La creación de la tragedia (discutida ya por Hegel en la sección sobre *Antígona*) no hacía más que acentuar esta "negatividad"; y esa misma "negatividad" —esa práctica de la crítica reflexiva y de la "crítica de la crítica"— irrumpe en la comedia con toda su fuerza. En la comedia se traen a primer plano las pretensiones y auto-engaños de la vida cotidiana, y se las convierte en objeto de risa a fin de mostrar las verdades sustanciales más profundas que operan en el nivel de la vida diaria. En la comedia griega, este mecanismo sirvió sólo para sacar a relucir el papel del individuo reflexivo y distanciado, el personaje irónico que ve la locura que lo rodea. No fue un accidente que la tragedia, la comedia y la filosofía socrática emergieran al mismo tiempo, y que la "bella totalidad" de la vida griega fuera incapaz de sobrevivir bajo el escrutinio de aquella especie de reflexiva, individualizada y, en última instancia, filosófica atención a uno mismo. Las propias hazañas de los griegos en arte (épica, tragedia y comedia) deshicieron finalmente la adhesión que anteriormente habían mantenido al modo de vida que produjo tales hazañas.

La religión griega creó así la necesidad del tipo de religión estoica de los romanos, y a partir de las prácticas de la individualizada y alienada auto-reflexión del período romano que siguió al fin de la belleza y la armonía griegas, emergió el cristianismo como "revelación" en las enseñanzas de Jesús de Nazaret de que Dios era *Geist*, que su naturaleza se nos hacía totalmente manifiesta, que los intereses de la divinidad y de la humanidad no estaban reñidos entre sí, y que, de hecho, lo divino había devenido humano. El cristianismo enseñaba que Dios era "amor", y que las pretensiones divinas sobre nosotros había que buscarlas, por tanto, en el interior de los hombres

cuando estos hubieran abierto su alma a la necesaria transformación potencial de sus "corazones" para poder apreciar ese "amor". Por otra parte, los ritos y prácticas de introspección cristianos, el perdón a los enemigos, la penitencia por los propios pecados y la petición de perdón para uno mismo, fomentaron el tipo de auto-transformación que capacitó a la gente para absorber las enseñanzas cristianas.

La muerte de Jesús era la muerte de Dios, el medio por el cual Dios se había hecho humano. Lo divino, sostenía Hegel, se había manifestado así como *Geist* racional auto-consciente. Pero eso no implicaba que el hombre fuese Dios; según Hegel, en la religión cristiana reconocemos que no nos adoramos a nosotros mismos, cosa que sería absurda, sino al "principio divino" que hay en nuestro interior, una tesis que más tarde intentaría probar en su "filosofía de la naturaleza". Lo divino en el cristianismo es la estructura racional del todo en el que vivimos y trabajamos, nacemos y perecemos, no una entidad trascendente más allá de la vida y de los intereses humanos. Lo divino es, en un sentido, el modo en que el mundo encarna el potencial para el *Geist*, para nuestra "espiritualidad individual y colectiva" que alcanza su penúltima realización en la comunidad religiosa humana.

Sin embargo, ni siquiera la moderna religión cristiana es capaz de formular esa verdad sobre sí misma. Para eso es necesaria la "filosofía", el tipo de "conocer absoluto" que consiste en nuestra propia auto-comprensión histórica, que se expresa a sí misma en la explicación de la modernidad que ofrece la *Fenomenología* como el necesario resultado de la propia historia de la humanidad —no como producto de fuerzas causales ciegas, sino como un modo de vida que puede justificar sus propias afirmaciones de lealtad y que continuamente se reinventa a sí misma a lo largo de líneas racionales. La moderna fe en la razón es capaz de redimirse y rescatarse continuamente a sí misma, guiándose únicamente por las luces del tipo de auto-evaluación comúnmente entendida como el proyecto de aprehender racionalmente lo que en última instancia es importante para nosotros.

Ese proyecto se completa a sí mismo en el auto-conocer filosófico de que era "nuestro" auto-conocimiento lo que Hegel

estaba auto-describiendo como su propio "viaje de descubrimiento" en el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu*. En este libro, Hegel, el estudiante del Seminario y frustrado "filósofo popular", se convirtió, definitiva e irrevocablemente, y de forma satisfactoria para él mismo, en Hegel, el filósofo sistemático del *Geist* y de la vida moderna.