

El Estado, las constituciones y la historia

Hemos destacado que en toda la filosofía de Hegel, incluso en su concepción más profunda, late siempre como algo esencial el problema político. Hegel concibe siempre la filosofía como la clave para reconciliar al individuo con el mundo, y ello incluye el mundo político; lo particular con lo general, que incluye la relación político-social entre ambos; la conciencia singular con la verdad, que incluye cómo esta última remite a la totalidad y cómo aquella está constituida y tiene que reconocerse en tal totalidad; incluso el arte y la religión muestran para Hegel inmediatamente su papel y funcionalidad política. La filosofía de la historia hegeliana –como hemos visto– está pensada desde la libertad y el Estado.

Ahora bien, además de ser quizás la componente más básica y permanente de su pensamiento, Hegel también analiza de manera más concreta el hecho político en sí mismo, los distintos tipos de Estado y su evolución a lo largo de la historia. En el apartado que ahora iniciamos nos centraremos en algunos de estos análisis más concretos. Veremos que, también en contra del tópico de su abstracción, idealidad e inconcreción, Hegel hace detallados análisis específicos, considerando y valorando significativos datos empíricos.

Un análisis histórico-empírico y de la evolución humana. Así, la tesis hegeliana, tan famosa como criticada y mal entendida, de que el Estado es la realización efectiva de la libertad, se ha de entender también como una consecuencia de un proyecto realista que se propone analizar la estatalidad y la libertad exclusivamente a partir de los datos histórico-empíricos, evitando toda deriva idealizadora. Pues Hegel no quiere hablar de lo que pueden ser o desearía que fueran la libertad y el Estado, sino de lo que efectivamente son. Además, matizando su decisiva evolución a lo largo de la historia humana, pues para Hegel no hay una esencia preexistente de ellos que se pueda explicitar con independencia de su manifestación efectiva a lo largo de la historia.

Para Hegel es imposible el análisis dogmático *a priori* –por «racionalista» que fuera– que denunció Kant, pero además considera que el método trascendental kantiano debe

ser complementado, contrastado y profundizado dialécticamente atendiendo a lo histórico-efectivo. Por tanto, Hegel inicia la complementación del análisis trascendental con el análisis fenomenológico. En todo momento evita escindir Hegel lo trascendental *a priori* de lo empírico *a posteriori* –como hace siempre Kant– y, como corresponde a su método dialéctico, busca una síntesis de ambos que supere a ambos. Por tanto, no escindamos la teoría hegeliana sobre el Estado y los distintos tipos de constituciones del análisis histórico-empírico y de la evolución humana.

Como hemos visto, para Hegel hablar de la libertad efectivamente existente en la vida de los pueblos comporta analizar las instituciones que éstos se han dado y que expresan tanto su sentir sobre la libertad como los límites objetivos que le fijan. Para Hegel, es pensamiento representativo intentar definir la libertad en abstracto y sólo atendiendo a la forma, como afirmaba que hacía Kant; mientras que la auténtica especulación dialéctica aparece cuando se piensan –eso sí, desde el todo– los datos concretos y empíricos.

El Estado como totalidad y como individuo

Hegel considera la historia universal como el imprescindible ámbito donde se supera la particularidad nacional de los diversos Estados y éstos son sometidos al poder de la sustancia que es sujeto, al espíritu universal. Ciertamente, cada Estado es un todo ético y representa dentro de su territorio la instancia universal. Sin embargo, el mismo Estado, en relación con el resto de Estados, se comporta como un individuo particular. La historia es, entonces, el juicio universal que instaura la universalidad y el beneficio de la totalidad –o la voluntad del espíritu– por encima de las pretensiones particulares de los Estados.

Considerado aisladamente, el Estado es una totalidad orgánica de naturaleza ética –no natural, como el reino animal– constituida por articulaciones y divisiones necesarias. Estas articulaciones son las diversas fuerzas particulares que colaboran libremente a configurarlo como un todo orgánico. Por ello, para Hegel el Estado resulta

del sistema de las diversas ocupaciones (*Beschäftigungen*). En el Estado, como unidad de la totalidad ética, convergen las distintas particularidades sociales, que son las que, por otra parte, dan existencia a la universalidad, si bien también son superadas por el punto de vista general o universal que –para Hegel– el Estado y sus funcionarios representan.

Un garante de las libertades universales. El Estado es un todo, el punto de vista de la universalidad y un sistema de universalidades inferiores, particulares e independientes que, por su actividad libre, lo mantienen vivo. No es extraño, pues, que según Hegel el Estado nazca tan sólo cuando la sociedad ha adquirido una cierta complejidad, cuando hay lo que hoy llamamos *diferenciación del trabajo social* y un mínimo sistema civil. Ahora bien, pese a ello, el Estado tampoco es una mera yuxtaposición de individuos, estamentos, clases, instituciones y particularidades. Para el siempre holista Hegel es, sobre todo, un organismo único, una única realidad efectiva y un todo único que realiza un tipo muy concreto de libertad. Para Hegel, con el Estado nace un todo sustancial que reconcilia a los individuos y a los diversos estamentos en un único todo.

Para comprender, pues, que el Estado es «la totalidad ética y la realidad de la libertad», hace falta partir de la idea que el Estado es la existencia objetiva de la unión entre el vértice objetivo, el fin absoluto o la universalidad, y el vértice subjetivo e individual. Sólo en el Estado se produce la unión entre el saber y querer de los individuos y, por lo tanto, la libertad como fin absoluto. Para que los individuos particulares sean portadores verdaderos y se reconcilien con la libertad absoluta hace falta que se hayan educado, lo cual significa, en términos de Hegel –y tantos otros, como Turgot–, que hacer lo que es justo se haya convertido para ellos en costumbre y hábito (*Sitten*). Se necesita que el Estado tenga una organización racional que se exprese en la forma del derecho y en leyes universales, puesto que es esta organización racional la que hace que la voluntad de los individuos sea una voluntad realmente legítima. Hegel afirma que necesariamente el pueblo «debe conocer lo universal sobre la que descansa su eticidad y donde el elemento particular desaparece». Y tal conocimiento proviene también –dice Hegel– de la religión, la ley y el derecho, porque «sólo así se instala en la unidad de su subjetividad con la universalidad de su objetividad».

La divinización del Estado. Sólo a partir de lo dicho podemos entender el papel esencial que para Hegel juega el Estado, y por lo tanto podemos encontrar una salida a las críticas que desde Kierkegaard y Schopenhauer llegan hasta Rosenweig, Haym y más allá. Coinciden en apuntar que Hegel ha *divinizado* y *absolutizado* el Estado, haciendo de él un todo que tiene características de sujeto –propia­mente el verdadero sujeto único por encima de todos los ciudadanos– y concluyendo en una perspectiva claramente totalitaria. Como bastantes filósofos modernos, Hegel cree que el Estado es el único medio históricamente disponible para garantizar la universalidad, la justicia y, en último término, la libertad individual de cada ciudadano. Es por la vía de la constitución estatal que –piensa Hegel– los pueblos dejan finalmente la barbarie y la libertad abstracta para dar auténtico contenido objetivo, real y concreto a la libertad. Por este motivo, tan sólo en el Estado y por medio de él puede tener el hombre una existencia plenamente de acuerdo con la razón. Llegados a este punto, Hegel considera que su particularidad obedecerá a lo común, universal y racional, puesto que la voluntad subjetiva se verá obligada a renunciar a su particularidad y a educarse.

No hay que olvidar que, para Hegel, toda educación va dirigida en primer lugar al dominio de la animalidad y la particularidad humanas, y a aprender a guiarse por lo universal y lo racional. La educación debe capacitar al individuo para reconocer lo sustancial y absoluto, e inspirarse en ello para guiar sus actos. Ahora bien, Hegel considera que el Estado vive en los individuos como una simbiosis ética que define un orden universal, a la vez en y por encima de los individuos. Para Hegel, el Estado es la idea o la *vida espiritual universal*, y los individuos o los estamentos están siempre enclavados dentro de esta vida.

Los Estados frente a la historia. El Estado es, por tanto, un individuo genérico u organismo universal que contiene como miembros a otras universalidades inferiores, las cuales son particularidades respecto de él. El Estado las unifica, pues es su unidad y fin último, y por lo tanto las supera. Pese a esto, el Estado no es nada aparte de aquellas particularidades o más allá de sus ciudadanos. El Estado es el pueblo y el conjunto de los ciudadanos en la medida en que se han estructurado a sí mismos y forman un todo orgánico, superior a cualquiera de ellos.

Así considerado, un Estado es un todo, pero, como hemos visto, también puede ser considerado en relación con el resto de Estados como un individuo. De este modo, los Estados son, por un lado, un todo ante sus ciudadanos y estamentos y un individuo ante los otros Estados, la historia y el espíritu universal. Dentro de la historia de la humanidad, cada Estado es un individuo espiritual que refleja el espíritu de su pueblo y realiza su principio específico. La historia se erige –para Hegel– en el tribunal universal y racional que juzga los distintos Estados y pueblos, adjudicándoles su momento y papel dentro de ella. Por ello la hegeliana filosofía de la historia atiende a la evolución de los equilibrios interestatales y al destino particular de cada pueblo y Estado. Atiende a su origen, a cómo ejercen su peculiar papel en la evolución humana y, finalmente, a cómo son desplazados por otro pueblo y Estado. Veamos pues, muy brevemente, cómo sitúa Hegel algunos de los Estados y tipos de constituciones más relevantes en la historia universal de la humanidad.

Análisis de la democracia

Una de las teorías hegelianas que más malas interpretaciones ha provocado es su concepción y sus críticas a la democracia. Hegel no niega los principios básicos del ideal democrático, si bien cuestiona la realización efectiva que se les suele dar. Para Hegel la democracia es un ideal bello, abstracto, puro e incuestionable como tal, pero que por su misma pureza y abstracción suele fallar en el momento de su concreción y realización efectivas.

La democracia o el liberalismo ya son para Hegel la afirmación de la universalidad, pero todavía en sí, de forma meramente abstracta y planteada en el entendimiento representativo –que separa y mantiene escindidas a las distintas particularidades– y no en la razón especulativa. Por ello esa universalidad no mediatizada no integra y supera a los otros momentos diferenciados. Es pues, para Hegel, una unidad que se queda en la mera postulación abstracta, en una afirmación ideal que no contiene en sí las condiciones concretas de su realización efectiva. Por su abstracción y dificultad intrínseca de realización, la democracia –piensa Hegel– es de hecho una constitución muy rara en la

historia universal. Según Hegel, sólo se llegó a realizar en aquel afortunado instante ateniense y, además, durante un período muy breve, pues dependía –como todo el mundo griego– de un inestable equilibrio.

El inestable equilibrio de la democracia griega. En función del grado de abstracción e idealidad alcanzado por la democracia, Hegel distingue y contrapone la democracia ateniense y los intentos durante la Revolución francesa, que considera más radicales, pero también más abstractos y meramente formales. La diferencia clave es que en Grecia «los ciudadanos no tienen todavía conciencia de la particularidad ni, por lo tanto, del mal». Es decir, en el mundo griego la particularidad y la subjetividad no están todavía escindidas de la universalidad e, incluso, guardan con ella un equilibrio espontáneo tan *afortunado* como inestable y condenado a romperse con prontitud. Evidentemente, en la edad moderna ese equilibrio espontáneo se ha perdido totalmente, pues la subjetividad, la individualidad y lo particular se han desarrollado a expensas de la universalidad y, por tanto, es necesaria una difícil, esforzada, reflexiva y traumática reconquista de ese equilibrio.

Condiciones para una verdadera democracia. En la modernidad, recuerda Hegel, la voluntad se habría recluido dentro de la individualidad y la conciencia moral interior, en clara escisión y oposición a lo general. Hegel denuncia este hecho y se propone superarlo, poniendo de manifiesto que no es, en absoluto, un liberal puro. En una sociedad donde la subjetividad se ha desarrollado hasta oponerse a lo sustancial y común, como considera Hegel que era el caso de su época, su modelo de democracia es una mera abstracción ideal totalmente irrealizable.

La democracia es, para Hegel, un tipo de constitución sólo posible bajo unas ciertas condiciones exteriores e interiores, algunas meramente empíricas y otras que dependen directamente de la lógica o del momento alcanzado en su desarrollo por el espíritu universal. Hegel señala básicamente dos condiciones: la primera es la proximidad e implicación constante de los ciudadanos en las tareas públicas, lo cual obliga a que su número no sea excesivo; la segunda gran condición es que los individuos se sientan impulsados en última instancia a abnegarse en el interés general, en lo universal.

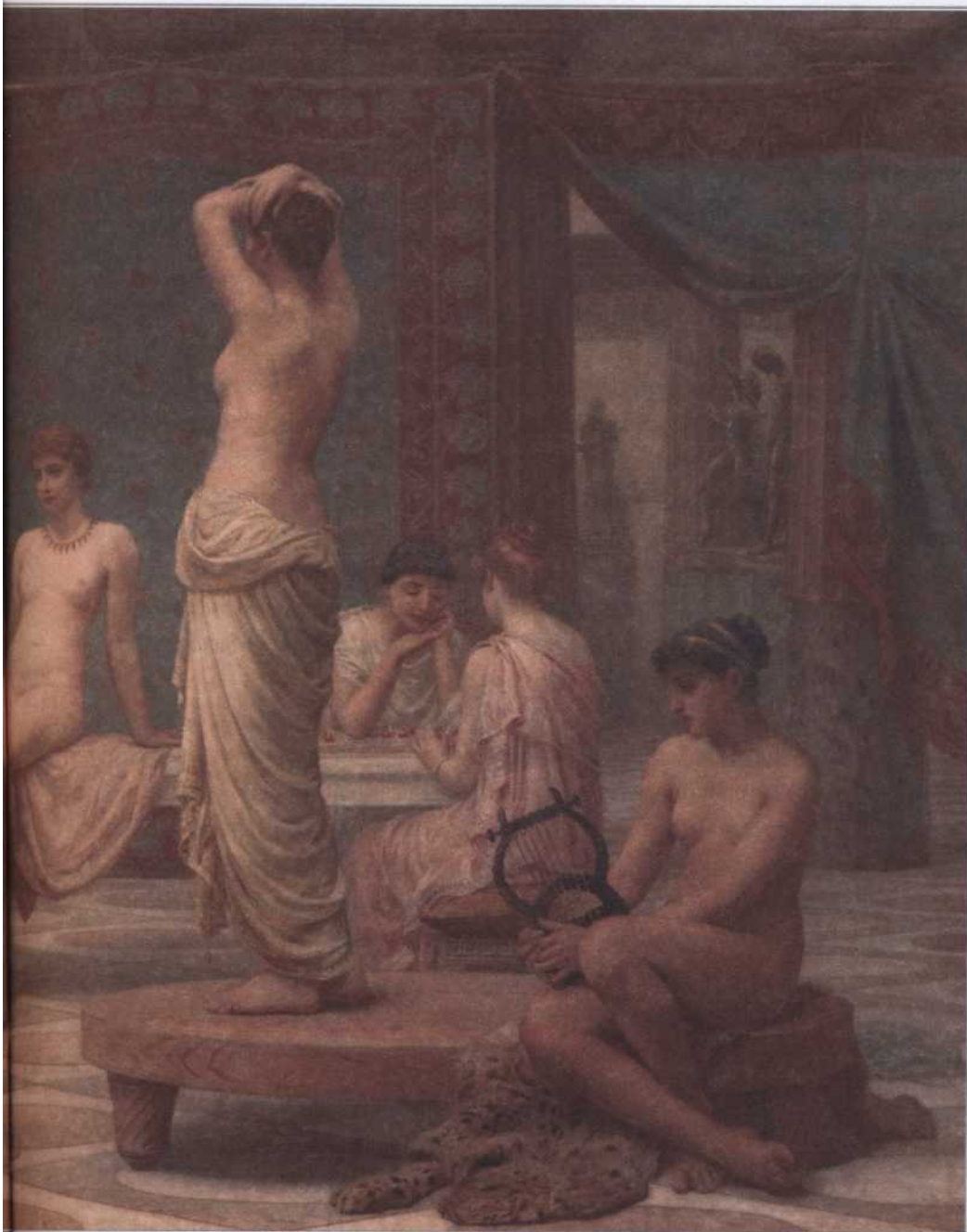
La farsa de la democracia parlamentaria. Coincidiendo con la apreciación de Rousseau y de los griegos, la democracia es para Hegel sólo aplicable a pequeños Estados, donde todos los ciudadanos participen en las deliberaciones y lleven a cabo personalmente las tareas administrativas. Para que se dé la perfecta armonía entre percepción subjetiva y la necesidad colectiva, según Hegel, los ciudadanos tienen que estar presentes continuamente al menos en las deliberaciones importantes, participando en ellas en cuerpo y alma. Hegel piensa que por eso la elocuencia es tan importante en democracia, pues debe despertar las conciencias individuales e implicarlas en la tarea político-colectiva –como sucedía en Atenas–. En la democracia las decisiones se deben tomar por convicción y consenso de todos los ciudadanos, que es algo muy diferente de lo que sucede en las actuales democracias *parlamentarias*, donde éstos delegan en representantes permanentes y, lo que es peor para Hegel, en el juego de partidos y mayorías-minorías. Hegel destaca la importancia del contacto personal directo de toda la ciudadanía en la asamblea pública, pues «la evidencia, que ha de llegar a todos, debe producirse inflamando a los individuos por la vía del discurso».

A pesar de la concentración de los grandes hechos revolucionarios en las calles de París e, incluso aún más, en las gradas de las distintas *convenciones* donde –presuntamente– se reunía la *Nación*, para Hegel la implicación directa de la ciudadanía en el gobierno democrático falló absolutamente en un país tan extenso y poblado como Francia. El sistema de votos usado es para Hegel un procedimiento sin vida, abstracto y que no representa realmente a la ciudadanía –que permanece ajena–, sino a los distintos partidos, cenáculos o *clubs* políticos. Hegel afirma rotundamente que «por eso en la Revolución francesa la constitución republicana no se realizó nunca como una democracia, y la tiranía y el despotismo levantaron su voz bajo la máscara de la libertad y la igualdad. La constitución democrática de Robespierre no se pudo realizar nunca».

Como vemos, Hegel no se aleja demasiado de Rousseau cuando hace el elogio de la República ginebrina y no acepta el tipo liberal de democracia electoral y representativa. La democracia es sólo posible con y por la vía de la presencia constante de los ciudadanos, que vigilan así el bien público como si fuera su beneficio particular y evitan que nadie pueda patrimonializarlo o secuestrarlo en su beneficio privado. El principio representa-



EN SUS LECCIONES DE ESTÉTICA, Hegel puso el ejemplo de Zeuxis –el artista heleno del siglo V a.C. que pintó unas uvas tan reales que las aves acudían a picotearlas– para afirmar que el arte es ante todo manifestación sensible del espíritu y, al igual que hiciera Kant, que no puede ser imitación formal de la naturaleza, sino un fin en sí mismo. En el mundo clásico griego,



el arte alcanzó un equilibrio perfecto e irreplicable entre forma y contenido, entre interior y exterior. En la imagen, Zeuxis escoge las partes del cuerpo más hermosas de cada una de las cinco modelos, en un óleo pintado en 1885 por Edwin Long (1829-1891) a partir del relato que Plinio dejó en su Historia Natural (35,43). Russell Cotes Art Gallery, Bournemouth. ♦

tivo –y aún más si es a través de partidos fuerte e internamente estructurados– que deviene prácticamente inevitable cuando el cuerpo social es muy numeroso y/o extenso, rompe con toda posibilidad de participación directa de los ciudadanos en el gobierno público, e incluso impide la identificación entre particularidad y universalidad.

Grecia: una democracia basada en la esclavitud. Hegel asume la muy extendida idea de que la democracia tiene un límite cuantitativo y sólo es posible en un país pequeño, donde todos los ciudadanos se conozcan y, además, puedan dedicar toda su vida a los asuntos públicos. Esta última condición remite a una muy desagradable circunstancia: en Grecia la democracia sólo fue posible gracias a la esclavitud. Es decir, y es un hecho que hay que reconocer en justicia, la democracia griega dependió del trabajo y esfuerzos de una enorme masa de habitantes que, además, estaban totalmente excluidos de la ciudadanía: en primer lugar los esclavos, pero también las mujeres, los extranjeros –un tema hoy muy importante dada la actual globalización y emigración– e, incluso, otros *atenienses* sin derechos ciudadanos.

Gracias a la esclavitud, pero también de lo que hoy llamaríamos *diferencias de género y de clase*, en todas las polis griegas la democracia era únicamente para los ciudadanos libres. Sólo ellos, y gracias al trabajo de los excluidos, se podían ocupar y preocupar prácticamente en exclusividad de las tareas políticas. Sin ninguna duda, en las sociedades donde no hay esclavos y además las mujeres y todos los mayores de edad han accedido a la ciudadanía, los ciudadanos también se han de ocupar de las tareas productivas, por lo que su presencia constante en la administración y la vida política se hace muy difícil. Por mucho que haya una delegación de la representación política, si el ciudadano vive lejos y distanciado del centro de vida estatal, para Hegel es inevitable que –por la misma dinámica de esa organización– la democracia degenera en una monarquía o una aristocracia, o lo que es aún peor, en una oligarquía o una tiranía ya sea despótica, ya sea demagógica –algo parecido a los *populismos* actuales–.

El imprescindible servicio de los ciudadanos a la universalidad. A las mencionadas condiciones de dedicación, proximidad y conocimiento del ciudadano de las tareas y decisiones políticas, hay que añadir otras condiciones *lógicas* todavía

más restrictivas. Aun cuando sea posible que el ciudadano tome parte en la vida pública como si de su vida e interés personales se tratara, se necesita además que tome parte en las actividades públicas atendiendo al beneficio conjunto y suyo particular. Los ciudadanos tienen que ponerse al servicio de la universalidad, en tanto que—como dice Hegel— «su voluntad sea la absoluta voluntad objetiva, indivisa, la unidad simple de la voluntad sustancial. Ésta es la verdadera situación de la constitución democrática; su justificación y absoluta necesidad descansa en esa eticidad objetiva todavía inmanente. Esta justificación no existe en las modernas representaciones de la democracia». Una vez más, vemos que Hegel insiste en que sólo en la *afortunada* democracia griega se daba adecuadamente la identidad entre voluntad general y voluntad de todos, identidad que en la modernidad sería más una quimera o un sueño que una realidad efectiva. Para Hegel, la más decisiva condición de posibilidad de una democracia es que «sólo porque todos los individuos viven en este espíritu objetivo, tienen todos autoridad en el Estado, el derecho a deliberar sobre él y el deber de morir por él».

Crítica a la democracia, al liberalismo y a la Revolución francesa

Como hemos visto, Hegel afirma que la posibilidad o no de una democracia depende de los individuos o, al menos, de su relación con lo universal colectivo; es decir, depende de que los ciudadanos tengan como voluntad propia la voluntad objetiva. Pero Hegel considera también que el fracaso de las democracias modernas se produce porque la subjetividad ha perdido ya totalmente aquel estado de inocencia que la hacía ser inmediatamente una con el todo—típico de Grecia—. Paradójicamente, viene a pensar Hegel, los mismos liberales que tanto reclaman la democracia no se dan cuenta de que es su mismo principio individual—basado en la individualidad y la subjetividad— el que impide que la democracia liberal sea factible. Hegel incluso desconfía del ideal de la unión o *Vereinigung* hōlderliana, precisamente porque los hombres y ciudadanos modernos ya han perdido su capacidad inmediata de ser uno con el todo.

Los males del individualismo y del subjetivismo modernos. Hegel y otros muchos filósofos alemanes temen que el liberalismo moderno no haga sino incre-

mentar la escisión del cuerpo social, cuestión que sintetizan bajo la fórmula de *nación dividida*. Hölderlin, como ejemplo paradigmático, creía haber encontrado en la antigua Grecia su comunidad de amigos, de héroes unidos por el sentimiento en una tarea común altruista. Ciertamente, en Grecia no había ninguna distinción entre el hombre como ciudadano, vinculado con el todo ético de su *polis*, y el hombre como individuo particular, que busca su beneficio privado como *burgués*. Es por este motivo que Hölderlin –como antes Schiller– alaba a los antiguos griegos a la vez que denigra a los modernos alemanes, cuya condición de burgueses tiende a predominar sobre la condición de ciudadanos y la búsqueda del beneficio común.

El individualismo y el subjetivismo modernos son la causa última del fracaso de la democracia moderna y del liberalismo, pues los hacen incapaces de realizar la unión entre universalidad y particularidad, o al menos de circunscribir el libre juego de los individuos en un ámbito legítimo y sin reducir la vida del Estado a ese juego. Hegel también destaca otra razón que justifica el fracaso de la Revolución francesa, y en general de todas las revoluciones simplemente liberales. Si ya en su misma esencia la democracia es una constitución abstracta e ideal, el pensamiento liberal todavía acentúa más su abstracción y carencia de concreción. Así, la organización racional del Estado es desmantelada por el liberalismo –piensa Hegel– para facilitar el libre juego de la sociedad civil y, dentro de ella, el predominio de las relaciones entre particulares, meramente económicas y basadas en la propiedad. Además, Hegel denuncia que la aspiración al *laissez faire*, típica del liberalismo, mina la confianza y obediencia del pueblo para con los funcionarios y las instituciones estatales.

Liberalismo racional en un Estado fuerte. Sin embargo, Hegel acepta y considera como esenciales algunos de los principios básicos del liberalismo de su época, como por ejemplo que el derecho y la justicia deben ser igualitarios, basados en la razón y sin privilegios estamentales; el reconocimiento de la persona jurídica y de la igualdad ante la ley; la libertad individual y la libre disponibilidad de los propios bienes. También reclama Hegel la legitimidad de la búsqueda del beneficio particular, si bien reducida al ámbito de la sociedad civil, que tiene una cierta independencia del Estado pero que, en última instancia, se le debe subordinar.

Estas ideas encajan perfectamente en el conservadurismo estatalista y *de orden*, con un ligero baño liberal que en algunos aspectos anticipa la evolución prusiana hacia Bismarck y en otros se acerca al ideal jacobino de Robespierre. Ciertamente, Hegel valora en grado sumo el orden social y lo ve dependiente sobre todo del liderazgo de un centro fuerte que debería ser también racional. Por ello no está demasiado lejos del elogio kantiano a Federico II el Grande, que veía en éste al monarca de un Estado –y un ejército– tan poderoso que podía permitir a sus ciudadanos más libertad de pensamiento que otros Estados más democráticos, seguro de que pensarán lo que pensarán o dijieran lo que dijieran, en última instancia obedecerían. Marcado por el espíritu funcional prusiano, pero mucho más que Kant, Hegel basa su ideal estatal en el liderazgo racional de una clase de funcionarios al servicio de la universalidad y centralizada en la persona del monarca.

El papel especulativo y educador de la religión. Otra persistente crítica hegeliana tanto al liberalismo como a los revolucionarios franceses es que tendieran a llevar sus principios más allá del campo económico o político –el espíritu objetivo–, penetrando en el terreno del espíritu absoluto y de las creencias más profundas del pueblo. Así, la necesaria desacralización de la vida económica moderna y de la sociedad civil –que Hegel defiende– es llevada *fuera de madre* por los excesos «descristianizadores» de la Revolución francesa, que negaban el papel especulativo y educador de la religión. Es cierto, por un lado, que Hegel considera que la filosofía supera la religión, pero también es cierto que nunca niega la importancia histórica y especulativa de ésta. De hecho, Hegel ve inevitable el fracaso del intento «descristianizador» francés, e interpreta el brote antirrevolucionario de La Vendée en tal sentido.

Además, Hegel siempre relativiza la capacidad de la filosofía para conducir al pueblo y determinar la historia, que es una ingenua pretensión de los ilustrados y los revolucionarios franceses. La filosofía es –para Hegel– el saber absoluto y supremo, pero sólo es plenamente accesible para una elite educada; mientras que la religión es un saber también absoluto, pero, al ser todavía representativo, emotivo y sensible, resulta más accesible al conjunto del pueblo. Por eso, ya en el *Systemprogramm* que Hegel redactó o copió en los últimos años del siglo XVIII, reclama la necesidad de una razón mitológica

y una religión racional. Conjuntamente con sus amigos Hölderlin y Schelling, Hegel pensaba entonces que el arte y la belleza podrían ser los grandes conductores y educadores de las masas, permitiendo aproximarlas a la elite de los sabios e ilustrados. Mas adelante, se convenció de que el luteranismo (con sus reformas del catolicismo) ya había llevado a cabo ese papel de religión racional que educa y dirige el pueblo, y que sin dejar de ser religión se reconcilia con la razón y el mundo ético. Siguiendo las doctrinas luteranas, Hegel interpreta que el voto de pobreza era más bien un rechazo al trabajo, el de castidad se oponía a constituir la propia familia e implicarse así más en la vida ciudadana, y el de obediencia representaba una peligrosa amenaza de oposición al Estado.

Análisis de la derrota de los revolucionarios franceses. «Sin que se altere la religión no puede triunfar una revolución política», afirma Hegel. En última instancia es infructuoso intentar el cambio en las constituciones políticas sin atender al cambio paralelo del espíritu del pueblo, que es en definitiva quien ha de aceptar ese cambio político. Ahora bien, el luterano Hegel tiene como modelo de reforma exitosa de los espíritus la Reforma protestante. Por eso analiza la derrota final de los revolucionarios franceses y de Napoleón, concluyendo que «es falso que se puedan romper las cadenas del derecho y la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber una revolución sin reforma». Por el mismo razonamiento se deduce también el fracaso de la revuelta de los campesinos de Münster en contra de los príncipes luteranos, pues querían anteponer la revolución terrenal a la previa reforma espiritual.

Para Hegel, los ilustrados franceses antirreligiosos olvidaban que «los principios de la razón de la realidad efectiva tienen su garantía última y suprema en la conciencia religiosa, en el subsumir bajo la conciencia la verdad absoluta». Para Hegel y Turgot, la religión viene a resolver el problema que Kant por ejemplo no podía solucionar: ¿qué garantía que los monarcas o los individuos que detenten el gobierno actúen justamente? La respuesta hegeliana y de Turgot va en el sentido de que la única garantía es la religión, que es el «compromiso más elevado» y reside en la conciencia más íntima del monarca. La religión es lo que más íntimamente y profundamente dirige a los hombres. Por esto, las leyes por sí solas «no podrían soportar la resistencia duradera, la contradicción y los ataques del espíritu religioso contra ellas, aun cuando estuvieran apun-

tadas y extrínsecamente promulgadas. Por esto, aunque su contenido fuese el más verdadero, estas leyes fracasarían en las conciencias, el espíritu de las cuales sería diverso del espíritu de las leyes, y entonces este espíritu no las sancionaría».

La eficacia de la religión en el pueblo llano. Como vemos, también aquí, y atendiendo a las ideas que mueven al pueblo, la filosofía está condenada, para Hegel, a ser la lechuza de Minerva y no poder levantar su vuelo hasta el atardecer. Es decir, la filosofía es un saber que sólo procede *post factum*, después de los hechos, sin poder predecirlos del todo ni intervenir muy eficazmente en su fragor. En cambio, la religión, aun cuando inferior en su formulación conceptual y racional, resulta más eficaz e interviene decisivamente en los asuntos de la vida inmediata, dirigiendo las conciencias. La religión puede inspirar, incluso a las mentes menos educadas del pueblo, un esbozo del absoluto y señalarles dónde está el espíritu universal. Por todo ello, Hegel considera condenado al fracaso el abstracto e ideal intento ilustrado de extirpar la religión del espíritu del pueblo. Entonces, el pueblo llano no puede comprender este radical ateísmo que choca con sus ideas y su conciencia más arraigada; y por eso se rebela.

Además, Hegel considera que la libertad de conciencia y de fe religiosa es uno de los derechos básicos de todo ciudadano, contra el cual cierta modernidad ilustrada radical iría tan errónea como infructuosamente. Actuando así, los «descristianizadores» franceses atacaban a una parte esencial del espíritu absoluto, de hecho la más potente en el fragor de la lucha. Además, oponiéndose a la religión renunciaban a su papel como legitimadora del Estado, como comprendió el propio Napoleón. Ampliaremos estas cuestiones en el apartado sobre la religión, porque ahora sólo queremos destacar que oponiéndose a la religión y poniéndola, por tanto, en su contra, los revolucionarios franceses acentuaban todavía más la abstracción, la idealidad y la ineficacia de su proyecto. Contundentemente Hegel condena la «necia tentativa de nuestra época de inventar y realizar constituciones con independencia de la religión».

El error de los países sin Reforma. Ciertamente, y vista la historia de los siglos XVIII y XIX, hay que reconocer que Hegel no carecía del todo de razón. La religión fue quizás el arma antirrevolucionaria y antiliberal más importante. Para Hegel, los países cató-

licos que no habían sido reformados desde el luteranismo caían persistentemente en la «estupidez de los tiempos modernos de pensar en transmutar un sistema de corrompida eticidad, su constitución política y legislación sin cambiar la religión, creer que pueden hacer una Revolución sin Reforma». Finalmente, el Hegel maduro de Berlín olvida su juvenil entusiasmo por la Revolución francesa y el trauma alemán –pensar que los franceses hacían en la realidad lo que los alemanes tan sólo podían pensar–, y, a la vez que reivindica el papel histórico, educativo y político de la Reforma, termina considerando la Revolución francesa un intento fracasado de modernización por parte de los países que no tuvieron Reforma.

La relativización del ideal político griego

En su estancia en Frankfurt bajo la influencia de Hölderlin y su círculo, Hegel tomó conciencia de la necesidad de superar la escisión entre el burgués y el ciudadano, y de recuperar por lo tanto aquel vínculo espontáneo y todavía *ingenuo* –en un sentido parecido a la *poesía ingenua* que fascinaba a Goethe– con la comunidad de que disfrutaban los griegos. Hegel mantendrá y profundizará esta idea en adelante, si bien acabará relativizando aquel ideal griego. Ciertamente, en Grecia no había escisión, no había mal, pero –insiste Hegel– no por una conquista, por el esfuerzo y por la libre voluntad de los individuos, sino simplemente por un afortunado y pasajero equilibrio entre la sujeción natural –típica de Oriente– y la interioridad reflexiva –todavía no plenamente desarrollada–.

Es precisamente por ello que los griegos no realizaron ni hubieran podido realizar el reto que ahora se presentaba a los pueblos cristiano-germánicos, pues ellos no pasaron por la negatividad del duro aprendizaje y simplemente tuvieron la fortuna de vivir al filo del cambio de dominio histórico entre la sujeción natural de Oriente y la subjetividad individual de Occidente. Pero no era un logro auténtico, era una circunstancial reconciliación inmediata, sólo *en sí* y no *para sí*. Así describe Hegel la situación griega: «Si el contenido universal y abstracto es efectivo sobre la voluntad de los individuos, entonces existe la eticidad, que es la unidad indivisa del contenido universal y de la voluntad individual. Éste es el ya mencionado término medio entre la sujeción a la natu-

raleza y el conocimiento del bien y el mal, en base al cual la conciencia moral decide si quiere ser buena o mala. El ser ético no conoce este dualismo; no elige, es bueno en sí».

Un retorno imposible e insuficiente. Por una parte, Hegel coincide con Hölderlin en que los antiguos griegos han disfrutado de una libertad que los hizo divinos y compañeros de los dioses, una libertad de cada uno que a la vez era espontáneamente e inmediatamente de todos como *Libertad Universal*. Además, no necesitaban del esfuerzo ni de la reflexión que se opone al ideal, y el sacrificio para con la polis y lo universal era para ellos algo automático cuando se hacía necesario. Ahora bien, Hegel se distancia de Hölderlin al negarse a considerar deseable el retorno a ese *afortunado* estadio —no lo niega nunca, Hegel—, que es medio natural, medio espiritual y carece del conocimiento de la negatividad. Para Hegel ese regreso es imposible e insuficiente, pues la auténtica reconciliación debe alcanzarse a partir de la superación de la negatividad y de toda sujeción natural. La eticidad por la que luchará Hegel tiene que armonizar sin negar, tiene que «superar y reconciliar» la subjetividad y la particularidad del burgués liberal moderno con el respeto por el bien público y la universalidad del ciudadano *griego*.

Ciertamente, los griegos gozaron de esa libertad que sedujo a Hölderlin y que se reivindica cuando se dice que el sistema de Hegel es la tumba de la libertad, pero a la cual el Hegel ya maduro relativiza más que niega. Hegel no se opone nunca al ideal de *Vereinigung* o unión democrática totalmente gratuita y espontánea (que fascinaba a Hölderlin); simplemente deja de considerarlo como superior y absoluto, y lo considera algo ya perdido por siempre jamás. Hegel piensa que la reconciliación en el espíritu objetivo, el Estado y la libertad al que debe aspirar su época es muy distinta de aquel primer momento afortunado. Deja, por lo tanto, de añorar el pasado griego y proyecta todos sus esfuerzos en concebir una nueva y superior reconciliación.

Un modelo democrático superado. Ahora bien, Hegel nunca lleva su crítica a la eticidad democrática griega hasta el punto de oponerse radicalmente a ella. Simplemente destaca las causas de su limitación, sobre todo la subjetividad, que, al ser todavía natural, no había sido capaz de dirigirse reflexivamente y desde la plena conciencia individual de sí a lo ético universal. Ciertamente, acepta Hegel, la eticidad griega era

aparentemente perfecta, exteriormente no se la podría distinguir de la eticidad auténticamente libre; pero cuando se considera el tipo de subjetividad que había en la Grecia clásica, es evidente que todavía no era libre, sino natural e inmediatamente determinada en su acción. La incipiente subjetividad griega realizaba lo universal, pero no lo hacía desde un saberse reflexivamente reconciliada con lo universal; en otras palabras, hacía el bien pero no porque fuera el bien, sino porque era incapaz de mal e, incluso, porque no podía hacer otra cosa. La fortuna de la juventud del espíritu que representan los antiguos griegos continúa funcionando para Hegel como el más fascinante modelo «artístico» de libertad. Ahora bien, para la consideración lógica y especulativamente filosófica revela los límites todavía naturales e inmediatos de aquella eticidad que, precisamente por su belleza, depende de un fondo natural y sensible.

Crítica a la aristocracia y elogio de la monarquía

Sin duda hay un cierto principio *aristocrático*—según el sentido etimológico de «gobierno de los mejores»— en la concepción hegeliana del Estado burocrático y racional. Pues Hegel piensa que los *mejores* deben ser los servidores racionales o funcionarios del Estado, ya que serán los únicos capaces de desgajarse de sus intereses particulares para administrar y canalizar los intereses *universales* del pueblo, sin que sea necesario que éste intervenga directamente en la vida política y en la administración. Ahora bien, dicho esto y atendiendo a la formulación estricta de constitución aristocrática, hay que decir que para Hegel ésta es claramente la peor. Lo que tradicionalmente se llama *sistema político aristocrático* no es en absoluto, piensa Hegel, el gobierno racional de los mejores, como apuntan la etimología y filósofos como Aristóteles. Muy al contrario, es el gobierno de un estamento hereditario según la mera determinación natural de la sangre, el linaje y el nacimiento, que normalmente se limita a buscar exclusivamente su beneficio particular.

La aristocracia como heredera de los patricios romanos. Así como Hegel critica la democracia, sobre todo en su moderna forma liberal, y relativiza la *afortunada* de los griegos antiguos, critica radicalmente la constitución aristocrática, vinculán-

dola sobre todo al mundo romano. El modelo de gobierno aristocrático es para Hegel el Imperio romano, en el que los patricios ponen al Estado a su servicio exclusivo y lo consideran como su propiedad particular. Hegel denuncia que las familias patricias no sólo excluían a los plebeyos del gobierno, sino que ni siquiera intentaban gobernar en beneficio de la totalidad (la universalidad) y se limitaban a buscar su beneficio propio con menoscabo del pueblo.

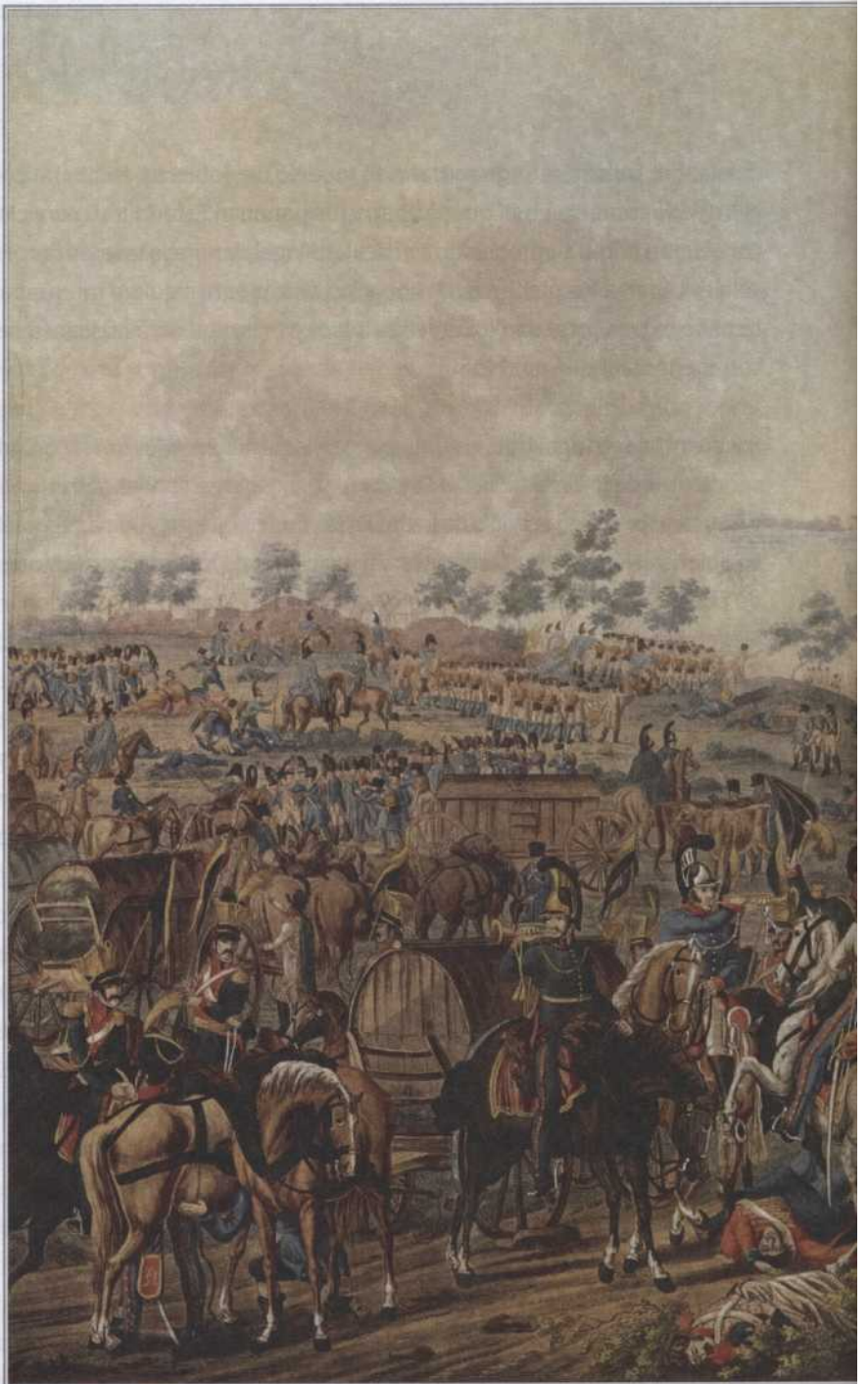
Por su intrínseco egoísmo, los que se creen los «mejores» (*os aristoi*, en griego) o los descendientes de los «padres» del Estado (patricios), creen poder patrimonializar al Estado y nunca se ponen al servicio de lo universal. Es decir, juegan un papel exactamente inverso –piensa Hegel– a la clase universal y racional de los funcionarios que sirven al Estado por el Estado mismo (como sería idealmente el caso de los funcionarios prusianos). Hegel dice que, así como la democracia permite el desarrollo de la igualdad y de la vida concreta, y la monarquía permite el libre desarrollo legítimo de la particularidad, la aristocracia sólo puede subsistir en base a la escisión del cuerpo social en dos y con el predominio de una parte sobre la otra. Por tanto para Hegel, y en virtud de su propia esencia, la aristocracia consagra la desigualdad en la voluntad y en la propiedad, separa el cuerpo social en dos y acentúa la escisión entre particularidad y universalidad.

La monarquía: oposición a las particularidades. Si la aristocracia es para Hegel la peor constitución, la monarquía es la mejor. Ciertamente, Hegel no piensa en la monarquía absoluta del antiguo régimen, aun cuando no duda en considerarla un progreso respecto del feudalismo. Tampoco tiene Hegel ningún inconveniente en alabar la monarquía patriarcal del Imperio chino o el despotismo faraónico. En todos estos casos la monarquía es algo positivo para Hegel, puesto que constituye un centro fuerte que se opone a las particularidades. Quizás recordando tiempos no muy lejanos en Alemania, para Hegel la monarquía siempre representa un freno para la opresión de la aristocracia y, por esto, el pueblo la suele acoger con satisfacción.

El gobierno de los mejores. Consciente de la evolución de los aristócratas feudales y territoriales en cortesanos al servicio de la monarquía, Hegel destaca que la aristocracia debe sufrir una transformación radical para ser útil en la tarea de constituir el



EN LA BATALLA DE LEIPZIG (16-19 de octubre de 1813) las fuerzas de Rusia, Prusia y Austria derrotaron al ejército napoleónico. En este óleo de Johann Nepomuk Hoehle (1790-1835), el príncipe y mariscal Karl Philip de Schwarzenberg (1771-1820) (1) se presenta ante los monarcas aliados: el emperador Francisco II de Austria (1804-1835), rey de Hungría (1792-1835) y Bohemia (1792-1835), que tuvo en el príncipe de Metternich (1773-1859) a su mano derecha; el zar de Rusia Alejandro I (1801-1815) (2), y el rey de Prusia, Francisco Guillermo III, en quien, tras la el Congreso de Viena (1814-1815) y la restauración, Hegel vio un portador de racionalidad y libertad frente a reaccionarios y liberales. La filosofía, como la lechuza de Minerva, había dejado de anunciar la aurora de una nueva época para centrarse en lo que de positivo había en el presente. ♦





Estado racional. A pesar de ser tan crítico con casi todas las aristocracias, Hegel no renuncia al principio del *gobierno de los mejores*, que considera esencial para llegar a un gobierno verdaderamente racional. Como hemos dicho, para Hegel el Estado racional será aquel que descansara de una manera directa sobre los *mejores*, convertidos en la clase universal de los funcionarios al servicio del Estado y de la universalidad. Ahora bien, por las necesidades de la modernidad y del Estado, la aristocracia debe dejar de basarse en la sangre, el linaje, el nacimiento y un fatuo honor para pasar a basarse en el espíritu, la excelencia política y la capacidad de ponerse al servicio de la razón universal. Sólo entonces la aristocracia no sería un estamento cerrado, sino abierto efectivamente a los mejores, y tomando «sobre sí el saber y la acción de aquello en sí racional y universal», actuaría como el cemento unificador y el brazo ejecutor del Estado racional.

Al ponerse al servicio de la monarquía y el Estado, la aristocracia –piensa Hegel– está llamada a suministrar los funcionarios, ministros y técnicos que harán de puente entre el pueblo y el monarca y su administración, al que apoyarán, aconsejarán y ayudarán a gobernar racionalmente. Para Hegel la nueva aristocracia, más bien convertida en burocracia que en estamento cortesano, debía jugar una esencial mediación en el Estado racional: por una parte, debía ser justa y ecuánime para ganarse la confianza del pueblo, y, por otra, ser fiel y eficaz para ganarse el favor del monarca.

A pesar de la importancia que otorga a una burocracia racional, con lo que se anticipa decisivamente a Max Weber, Hegel piensa todavía dentro de las coordenadas de Hobbes y constata la necesidad de un poder central, único y todopoderoso. Parece temer la fácil degradación del principio aristocrático, pues, como dijo Aristóteles, tiende a convertirse en una oligarquía –gobierno de unos pocos, evidentemente no los *mejores*–, a la que sólo podrá regenerar la entronización con el apoyo del pueblo de un monarca –en Grecia, un *tirano*–.

Un Estado monárquico y una burocracia racional. Como vemos, y contrariamente a la democracia, para Hegel la monarquía tiene la virtud de respetar la universalidad, sin que por esto la totalidad de los ciudadanos se dediquen intensivamente a los asuntos públicos y sin la correlativa distinción entre ciudadanos y no ciudadanos

—esclavos, mujeres, extranjeros...—. La monarquía impone una voluntad única a todo el cuerpo social, evitando la tendencia democrática a escindir el cuerpo social en distintos bandos, sin que esa unidad se haya de conseguir forzosamente por el debate público y gracias a la elocuencia. Además, en virtud de su legitimación en gran parte ganada sometiendo la aristocracia y a los oligarcas, Hegel piensa que la monarquía no necesita de la demagogia y puede imponer al pueblo las necesarias y esforzadas tareas que hagan falta.

Con la monarquía, considera Hegel, el cuerpo social tiene una voluntad y decisión superior y única, puesto que el monarca deviene el centro que vertebra todo el cuerpo social sin caer en el despotismo de un individuo único y particular como en los imperios orientales. Además, por su naturaleza la monarquía facilita la distinción clara entre Estado y sociedad civil, facilitando que se desarrollen autónomamente —pero sin desgajar el todo social— la totalidad de las esferas éticas, y respeta a cada una de ellas su legitimidad e independencia. Más difícil, pero igual de necesario, es que el monarca mismo se ponga también bajo el imperio de las leyes y las instituciones del Estado y que, incluso, delegue las tareas concretas del gobierno y la administración racionales y se limite a *reinar*. Por eso, si se desarrolla plenamente un Estado monárquico que descansa en una burocracia racional, en el respeto a la ley y reconociendo la autonomía relativa de las esferas particulares, quedan pocas cosas dice Hegel «que queden reservadas a la exclusiva decisión del monarca».

La virtud de la monarquía. Como hemos comentado a raíz del elogio kantiano a Federico II, Hegel piensa que sólo dentro de un Estado monárquico poderoso y sólido es posible garantizar verdaderamente la libertad de las personas, así como su vida particular dentro de la sociedad civil. Para que «la obediencia al orden temporal deba ser compatible con el fin subjetivo individual y el interés privado logre su satisfacción», afirma Hegel, hace falta que el derecho y el Estado sean justos e independientes de los intereses privados, pero también que el Estado sea «fuerte», «una esfera de real necesidad exterior» y «una naturaleza firme que se ponga delante de la conciencia». Sólo entonces el Estado puede dejar a la sociedad civil, a la ciudadanía y a todas las instancias autónomas desarrollarse por sí mismas; sólo entonces el Estado puede reconocer

la esfera autónoma de la sociedad civil y la búsqueda legítima en su interior del beneficio particular de los individuos, haciéndose compatible la libertad de los individuos con la obediencia última a lo universal. Ésta es la virtud de la monarquía: facilitar el desarrollo autónomo de las esferas particulares y dejar libertad a los individuos, precisamente porque se dispone de un centro firme, suficientemente poderoso, al servicio racional de la totalidad.

Vemos, pues, que cuando se acusa a Hegel de estatista totalitario, más bien se piensa en un despotismo como el oriental o el Imperio romano, que está fácticamente escindido, presidido por la violencia (*Gewalt*) y que pone unas particularidades –por ejemplo, los patricios– por encima de la universalidad. En cambio, Hegel más bien piensa en un Estado sin duda unido y presidido por el poder (*Macht*) del monarca, pero al servicio de la universalidad y reconociendo y reconciliando todas las particularidades e individualidades.

Una soberanía unipersonal con división de poderes. Aunque con matices, Hegel acepta la división de poderes de Montesquieu, puesto que para él el Estado se divide también en el poder legislativo («poder de determinar y establecer lo universal»); el poder gubernativo o judicial, que se ocupa de la «subsunción de las esferas particulares y los casos individuales bajo la universalidad», es decir, dictaminar sobre los casos concretos e individuales en función de las leyes universales; y el poder ejecutivo del monarca, «la subjetividad como decisión última de la voluntad». Se trata, pues, de una cierta evolución, a veces con acentos cesaristas que recuerdan la devoción hegeliana por Napoleón, que se anticipa al modelo impuesto por Bismarck, pues Hegel pone como condición esencial la culminación de todo el cuerpo estatal en una única persona. A diferencia de Hobbes, que apunta sutilmente que el soberano podría ser también una asamblea o una institución compuesta por más de una persona, Hegel reclama esa culminación unipersonal como garantía última de la unidad de todo el cuerpo social, de su acción conjunta y en una única dirección.

Como vemos, el Estado racional hegeliano, por mucho que partía de una constitución monárquica, no implicaba para Hegel la negación del resto de constituciones, con sus

ventajas específicas, puesto que de alguna manera las asumía, unificaba y superaba. Por eso, Hegel considera «ociosa» e intrascendente la cuestión de qué constitución es la mejor, y afirma que «sólo se puede decir que son unilaterales las formas de todas las constituciones políticas, que no pueden soportar en ellas el principio de la libre subjetividad y no saben satisfacer a una razón cultivada». Podríamos decir que Hegel piensa en una integración en la monarquía constitucional de las ventajas de las diversas constituciones: el poder legislativo debería disfrutar de las ventajas de la democracia, aunque fuera representativa, el poder judicial y gubernativo las ventajas de la auténtica aristocracia interpretada como burocracia racional, mientras que el monarca garantizaría la decisión última y única, el poder ejecutivo.

En su concepción del Estado racional, Hegel adopta una postura muy característica, muy determinada por las coordenadas políticas de su época, aunque —como hemos visto— también se proyecta más allá. Por una parte, Hegel muestra una importante influencia del pensamiento liberal, pero a la vez parece coquetear con planteamientos estatistas vinculados con el antiguo régimen, las monarquías absolutistas o al menos el llamado *despotismo ilustrado* (significativamente caracterizado por el lema «todo para el pueblo, pero sin el pueblo»). El pensamiento hegeliano está enclavado, pues, dentro de su tiempo, pero también apunta planteamientos que se adelantan a la concepción, por ejemplo, del posterior *Estado del bienestar*.

La religión y la filosofía

Todos los estudiosos de Hegel han destacado la relación estrecha que su pensamiento mantiene con la religión, ya sea desde interpretaciones explícitamente cristianas, como las de H. Niel, o desde otras consideradas ateas, como las de Kojève. Hans Küng ha llegado a sugerir que Hegel fracasa en el momento de plantear una postura filosóficamente autónoma de la religión, y, ciertamente, incluso en sus análisis históricos y políticos Hegel destaca el papel importantísimo que la religión juega a su juicio. Por otra parte, la diversa interpretación de la relación de la doctrina del maestro con respecto a la religión cristiana –además de la política– fue motivo de la escisión de los discípulos. Las distintas clasificaciones entre hegelianos de derecha, centro e izquierda –por ejemplo las de Löwith o Serreau– suelen basarse en las posturas con respecto a la religión.

No podemos ser exhaustivos en este tema inagotable, y sólo destacaremos la importancia de la religión en la historia, la política y la vida cotidiana de la humanidad. La religión es el elemento clave, según Hegel, para establecer el desarrollo histórico de la humanidad alcanzado en cada momento y muestra, «incluso en las religiones más rudimentarias, la forma de espiritualidad que contiene». A pesar de que Hegel considera que la filosofía supera a la religión –es decir, la integra formulándola de forma conceptual más adecuada–, siempre reconoce que, para el pueblo llano no educado, la religión asume la tarea primordial de ser la manifestación del espíritu. Por ello, en la historia humana tal y como la piensa Hegel, de los tres momentos del espíritu absoluto –arte, religión y filosofía–, el segundo es con diferencia el más presente y el que juega un papel más constante e importante.

Elogio de la religión. Ciertamente, por su concepto de «superación» (*Aufhebung*), Hegel nunca considera la religión como contraria ni opuesta a la filosofía; muy al contrario, recuerda siempre que tienen el mismo contenido especulativo. Dice al inicio de la *Enciclopedia*: «La filosofía tiene, ciertamente y en primer lugar, sus objetos en común con la religión. Las dos tienen la verdad por su objeto y ciertamente en el sentido más elevado, en que Dios es la verdad y sólo él es la verdad. Las dos tratan también del cam-

po de lo finito, de la naturaleza y del espíritu humano, de su relación mutua y con Dios, como con su verdad». Por ello Hegel no duda en afirmar que su tesis de que la razón o el espíritu universal gobiernan el mundo puede enunciarse de manera religiosa diciendo que la providencia divina gobierna el mundo.

Con tales formulaciones Hegel chocaba tanto con los filósofos que negaban todo valor a la religión como con aquellos que defendían la autonomía plena de ésta y no querían subordinarla en ningún grado a la filosofía. Por eso Hegel dice con cierta ironía que «en nuestros días se ha llegado a un punto en que la filosofía deba defender el contenido religioso contra un cierto tipo de teología». Hegel está pensando, evidentemente, en Jacobi, Schleiermacher y en la tradición pietista, que querían reducir la religión a una fe no racional, a una intuición informulable o a un sentimiento que repele la razón.

Por el contrario, Hegel tiene una concepción mucho más próxima a ilustrados como Lessing o Turgot, que valoran el papel educativo de la religión en la historia, por mucho que acepten que había llegado ya el momento en que la filosofía finalmente superase a la religión. Pues en definitiva, dice Hegel, «el asunto de la historia es que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso –que habita en el hombre– sea realizado también como libertad temporal. Así queda suprimida la división entre el interior del corazón y la existencia». Así, como buen luterano, Hegel afirma que la Biblia es «un libro fundamental para la instrucción del pueblo» y ve en la traducción que de ella hizo Lutero el «libro nacional» de Alemania.

La religión dirige mejor al pueblo no educado que la filosofía

A pesar de la profunda coincidencia de sus contenidos, filosofía y religión se diferencian sobre todo en que esta última habitualmente usa expresiones sentimentales y representativas, mientras que la «filosofía formula con mayor rigor conceptual y pone pensamientos, categorías o, más exactamente, conceptos en lugar de representaciones». Ahora bien, esto no es óbice para que –precisamente por ello– la religión tenga mayor capacidad de movilizar las conciencias e impulsar a la acción a los no educados.

La religión usa un lenguaje mucho más inteligible para los iletrados que la filosofía; por eso el pueblo la ha escuchado y seguido ya en etapas muy atrasadas.

La religión se anticipa a la filosofía. Ello es debido, en primer lugar, a que la religión se anticipa a la filosofía en revelar lo absoluto, lo divino, el espíritu universal. Pues, como dice Hegel, «es necesario más bien que la conciencia de la idea absoluta sea primeramente captada, según el tiempo, bajo esa figura [del sentimiento, la intuición y la representación] y esté así en su realidad efectiva inmediata antes como religión que como filosofía». Hegel privilegia la religión porque «es la primera modalidad de la autoconciencia, la conciencia espiritual del espíritu mismo del pueblo, de lo universal, del espíritu en y para sí existente según la determinación que se da en el espíritu de un pueblo, la conciencia de la verdad en su determinación más pura y más completa. Lo que posteriormente está determinado como verdad, sólo vale en la medida en que es adecuado con su principio en la religión. [...] La religión es el lugar donde el pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero».

La religiosidad como expresión primera de los pueblos. Vemos, pues, en segundo lugar, que la religión es «la expresión más simple» del principio de un pueblo. Toda la compleja existencia de un pueblo se resume, pues, para Hegel, en su religiosidad. La religiosidad de un pueblo es la muestra mejor de la forma de su espiritualidad, de su ser y de su esencia más profunda. Por la vía de su religión cada pueblo no sólo tiene conciencia del espíritu universal, sino que adquiere conciencia de sí mismo, de su propio ser. La religión muestra a la vez tanto la manera como el pueblo concibe sus relaciones con Dios y lo absoluto –y por las cuales actúa–, incluyendo el poder político, el Estado, como su propio concepto de sí mismo, su autoconciencia. Como vemos, Hegel ya apuntaba a la idea de Feuerbach de la correlación entre la autoconciencia que el hombre o los pueblos tienen de sí mismos y su conciencia de lo absoluto y de Dios.

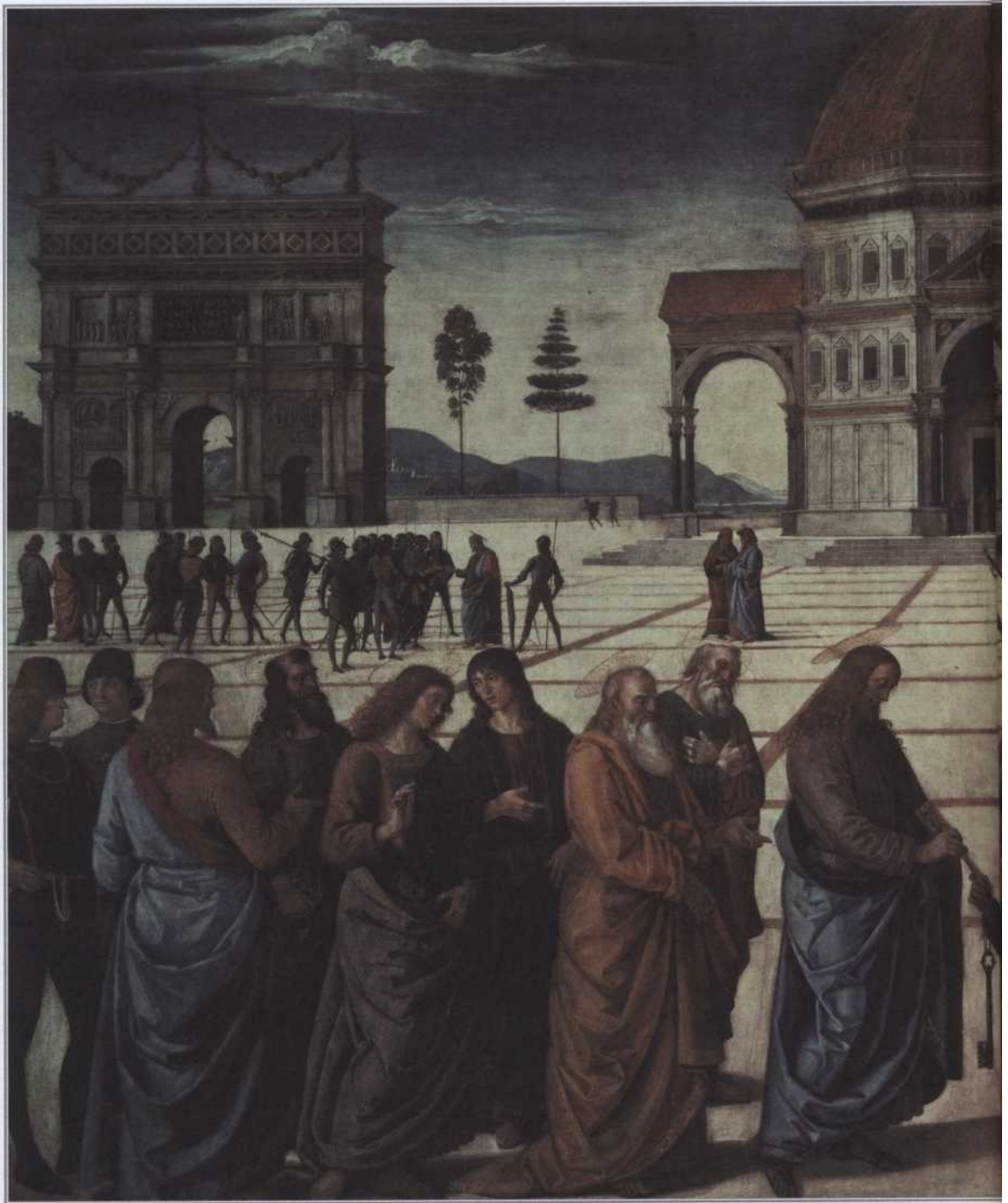
El papel reconciliador de la religión entre individuo y Estado. En tercer lugar, la religión también representa de la manera más clara, aun para los que carecen de educación, la necesidad de la reconciliación entre individuo y todo ético, entre ciudadano y Estado. En la famosa nota al apartado §552 de la *Enciclopedia*, Hegel afir-

ma que «la verdadera religión y verdadera religiosidad procede de la eticidad y consiste en la eticidad pensante». Por ello la religión es el impulso más fuerte y generalizado para la realización de esa reconciliación; pues si bien la función esencial del Estado es realizar lo absolutamente universal, los hombres toman conciencia de tal tarea en primer lugar a través de la religión y, sólo más tarde, de la ciencia —es decir, la filosofía—. Es por ello que, considerando como muchos que «las leyes tienen su garantía suprema en la religión», Hegel piensa que, al oponerse a la religión, los revolucionarios franceses habían perdido la complicidad del pueblo.

Ya en su escrito juvenil *Religión del pueblo y cristianismo* remarcaba que «espíritu del pueblo, historia, religión, grado de libertad política, no pueden ser considerados separadamente dado su mutuo influjo y éxitos recíprocos. Están entrelazados en un vínculo, en el cual ninguno de ellos puede hacer nada sin el otro y cada uno recibe algo del resto». Y si bien por entonces atacaba la religión *positiva*, dogmática y jerárquico-institucional que tiraniza las conciencias, en la madurez no tiene inconveniente en valorar la institucionalización eclesiástica y casi política de la religión. Aunque menos crudamente que Hobbes, Hegel también ve una gran concomitancia entre religión y Estado, el dios espiritual y el dios mundano, el espíritu absoluto y el espíritu objetivo.

Una forma universal de reconocimiento del espíritu. Finalmente, la religión es también la forma más universal y generalizada de reconocimiento del espíritu, pues está en todos los pueblos sin excepción y en todas las gentes. Hegel contrapone la breve, aunque muy brillante, floración de la filosofía griega, a la permanente —antes y después— presencia de la religión en todos los momentos de la historia, en todos los pueblos y en la totalidad de los hombres. En cambio, la filosofía sólo levanta su vuelo *científico* y plenamente conceptual cuando los acontecimientos sufren su ocaso —la famosa metáfora hegeliana de la lechuza de Minerva—, y tan sólo para los pocos filósofos que en el mundo lo son —y no para los hombres de acción, como por ejemplo Napoleón—.

En sus *Lecciones de historia de la filosofía*, Hegel afirma: «Como la conciencia pensante [que es la propia de la filosofía] no es la forma exteriormente general para todos los





ENTREGA DE LAS LLAVES DEL REINO DE LOS CIELOS A SAN PEDRO (1482), fresco realizado por Pietro di Cristoforo Vanucci, el Perugino (c. 1448-1523) en la Capilla Sixtina. Según Hegel, el cristianismo es la forma última de religión, porque al unir en la figura de Cristo lo infinito y lo finito, traerá la reconciliación suprema. En la transmisión de poderes, Cristo (1) entrega a san Pedro (2) las llaves que simbolizan el traspaso de soberanía. Entre la entrega de llaves y un fondo monumental, el pintor (3) —que se autorretrata— relató el episodio del pago del tributo y el del intento de lapidación de Jesús. ♦

en la capilla
de san Pedro

hombres, es necesario que la conciencia de lo que es verdadero, de lo espiritual, de lo que es racional, asuma la forma de la religión». Podemos sintetizar, pues, diciendo que la filosofía suele llegar tarde con su comprensión y sólo para unos pocos, mientras que la religión interviene en todo momento e influye en todos.

El cristianismo, última y suprema religión. Ahora bien, no podemos terminar este apartado sin recordar que, para Hegel, en y a través de las distintas religiones también se manifiesta el desarrollo y progreso del espíritu universal, siendo la suprema el cristianismo –que Hegel considera que culmina con el protestantismo–. El motivo básico, tanto en clave teológica como, sobre todo, política, es que el cristianismo aporta la conciencia que Dios y hombre son uno. Hegel interpreta que la encarnación de Cristo simboliza y realiza la unidad de la naturaleza divina y la humana. Tal encarnación contiene la promesa –insiste Hegel– de que Dios habita en todos los hombres. El cristianismo afirma, pues, el valor absoluto e infinito del hombre, el cual puede ser admitido por la gracia a la espiritualidad absoluta. Consecuencia de ello, concluye Hegel, es que el hombre como tal debe ser valorado simplemente por ser hombre y como ser libre. El cristianismo, además de reconciliar los individuos con el absoluto por la vía del culto y la devoción, como el resto de las religiones, piensa Hegel que traerá la reconciliación última y suprema, siendo por tanto la última y culminante religión. El cristianismo no podrá ser superado en contenido; en todo caso, insinúa Hegel, tan sólo en la forma hay algo que lo supera –expresándolo especulativamente–: la propia filosofía hegeliana.

Relación con el arte y la filosofía

Es sabido que la religión es tan sólo uno de los tres momentos del espíritu absoluto, el que media entre el inferior –el arte– y el superior –la filosofía–. Los tres comparten una misma atención y expresión de «lo infinito», «lo absoluto» y «las cuestiones absolutamente universales», puesto que «son las distintas modalidades en que la suprema idea existe... para la conciencia» sensible, intuitiva e imaginativa y especulativa –respectivamente–. En cierto sentido, los tres momentos tienen una importan-

cia similar, así como una misma tarea; pero Hegel distingue estrictamente entre ellos, puesto que se dirigen a varias «facultades» humanas: el arte a la sensibilidad y a los sentidos, la religión al entendimiento representativo, y la filosofía al pensamiento y a la razón especulativa. De ahí nace su diferencia, a la que nos referiremos con suma brevedad.

El arte como primer momento del espíritu absoluto. El arte es presentado por Hegel íntimamente vinculado con la religión, incluso viene a ser una de sus herramientas privilegiadas, pues por la vía del arte la religiosidad se materializa y se hace sensible. El arte es, en parte, la presenciarización de la religión, y por eso tiene su lugar específico dentro del culto y los ritos religiosos. La religiosidad se exterioriza por la vía del culto, que es, para Hegel, «el acto por el cual la conciencia singular logra la unidad con lo divino». Es dentro del culto que el arte deviene y materializa la religión para las mentes ineducadas; por eso dice Hegel que el arte —que como espíritu absoluto es otra forma de unión de objetividad y subjetividad— todavía «penetra más que la religión en la realidad y en lo sensible».

Evidentemente, la mayor dependencia del arte respecto de la naturaleza y la sensibilidad, pues está basado en la identidad de forma y contenido, lo hace inferior para Hegel respecto a la religión y la filosofía. El arte es el primer e inferior momento del espíritu absoluto, siendo superado en y por la religión, que lo eleva al utilizarlo en el culto. Hegel afirma que en sus expresiones más elevadas, el arte cumple «la tarea de expresar la religión; no el espíritu de Dios, sino la forma de Dios, y con ella lo divino y lo espiritual en general. En el arte se debe hacer visible lo divino».

El papel mediador del arte. Para Hegel, en la historia universal el arte también ocupa un lugar subordinado a la religión, siendo clave sobre todo en aquellos momentos —como Egipto, India y Grecia— en que la religiosidad necesitaba todavía de la presencia sensible. En el arte se hace presente y sensible el mensaje religioso, en él «lo divino se hace visible en la imaginación y en la intuición». El arte «sirve de vehículo a esa conciencia [religiosa], al darle apoyo y fortalecer la apariencia huidiza con la objetividad que se revela y pasa a la sensación». Tanto los egipcios como los griegos tienen en

el arte la manera de expresar el contenido del espíritu, ya sea como representación del enigma que quieren resolver y *visualizar* –Egipto–, ya sea como arquetipo y forma universal –Grecia–. Ahora bien –destaca Hegel–, en ambos casos olvidan la superioridad del espíritu respecto a toda forma sensible o natural, aunque ésta sea la bella forma griega.

Por otra parte, Hegel distingue el arte indio del egipcio y, sobre todo, del griego, pues el primero carece totalmente de espíritu –dice–, mientras que el egipcio intenta ya expresar el espíritu como enigma y, en Grecia, como forma bella universalizable, modélica, canónica. Para Hegel el arte griego ha conseguido representar sensiblemente el espíritu como nunca antes, gracias a haber desarrollado la «facultad de adquirir conciencia del espíritu». La aparición del arte indica, pues, que se penetra en el mundo del espíritu, aun cuando no dé al espíritu la forma espiritual misma, «sino que su representación empieza siendo producida de una manera externa». Incluso dice Hegel que el arte «está en el centro del proceso espiritual», puesto que donde el espíritu es informe, un objeto indeterminado y puramente abstracto –como entre los judíos y los musulmanes–, el arte es insuficiente y es considerado pecaminoso. Para Hegel estos pueblos rechazan el arte porque se niegan a concretar y a dar forma al espíritu.

La «muerte del arte». Muy al contrario, argumenta Hegel, allí donde el espíritu se puede representar espiritualmente y ya no sensiblemente a sí mismo –en el protestantismo, especialmente–, el arte religioso ya no podrá continuar siendo tan valorado y se convertirá de alguna manera en «superfluo». En un tercer momento de la historia, pues, el arte dejará de ser un signo de desarrollo espiritual y ya no será la manera principal como los pueblos más avanzados vivirán el espíritu. Pues entonces, los hombres habrán accedido a una comprensión del espíritu más especulativa y conceptual y, por lo tanto, el arte pasará a ocupar un lugar subsidiario en el culto, en la vida cultural y dentro del espíritu absoluto.

Aunque –o más bien precisamente porque– el arte está subordinado a la religión en la tarea histórica de revelar lo absoluto y sustancial, dejará finalmente de ser necesario

cuando se desarrolle la interioridad humana. Mientras el arte era el «maestro de los pueblos» y ayudaba a la religión a educar y dirigir al pueblo, cumplía la función de manifestar sensualmente el espíritu y los dioses enigmáticos o bellos; ahora bien, una vez la interioridad moral y la subjetividad se han desarrollado, piensa Hegel, se podrá vivir el espíritu y la religiosidad sin ayuda de la sensibilidad. Entonces se producirá la famosa «muerte del arte» que Hegel fue de los primeros en proclamar, al considerar que el arte dejará de ser necesario y devendrá una mera ayuda pedagógica para espíritus todavía no educados.

El triunfo de la Reforma y la madurez de la filosofía. Evidentemente, Hegel ha evolucionado respecto a su concepción juvenil expuesta en el *Systemprogramm*. Allí reivindicaba una religión sensible y una mitología de la razón que volvieran estéticas las ideas. De este modo pensaba que se podría cerrar el abismo creciente entre hombres ilustrados y pueblo llano; además de evitar caer en la fría abstracción y escisión kantianas, las ideas bellas elevarían a los hombres sin escindir sus facultades. El arte era considerado, entonces, como el gran remedio contra la escisión, tanto de la del cuerpo social entre ilustrados e iletrados, como la interna en cada individuo entre razón y sentimiento.

Pero en el Hegel maduro las consignas schillerianas han perdido gran parte de su fuerza y ahora se preocupa más por los aspectos especulativos e intelectuales de la religión y la filosofía. Ya no las ve necesariamente teñidas de forma sensible o mitológica mediante el arte o la poesía, e incluso lamenta la forma todavía representativa de la religión para valorar sobre todo el contenido y la forma plenamente especulativos de la filosofía. Para Hegel la propia filosofía era la puesta en claro especulativa del contenido representativo y transcendentalista de la religión –incluso la superior para él, el cristianismo luterano–. Por eso Hegel ve en las últimas etapas de la historia las últimas consecuencias del triunfo de la Reforma, que, paradójicamente, también significa la superación de la religión en tanto que exposición superior del espíritu absoluto en la historia. El triunfo definitivo de la Reforma no representa para Hegel sino el necesario momento en que la filosofía alcanza la madurez necesaria para sustituir a la religión como instrumento básico del adoctrinamiento popular.