

A

Cuadernos de Filosofía

UNIVERSIDAD NACIONAL

BIBLIOTECA

4

COMIENZO

UNPHU



SERIE MONOGRAFICA

LA HISTORIA SEGUN HEGEL

FERNANDO I. FERRAN

UNIVERSIDAD NACIONAL PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

Dr. Jaime A. Viñas Román
Rector

Dr. José Henríquez Almánzar
Decano de la Facultad de Humanidades

Dr. Luis Brea Franco
Director del Departamento de Filosofía

Cuadernos de Filosofía

4

UNPHU

Director

Dr. Luis Brea Franco

Comité de edición

Dr. Euribíades Concepción R.

Dr. Angel Palacio

Dr. Iván Alfonseca Bobea

Lic. Pedro Abreu Abreu

Lic. Félix Fausto Bello

Año 2

Serie Azul

Número 4

Santo Domingo

República Dominicana

Universidad de Filosofía

A

UNPHU

Director
Dr. Luis Rive Franco

Comité de edición
Dr. Benigno Concepción R.
Dr. Angel Pizarro
Dr. Juan Alfonso Bobes
Lic. Pedro Abreu Arce
Lic. Félix Puerto Bello

© 1981. Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña

Departamento de Filosofía
Santo Domingo,
República Dominicana.

*Se autoriza la reproducción de artículos citando la fuente.

Publicación registrada en la Secretaría de Estado de Interior y Policía.
Registro No. 5521.

Fecha: 10 de Marzo de 1982.

CONTENIDO

INTRODUCCION

La Historia según Hegel. 7

CAPITULO I

El sistema hegeliano. 15

1.- Los ciclos del sistema filosófico . . 15

2.- Las esferas del Espíritu 21

3.- Eticidad e Historia 31

CAPITULO II

Historia filosófica del mundo 63

NOTAS 139

LA HISTORIA SEGUN HEGEL.

Santo Domingo, Julio de 1982.
Curso dictado en la UNPHU.

INTRODUCCION

a. Problemática:

Para delimitar los problemas que estudiaremos en este Curso sobre la historia filosófica (y la identidad nacional) fijémonos un momento en el siguiente texto del mexicano L. Zea:

“Si algo define al hombre, se ha dicho, es la historia. La historia que da sentido a lo hecho, a lo que se hace y a lo que se puede seguir haciendo. Esto es, al pasado, presente y futuro. El hombre es lo que ha sido, lo que es y lo que puede llegar a ser. Por ello es, dentro de esta triple dimensión de lo histórico, que se hace patente el ser del hombre. Pero no sólo del hombre en general, sino del hombre concreto.”(1)

Herederos de una cierta tradición intelectual occidental, que con Maquiavelo y Hobbes rompe con la rigidez e inmutabilidad del derecho natural, esta afirmación de Zea parece ser indiscutible. Hegel, sin embargo, refutaría la parcialidad de tal aseveración.

Por un lado, en efecto, si todo está remitido a la *historia*, porque ella define al hombre, entonces la filosofía con su conocimiento sistemático y especulativo ya no es la encargada de develar y denominar la *verdad*, y menos aún de ir en búsqueda del sentido del hombre. La historia, por sí sola, y al margen de la razón y de su forma filosófica, descubriría tal sentido. Pero por otro lado si la historia es el último horizonte de sentido para el hombre, entonces ¿no estamos condenados al nihilismo de un pensamiento cuya incesante búsqueda temporal de la verdad a lo largo de las más diversas geografías es fútil? Y ¿no estamos librados a un pensamiento que no puede ser cuestionado y tampoco refutado, porque, predominando el relativismo, dicho pensamiento ni siquiera puede ser contradicho por otro pensamiento que pretenda expresar en lenguaje humano la verdad y el bien? En dos palabras, el historicismo moderno nos libra al juego del "juicio sin juez, sea éste hombre o Dios"(2). La objetividad de los eventos se impone ineluctable e inmisericordemente a los pueblos y a los hombres, sin otro sentido discernible que el del "pathos" del sufrimiento y de la muerte.

Pero paradójicamente es en este contexto donde encontramos el primer problema o desafío que nos presenta la filosofía hegeliana.

El sistema hegeliano afirma la historia al mismo tiempo que la niega, superándola en la *verdad del Absoluto*. Ciertamente, Hegel está enraizado en el pensamiento moderno: y su genialidad consiste en negar la realidad efectiva tradicional, en tanto que absurda, de manera tal que la historia aparezca como lo fundamental.(3) Pero no menos cierto es que Hegel no renuncia a la metafísica, en su sentido tradicional de 'arje' o arqueología del logos.(4) Con Schiller él nos dirá que en su conclusión la historia del mundo expone el juicio final (E.

&548). Por la negatividad de la Idea o Razón (E. &215), y suprimiendo todo fenómeno e inesencialidad de los pueblos (E. &550-551), el Absoluto se revela a sí mismo, en la historia, y se descubre eternamente gozando de su única verdad (E &552). Hay verdad, y no solamente historia. La historia configurada en los Estados nacionales y sus Espíritus no da pie a ningún tipo de pensamiento historicista, con sus secuelas de escepticismo y de relativismo. La historia del mundo no es más que escabel del Absoluto (ibid). Historia y Estados no pasan a la eternidad, pues perecen en la brutalidad de la Naturaleza.

La difícil relación entre historia y verdad es el primer problema que aborda este Curso, a partir de la filosofía hegeliana. Y de ahí no sólo la actualidad del tema histórico, tal y como lo implica ya la cita de Zea, sino nuestro interés en la filosofía hegeliana. Más allá del relieve singular del pensamiento hegeliano, —por sus incidencias determinantes en Feuerbach, Marx, los hegelianos de izquierda, Kierkegaard, y en el mismo Nietzsche (5)—, Hegel sigue siendo un desafío racional a todo pensamiento contemporáneo; se trata, en verdad, de concebir la historia filosóficamente, de manera que el Absoluto se haga presente en ella, afirmando su verdad.

Ahora bien, con Hegel no debemos pasar al otro extremo, es decir, afirmar la Filosofía del Espíritu pero negando la historia, por la brutalidad, contingencia y particularidad de sus eventos. Esto último nos permite considerar el segundo problema que veremos nos referimos al problema de la conjunción de la *universalidad de la filosofía* y de la *singularidad* de cada pueblo en la historia.

Ya hemos dicho que nos interesa exponer el concepto de historia filosófica de Hegel. Esto es tarea del pensamiento filosófico. Ahora bien, lo característico del esfuerzo filosófico es su búsqueda de lo universal, superando así todo particularismo. “La filosofía, y en esto estriba su esencia, aspira siempre a dar soluciones universales a los problemas que se le plantean, por circunstanciales que sean.”(6) Pero si es esencial a la filosofía el interés por la universalidad, entonces ¿cómo podemos decir algo de índole filosófica, como es el problema de

la identidad, acerca de un pueblo singular, por ejemplo el dominicano? ¿Acaso no tenemos que separar, y ulteriormente optar entre la universalidad del logos, por un lado, y por el otro algo tan concreto como es la identidad nacional dominicana?

Si encontramos respuestas a estas preguntas a partir de la filosofía hegeliana ellas vendrán dadas por una compleja racionalidad silogística que veremos en el transcurso de estas conferencias. Sin adentrarnos por ahora en la forma filosófica del sistema hegeliano constatemos solamente lo siguiente: el logos (hegeliano) es totalitario o no lo es. Si no lo es, la racionalidad occidental expresada en la filosofía (hegeliana) ha de ser fecundada por el ser singular (dominicano), y éste por aquélla, de manera tal que en medio de la *particularidad* de los acontecimientos de la historia, en la que la razón nos hace a todos contemporáneos y coetáneos, accedamos —no con Hegel y sus seguidores, deudores todos de la negatividad de la dialéctica— a una dialéctica positiva, a una relación de promoción recíproca, a una lógica de la generación(7), en la que *la libertad sea como la belleza*. A falta de ésta, la racionalidad occidental no romperá el cerco del totalitarismo en los órdenes culturales a través de los cuales se expresa.

Verdad en la historia y razón universal de lo singular, por consiguiente, constituyen los problemas fundamentales que estudiaremos a partir de Hegel. Me parece pertinente indicar por último la novedad de tal cometido.

Normalmente se estudian autores y temas de la cultura universal, por un lado, y por el otro asuntos nacionales. Pero la relación y reconciliación de ambos lados, la promoción recíproca de ambos, en tanto que están lógicamente relacionados como extremos con igual derecho de ciudadanía, es una tarea intelectual que no ha sido asumida entre nosotros. Esta tarea es tanto más urgente cuanto que en nuestros días la dependencia nos impone el imperialismo de todo tipo de formas culturales, en perjuicio de nuestro ser y sus manifestaciones. Esta situación, no es innecesario recordarlo aquí, va en detrimento de nuestra libertad social y personal. Estas han de emerger de nuestra propia identidad, *identidad* que no es como

quería Hegel: la identidad de la identidad y de la no identidad (Dif. 77), sino como la belleza: "lo uno distinto en sí mismo".(8)

Es en aras de esta redefinición que me propongo, pero sin la intención de ser exhaustivo, exponer la racionalidad histórica hegeliana y su eventual aporte al difícil problema de la identidad nacional dominicana, así como la irreductibilidad de ésta a aquélla.

b. Finalidad del Curso:

La finalidad de este Curso es explicar la problemática recién esbozada. Para ello procederé en cuatro momentos.

En primer lugar, pretendo exponer objetivamente la concepción hegeliana de la historia, para establecer la racionalidad silogística de la historia del mundo dentro del sistema especulativo de Hegel. Segundo, quisiera elucidar, pero sin la intención de ser exhaustivo, la siguiente interrogante: ¿cuál es el modo de ser del dominicano? Para responder me detendré en una somera, si no superficial, selección de autores dominicanos y los interrogaré a este propósito. Una vez establecido aquel concepto de historia filosófica, y determinado el modo nacional, tercero, concluiré poniéndolos en relación. Sólo así se concretizará cómo se complementan la universalidad del logos hegeliano y la irreductible singularidad del ser dominicano.

Evidentemente, el esfuerzo que implica la finalidad propuesta es de orden eminentemente filosófico. Pero tiene un límite. Este lo encontramos delante del horizonte intelectual contemporáneo, más complejo de lo que el pensamiento de Hegel pudo concebir a comienzos del siglo XIX y en Europa, y frente a la profunda situación de injusticia legal, económica y social bajo la cual padece el 'pueblo' que configura la denominada identidad nacional dominicana. Por ello mismo, cuarto, terminaremos este Curso abriendo el horizonte en el que nos encierra el sistema hegeliano: este sistema, en verdad, es incapaz de abrirse y acoger lo inmediato, lo concreto, lo

particular, sin negarlo en el momento de "superarlo" ("Aufhebung"). Por esto mismo, aquella abertura nos la brindará momentáneamente el contrapunteo entre Hegel y la posteridad hegeliana, contrapunteo que eventualmente nos ofrece la oportunidad de retomar la problemática de este Curso en otro ciclo de conferencias, a la luz del logos post-hegeliano.

c. Metodología:

La forma metodológica de este Curso se inscribe en una *perspectiva sistemática*, primero, y, segundo, en la *lectura textual* de Hegel. Limitémonos por el momento a considerar esta forma metodológica a partir de Hegel. Para ello comenzaremos clasificando su obra.

La obra de Hegel puede dividirse como sigue: por una parte su obra de juventud, que incluye sus escritos hasta 1807, año en que escribe su primera gran obra de madurez, la *Fenomenología del Espíritu*; por otra, encontramos su obra de madurez, que va desde la *Fenomenología* hasta la revisión de la *Enciclopedia* en 1830. En la medida en que, por la razón que aduciré más adelante, opto por una perspectiva sistemática, estudiaré la historia filosófica hegeliana en las obras de madurez de Hegel. Son éstas, en efecto, las que exponen el sistema filosófico de Hegel en su forma acabada.

La obra de madurez de Hegel incluye los siguientes escritos: *Fenomenología del Espíritu*, *Lecciones sobre la Filosofía de la historia del mundo*, *Lecciones sobre Estética*, *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, *Filosofía del Derecho*, y *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

De acuerdo con las formas de los tres silogismos de la filosofía al final de la *Enciclopedia* (cf. E. & 575-577), los escritos de madurez exponen su contenido objetivamente —en los *Cursos de Berlín*, es decir, en todas las Lecciones que Hegel dictó a sus estudiantes en la Universidad de Berlín— subjetivamente —en la *Fenomenología*— y absolutamente —en la *Filosofía del Derecho* y en la *Enciclopedia*. Así, pues, digámoslo formalmente, el contenido objetivo de los *Cursos* está expuesto

al ritmo del primer silogismo de la Filosofía (E. &575); el contenido subjetivo de la *Fenomenología* al ritmo reflexivo del segundo silogismo de la Filosofía (E. &576); y el contenido absoluto de la *Enciclopedia* al ritmo especulativo del tercer silogismo de la Filosofía (E. 577).(9) De hecho y de derecho, señalémoslo de paso, tan sólo la *Enciclopedia* puede ser leída objetiva, subjetiva y absolutamente, porque solamente ella implica todos los momentos del sistema hegeliano.

Precediendo estas aclaraciones, ¿por qué la forma metodológica que sigo es sistemática? Porque optamos por “interpretar a Hegel de manera hegeliana”(10), para esto, pienso que tan sólo esa forma permite determinar la problemática estudiada en su perspectiva consumada, total: es decir, según la unidad orgánica y la armonía de sistema propias a la *forma filosófica* de Hegel. Así, pues, la perspectiva ha de ser sistemática, pues en la obra de Hegel “nada” “se puede pensar si no es en y a partir de la totalidad que distingue para unir y unifica eso que ella discierne; a saber en y a partir del sistema”. (11) Esta perspectiva es indispensable para interpretar a Hegel (cf. E. &15, &17): “Es ilusorio querer aprehender en profundidad cualquier parte de la obra de Hegel sin moverse constantemente en el todo del sistema.”(12)

Obsérvese, sin embargo, que la opción por un estudio sistemático no implica que un estudio histórico-genético de su pensamiento, a partir de sus obras de juventud, carezca de valor. Pero para estudiar a Hegel hay que presuponer, al menos en un primer momento, la verdad de su propia filosofía.

Según ésta, “el Absoluto” es esencialmente “resultado”; “sólo en el fin” (“erst an Ende”) es lo que es en verdad, “y en ello estriba su naturaleza que es la de ser efectiva, sujeto o devenir de sí mismo” (Ph. G. pp. 19, 21). De ahí que la finalidad de la ciencia filosófica sea la de llegar al “Concepto de su Concepto” (E. &17). Esta autoconcepción del Concepto de la Filosofía, en su forma cumplida y acabada, la encontramos principalmente en los escritos de madurez de Hegel. Sólo estos manifiestan la “Idea de la Filosofía” (E. &577) y determinan la perspectiva sistemática que dicha Idea rige.

Ya hemos anunciado que nuestro trabajo está enraizado en la lectura textual de Hegel, así como de los otros autores que veremos. En lo que a Hegel se refiere, Theunissen y Brito nos recuerdan y practican el consejo de Gadamer: hay que aprender a “deletrear” (“buchstabieren”) a Hegel.(13) Por mi parte, no pretendo justificar “racionalmente en la literalidad misma de su expresión verbal, frase por frase y palabra por palabra”(14) los textos que comentaré. No obstante lo cual, hago mía la preocupación de respetar fielmente la letra y el espíritu de los textos hegelianos (15).

Permítaseme una última aclaración metodológica. La forma metodológica que expongo está elaborada principalmente a partir del estudio de Hegel. Salvo error de mi parte, no considero que la perspectiva sistemática, inherente al sistema filosófico de Hegel, encuentre correspondencia alguna en los autores dominicanos que estudiaremos. Por esto mismo prescindiré de una presentación sistemática de cada uno de estos autores. Sin embargo, porque siempre he considerado que “la letra es el espíritu en acción”(16), expondré objetivamente el pensamiento de los autores dominicanos seleccionados en función de los mismos criterios de exégesis y hermenéutica que empleo al estudiar la obra de Hegel.

Antes de pasar a considerar la globalidad del sistema hegeliano, quisiera agradecerle a la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña darle cabida en su seno a estas conferencias. Particularmente, deseo consignar mi más profunda gratitud al Director del Departamento de Filosofía de esta Universidad, Dr. Luis Brea Franco, por la confianza que me ha hecho al proponerme el tema de este Curso y muy especialmente por la amistad y deferencia con que me ha tratado. A ellos y a todos los que han hecho posible este Curso mi más sincero reconocimiento.

CAPITULO I:

El sistema hegeliano



EN este primer capítulo expondré en sus grandes líneas el sistema hegeliano, tal y como aparece en la *Enciclopedia* (cf. infra 1). En un segundo momento, para situar contextualmente el concepto de la historia, me fijaré en la Filosofía del Espíritu —Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo, Espíritu absoluto—, porque es en el Espíritu objetivo donde Hegel estudia la historia (cf. infra 3).

1.—Los ciclos del sistema filosófico: Lógica, Naturaleza, Espíritu

La *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de 1830 es la autopresentación del Absoluto hegeliano. En ella la Filosofía es sistema. (1) Por esto mismo la *Enciclopedia* ha sido considerada como “la casa en la cual el Espíritu puede habitar” (2). Esta obra monumental de Hegel, en efecto, expone el sistema de la Filosofía en su totalidad y lo desarrolla concretamente en plena conformidad con la cadencia del Concepto. La *Enciclopedia* es la autotransposición del Absoluto en el elemento del Pensamiento, es el fundamento absoluto de todo el ser concebido que se dice en ella. (3).

El desarrollo conceptual de la *Enciclopedia* no puede ser

captado en su división (“Einteilung”) si se prescinde de la exposición (“Darstellung”) de la Idea. Ahora bien, la Idea implica necesariamente la ciencia filosófica: esta ciencia es la exposición adecuada de la Idea (E. &18).

En este sentido, yuxtaponiendo las partes de la ciencia, no se concibe el proceso immanente de la autoparticipación y totalidad de la Idea del Espíritu. Sin embargo, lo que hay que concebir es dicho proceso. La autoparticipación y totalidad de la Idea del Espíritu significa “la génesis sistemática, progresiva y necesaria de la misma exposición científica”, en conformidad con la “fluidificación en el seno de la única Idea total”.(4)

Indiquemos introductoriamente que la *Idea* es, según Hegel, la inteligibilidad de todas las cosas, el pensamiento que anima todo y del cual todo es un reflejo, una participación. La Idea es el todo en su inteligibilidad. (5) “La Idea se comprueba a sí misma como el pensamiento absolutamente idéntico a sí mismo, y éste es igualmente como la actividad de oponerse a sí mismo para ser para sí, y de ser, en este otro, solamente cabe sí” (E.&18).

Ahora bien, en conformidad con la Idea, la ciencia se descompone (“zerfällt”, *ibid*) en tres “partes” (*ibid*): La Lógica (cf. *infra* a), la Filosofía de la Naturaleza (cf. *infra* b), la Filosofía del Espíritu (cf. *infra* c).

a. Lógica

La Lógica es la ciencia de la Idea en y para sí (E. &18). La Lógica de la “Idea pura” (&19) es la reconciliación de la metafísica tradicional, del empirismo, de la filosofía trascendental, y del saber inmediato, a través del puro conocimiento de los “pensamientos objetivos” (&24, 25 y ss.).(6) Considerada en y para sí, ella es la autogénesis de la Idea en la transparencia, abstracción y totalidad de la pura inteligibilidad (&83). Como tal, la Lógica incluye tres momentos principales que evocaremos a continuación: el ser, la esencia, el Concepto.

En su inmediatez, la Lógica es solamente el Concepto en sí o lógica del ser. Pobreza originaria, el ser tiene tres determinaciones, cada una de las cuales pasa a la siguiente: cualidad (&86ss.), cantidad (&99ss.), medida (&107ss.). Estas determinaciones pasan ("Übergehen", &161) las unas en las otras y por ello, el ser, en tanto que parecer dentro de sí mismo ("Scheinen in sich selbst", &112), termina pasando a la esencia.(7)

La Lógica, en su momento de reflexión y de mediación, es el ser para sí y el parecer del Concepto: esto es, lógica de la esencia (&83). Al igual que antes el ser, la esencia consta igualmente de tres determinaciones: la esencia parece dentro de sí misma como reflexión o fundamento de la existencia (&115 ss.), luego es como fenómeno o aparición ("Erscheinung", &131), y finalmente llega a ser efectividad ("Wirllichkeit", &142ss.). Ahora bien, en la medida en que la verdad de la esencia es la libertad (cf. &114, &158-159), la verdad de la substancia esencial es el Concepto, es decir, lo que es libre, la totalidad que es determinada en y para sí (&160). (8) Si en la esencia el Concepto es ser para sí, empero, carente de su reflexión absoluta, ahí no es para sí (&112). Sin embargo, en el momento de regresar dentro de sí ("Zurückgekehrtsein in sich selbst"), y de estar desarrollada cabe-sí ("seinem entwickelten Bei-sich-sein"), la Lógica es el Concepto en y para sí (&83).

Según Hegel, la lógica del Concepto (ibid) es la unidad absoluta del ser y de la reflexión esencial. Por esta unidad el ser en sí y para sí existe, ante todo, porque es igualmente reflexión o ser puesto, y el ser puesto es el ser en sí y para sí (cf. L. II, 214). (9) En otras palabras, el Concepto es totalidad y libre (E. &160). Estando en sus momentos y determinaciones, el Concepto es el uno y el otro; es totalidad: ser y esencia. Pero, sin reducirse a estos, el Concepto es igualmente ni el uno ni el otro; es libre: no-esencia, no-ser. En verdad, el Concepto es idéntico tan sólo consigo mismo; él es "unidad negativa" (&163).(10) A través de su desarrollo ("Entwicklung"), sujeto o la verdad en sí (&162, &163ss.); segundo, el Concepto en su objetividad ("Objektivität") es la cosa misma u objeto

("Objekt") existente en y para sí (&162, &194ss.); tercero, en su momento terminal, en la forma de la libertad, es el Concepto adecuado a la Idea (&162, &213ss.) o verdad absoluta. (11)

Por consiguiente, el primer ciclo del sistema, la Lógica, se compone de las esferas del ser, de la esencia y del Concepto. Como ciencia de la Idea en y para sí, la Lógica es la ciencia de la Idea pura, es decir, desprovista de las parcialidades de su en sí natural y de su para sí espiritual (cf. L.II, 230-231). Pero precisamente, su absoluta imparcialidad es su única parcialidad. La Lógica termina con la Idea absoluta en la "inmediatez" restablecida del ser de la Idea (E. &237) del contenido, se tiene a sí misma en la totalidad sistemática de su ser, como lo que tan sólo es una Idea (&234), y se sabe intuitivamente ("anschaut", &237; "Anschauen," &234), como inmediatamente positiva, estática. Mortalmente (cf. &251) detenida al margen de su incesante movimiento conceptual, la Idea es *Naturaleza* (&244). (12) Por su libertad absoluta, la Idea lógica se resuelve a dejar fuera de sí la Naturaleza, su parcialidad, la idea inmediata, como su propio reflejo (ibid). Si la Idea absoluta en este ciclo es el puro pensamiento del pensamiento y de su libertad (13), la Idea absoluta, por su resolución creadora, se abre al segundo ciclo de la ciencia, a su ser natural, la Idea en su ser-otro: la Naturaleza.

b. Naturaleza

La Filosofía de la Naturaleza es la ciencia de la Idea en su ser-otro (E. &18). En la Naturaleza, la Idea es conocida a partir de la distancia de sí a sí misma. Esta distancia constituye la Naturaleza, en la forma de la desapropiación ("in der Form der Entäusserung", &18 anm.), en la forma del ser-otro (&247). (14) La Naturaleza, en tanto que momento de la Idea, es la Idea inmediata fuera de sí (cf. L. II 247). Pero la Idea no solamente es exterior (como existencia objetiva de la Idea) a su existencia subjetiva (el Espíritu) (& 247); ella es sin ninguna libertad, como mera necesidad y casualidad (&248 y anm.). (15) Por su parte,

la Filosofía de la Naturaleza analiza el proceso de la "contradicción" (&250) de la Idea que trata de suprimir ineficazmente su desapropiación en los tres momentos que comprende su exteriorización natural: la *mecánica* (&253ss.), la *física* (&272ss.), la *Física orgánica* (&337ss.).

Sin entrar en estos momentos, señalemos que, por lo menos en su momento mecánico, la Idea natural se tiene a sí misma intuitivamente, e intuiciona su ser objetivo como espacio (&254ss.) y su sí mismo subjetivo como tiempo (&257ss.). Espacio y tiempo son formas a priori (no de la sensibilidad kantiana sino) de la Idea natural. De ahí que la relación del Concepto (&249) y del tiempo se concretiza en favor del primero. Cierto, el tiempo es Cronos, y como tal productor de todo y devorador de sus propios hijos; empero, el Concepto no es pasajero. Lo finito es pasajero, en su temporalidad, porque aún no ha llegado a ser como infinito, como negatividad total. Por el contrario, el Concepto es en y para sí la libertad y negatividad absoluta (&258 anm.). El tiempo no domina al Concepto: al revés, el Concepto es el poder ("Macht", &160) que domina al tiempo ("er ist vielmehr die Macht der Zeit," &258 anm.). El Concepto es el poder librado al tiempo y, preservándose en éste, suprime toda finitud y regresa a sí mismo. Consecuentemente, tan sólo lo natural y lo finito está sometido al tiempo. Lo verdadero (la Idea, el Espíritu) es eterno (ibid).

La misma inadecuación entre el Concepto y lo finito que garantiza el poder de aquél sobre éste, en el tiempo, se manifiesta en el sujeto orgánico como individuo; concretamente, a través de su "enfermedad original", "germen innato de la muerte" (&375). El individuo finito se suprime a sí mismo (ibid), y es por ello que cumple su destinación: borrar la inadecuación del universal y de la existencia individual finita. Suprimiendo el individuo orgánico dicha inadecuación, la última exterioridad de la Naturaleza ha sido negada; el Concepto que en ella solamente es en sí llega a ser finalmente para sí (&376; cf. &252). La Naturaleza pasa a su verdad, verdad que no es ella misma, incapaz de actualizarse en una realidad que le

("Objekt") existente en y para sí (&162, &194ss.); tercero, en su momento terminal, en la forma de la libertad, es el Concepto adecuado a la Idea (&162, &213ss.) o verdad absoluta. (11)

Por consiguiente, el primer ciclo del sistema, la Lógica, se compone de las esferas del ser, de la esencia y del Concepto. Como ciencia de la Idea en y para sí, la Lógica es la ciencia de la Idea pura, es decir, desprovista de las parcialidades de su en sí natural y de su para sí espiritual (cf. L.II, 230-231). Pero precisamente, su absoluta imparcialidad es su única parcialidad. La Lógica termina con la Idea absoluta en la "inmediatez" restablecida del ser de la Idea (E. &237) del contenido, se tiene a sí misma en la totalidad sistemática de su ser, como lo que tan sólo es una Idea (&234), y se sabe intuitivamente ("anschaut", &237; "Anschauen," &234), como inmediatamente positiva, estática. Mortalmente (cf. &251) detenida al margen de su incesante movimiento conceptual, la Idea es *Naturaleza* (&244). (12) Por su libertad absoluta, la Idea lógica se resuelve a dejar fuera de sí la Naturaleza, su parcialidad, la idea inmediata, como su propio reflejo (ibid). Si la Idea absoluta en este ciclo es el puro pensamiento del pensamiento y de su libertad (13), la Idea absoluta, por su resolución creadora, se abre al segundo ciclo de la ciencia, a su ser natural, la Idea en su ser-otro: la Naturaleza.

b. *Naturaleza*

La Filosofía de la Naturaleza es la ciencia de la Idea en su ser-otro (E. &18). En la Naturaleza, la Idea es conocida a partir de la distancia de sí a sí misma. Esta distancia constituye la Naturaleza, en la forma de la desapropiación ("in der Form der Entäusserung", &18 anm.), en la forma del ser-otro (&247).(14) La Naturaleza, en tanto que momento de la Idea, es la Idea inmediata fuera de sí (cf. L. II 247). Pero la Idea no solamente es exterior (como existencia objetiva de la Idea) a su existencia subjetiva (el Espíritu)(& 247); ella es sin ninguna libertad, como mera necesidad y casualidad (&248 y anm.). (15) Por su parte,

la Filosofía de la Naturaleza analiza el proceso de la "contradicción" (&250) de la Idea que trata de suprimir ineficazmente su desapropiación en los tres momentos que comprende su exteriorización natural: la *mecánica* (&253ss.), la *física* (&272ss.), la *Física orgánica* (&337ss.).

Sin entrar en estos momentos, señalemos que, por lo menos en su momento mecánico, la Idea natural se tiene a sí misma intuitivamente, e intuiciona su ser objetivo como espacio (&254ss.) y su sí mismo subjetivo como tiempo (&257ss.). Espacio y tiempo son formas a priori (no de la sensibilidad kantiana sino) de la Idea natural. De ahí que la relación del Concepto (&249) y del tiempo se concretiza en favor del primero. Cierto, el tiempo es Cronos, y como tal productor de todo y devorador de sus propios hijos; empero, el Concepto no es pasajero. Lo finito es pasajero, en su temporalidad, porque aún no ha llegado a ser como infinito, como negatividad total. Por el contrario, el Concepto es en y para sí la libertad y negatividad absoluta (&258 anm.). El tiempo no domina al Concepto: al revés, el Concepto es el poder ("Macht", &160) que domina al tiempo ("er ist vielmehr die Macht der Zeit," &258 anm.). El Concepto es el poder librado al tiempo y, preservándose en éste, suprime toda finitud y regresa a sí mismo. Consecuentemente, tan sólo lo natural y lo finito está sometido al tiempo. Lo verdadero (la Idea, el Espíritu) es eterno (ibid).

La misma inadecuación entre el Concepto y lo finito que garantiza el poder de aquél sobre éste, en el tiempo, se manifiesta en el sujeto orgánico como individuo; concretamente, a través de su "enfermedad original", "germen innato de la muerte" (&375). El individuo finito se suprime a sí mismo (ibid), y es por ello que cumple su destinación: borrar la inadecuación del universal y de la existencia individual finita. Suprimiendo el individuo orgánico dicha inadecuación, la última exterioridad de la Naturaleza ha sido negada; el Concepto que en ella solamente es en sí llega a ser finalmente para sí (&376; cf. &252). La Naturaleza pasa a su verdad, verdad que no es ella misma, incapaz de actualizarse en una realidad que le

corresponda en un ser para sí efectivo, sino la subjetividad del Concepto (ibid; cf. &251).

El segundo ciclo del sistema, por ende, es el de la contradicción de la Naturaleza (16): el ser de la Naturaleza es el no-ser de la Idea lógica y el no-ser del Espíritu. A través de su movimiento mecánico, físico y orgánico, la Naturaleza pasa de la muerte --la inmediatez y exterioridad de la Idea (&251)-- a la muerte del individuo (&376), y finalmente obtiene su verdad fuera de ella misma, en el *Espíritu* (&376; cf. &251). (17) Como verdad y última finalidad de la Naturaleza, el Espíritu es la negación de la Naturaleza y la verdadera efectividad de la Idea.

c. *Espíritu*

La Filosofía del Espíritu, según Hegel, es la Idea que regresa a sí a partir de su ser-otro (E. &18). Tras haberse negado en su en sí natural, y de haber traspasado en su verdadera efectividad, la Idea lógica en y para sí existe en tanto que Espíritu, como para sí que llega a ser en y para sí (&18 anm.; cf. &574). En el próximo apartado (cf. infra 2) veremos qué entiende nuestro autor por Espíritu. Por ahora señalaré algo de suma importancia: cómo es que Hegel piensa y articula el sistema enciclopédico, es decir, Lógica, Naturaleza, Espíritu.

El Espíritu no es solamente el punto de llegada de la Lógica y de la Naturaleza, tal y como podría creerse en función de la discursividad enciclopédica. Esta discursividad nos ha llevado de la Lógica al Espíritu, pasando por la Naturaleza. Sin embargo, el Espíritu concluye el sistema de la ciencia, y lo restablece en su puro principio y en su elemento lógico (&574). En definitiva, las partes del sistema científico se exponen en el elemento absolutamente racional del devenir (18) de la Idea de la Filosofía (&18, &577). De acuerdo a Hegel, la autoconcepción sistemática de la ciencia de la Filosofía no cae en representaciones arbitrarias, ni en meras yuxtaposiciones formales, debido a los tres *silogismos de la Filosofía* (&575, &576, &577). (19) En otras palabras, Hegel concibe el "todo

del Espíritu" (20), expresando la verdad final del sistema filosófico, en los tres silogismos con los cuales concluye su texto enciclopédico. (21) Es al término del tercero de esos tres silogismos que "la Idea eterna existiendo en y para sí se demuestra realmente, se engendra y goza eternamente de sí como Espíritu absoluto" (E. &577, cf. VIII, &187Z).

2.- Las esferas del Espíritu: subjetiva, objetiva, absoluta

Según Hegel, la identidad del Espíritu es la "negatividad absoluta" del Concepto (E. &381, &382). (22) Como negatividad absoluta, como libertad (ibid), el Espíritu es idéntico consigo mismo, regresando a sí a partir de la primera realización inadecuada y extrema de la Idea en la Naturaleza (cf. &381). Ya lo sabemos, la Naturaleza, pasando por la muerte, termina en su verdad y primer absoluto, el Espíritu (&222; L. II, 429). El Espíritu pone la Naturaleza, y estando en ella fuera de sí, desapropiado de sí ("seine Entäusserung"), E. &381; cf. &18 anm.), regresa a sí. El Espíritu regresa a sí, mientras existe para sí, al devenir en y para sí, por el desarrollo de su Concepto como Idea de Sí mismo (&18 anm.; &381). Ahora bien, la Filosofía del Espíritu comprende tres esferas concretas, que corresponden al Espíritu subjetivo (cf. infra a), al Espíritu objetivo (cf. infra b), y al Espíritu absoluto (cf. infra c).

a. Espíritu subjetivo

El primer momento del desarrollo del Espíritu, según Hegel, es el Espíritu subjetivo (E. &385). En la forma de la referencia consigo mismo ("*der Beziehung auf sich selbst*", ibid), el Espíritu subjetivo despliega dentro de sí mismo la totalidad ideal ("ideelle") de la Idea (ibid). Así, él se hace consciente de su propio Concepto, es decir, de que es libre, cabe-sí (ibid). El Espíritu subjetivo, desarrollado en "la forma de la universalidad abstracta" (X, 387Z), en su idealidad ("Idealität"), se determina concretamente como el que conoce (E. &387 y anm.). Conociendo, el Espíritu subjetivo corresponde ya a la Idea

lógica, pero se diferencia de ésta por su autodeterminación espiritual (cf. &223 y &387 anm.). Este primer para sí del Espíritu, sin embargo, aún está condicionado por el otro a partir del cual procede: la Naturaleza (X, &387Z). En este sentido, su libertad aún es abstracta (ibid). Hegel considera al Espíritu subjetivo en tres secciones: a saber, la *antropología* (E. &387, &388 ss.), la *fenomenología del Espíritu* (&387, &413 ss.), y la *psicología* (&387, &440 ss.). Esbozemos rápidamente estas secciones.

La *antropología* tiene por objetivo inicial el estudio del alma (&387). El alma, intermedia entre la Naturaleza y la conciencia, y sin ser aún el Espíritu propiamente dicho (&388), llega a ser alma efectiva y su corporeidad será figura y signo del Espíritu consciente (&411 y &412).(23) El alma llega a ser un yo consciente (&412, &413), una vez que despierta como ser para sí de la universalidad libre, gracias a la infinita referencia a sí y al recuerdo dentro de sí. El objeto de la *fenomenología* enciclopédica del Espíritu, segunda sección del Espíritu subjetivo, es la conciencia, o bien el Espíritu para sí o mediato en relación con el mundo externo a él (&412). La conciencia constituye la reflexión o relación del Espíritu como aparición (“*Erscheinung*”, &413). Como yo “esencial” (&414), y por la aparición del Espíritu (ibid), la conciencia es certeza de sí misma (“*Gewissheit seiner selbst*”, &413). Notemos que en esta etapa fenomenológica el Espíritu deja de estar sometido a la Naturaleza, en la medida en que se refleja dentro de sí. Sin embargo, en tanto que solamente es aparición y relación al mundo, el Espíritu subjetivo se encuentra referido a la efectividad, pero aún no es “efectivo” (X, &387Z). De ahí que la finalidad del Espíritu subjetivo sea momentáneamente la de igualar su aparición con su esencia, elevar su certeza a la verdad (E. &416). Alcanzada esta finalidad, el Espíritu subjetivo llega a ser consciente de sí, en tanto que razón o verdad que es en y para sí (&438). Así, el Espíritu es la verdad que sabe (&439)(24) y pasa a la psicología.

El objetivo propio de la *psicología* hegeliana es el Espíritu que se determina dentro de sí mismo (“*der sich in sich*

bestimmende Geist”) como sujeto (&387). Como tal, el Espíritu sólo se refiere a sí mismo, en el objeto (“Gegenstand”), y es así que capta su propio Concepto (X, &387Z). La unidad inmediata de lo subjetivo y lo objetivo en el alma está ahora restablecida, pero en tanto que está mediatizada por la supresión de la oposición de la conciencia, y en tanto que resulta del saber de la totalidad substancial como sí mismo (E. &440). En adelante, el movimiento del Espíritu subjetivo se expondrá y explicitará immanentemente como “autárquico”(25): el Espíritu “comienza tan sólo por su propio ser y se relaciona solamente con sus propias determinaciones” (ibid). En otras palabras, ahora la meta del Espíritu subjetivo es la de realizar su Concepto, su libertad. Para ello, y aún en el ámbito de la psicología, Hegel considera el camino que va del Espíritu subjetivo teórico al práctico y finalmente al Espíritu libre. A lo largo de este camino es menester que el Espíritu suprima la forma de la inmediatez con la cual resulta de su desarrollo fenomenológico, de manera tal que su contenido sea transformado finalmente en pensamiento (&440 anm.; cf. &9 anm.).(26)

En tanto que Espíritu teórico, el Espíritu subjetivo es, en la forma de su subjetividad (X, &387Z), la inteligencia cumplida como pensamiento (E. &443, &465 ss.). La inteligencia del Espíritu teórico suprime la inadecuación de su subjetividad respecto al Concepto del Espíritu, conociendo, gracias a la razón, la inmediatez del contenido presupuesto y poniéndolo como suyo. Una vez que las determinaciones racionales están puestas como tuyas, la inteligencia es libre (&443). Sin embargo, habiendo tomado conciencia de que el contenido procede de sí misma, la inteligencia libre llega a ser voluntad, Espíritu práctico. Este, en la forma de su objetividad (X, &387Z), no parte de un contenido presupuesto (como el Espíritu teórico), sino del contenido que tiene como suyo (E. &443). La voluntad se pone únicamente a sí misma como finalidad; así, nos dice Hegel, ella libera sus determinaciones volitivas de la forma unilateral de la pura subjetividad (ibid; cf. &480). La voluntad libre efectiva, o sea la voluntad en cuya

autodeterminación son idénticos su Concepto y objeto, es la unidad del Espíritu teórico y del Espíritu práctico. En verdad, la voluntad libre efectiva es el Espíritu libre (&443, &480-481). El Espíritu libre es la “totalidad desarrollada” (&159 anm., &385) del Espíritu subjetivo, su culmen. El ha suprimido las unilateralidades del Espíritu teórico y las del práctico (&443) y es, por tanto, “la *singularidad inmediata* puesta por sí misma” (“die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelheit”, &481). Como Espíritu libre, esta singularidad se ha purificado hasta llegar a ser “la libertad misma”, “determinación universal” (ibid). La voluntad del Espíritu libre es “*voluntad como inteligencia libre*”(ibid). Ella tiene como único objeto y finalidad su determinación universal. Sabiéndose a sí mismo, el Espíritu libre ha llegado a ser el Concepto del Espíritu absoluto, la Idea en sí del Espíritu (&482). Como tal, la voluntad es efectiva (&480, &481). Sin embargo, en tanto que está en la esfera del Espíritu subjetivo, la Idea en sí aún es abstracta (&482); no obstante su singularidad volitiva, su efectividad es una totalidad “*ideal*” (“”, &385; cf. &95 anm., p. 114). De ahí que el Espíritu subjetivo libre se libra de sí pasando a la esfera del Espíritu objetivo. La voluntad racional libre interviene en adelante como *acción* (“*Tätigkeit*”, &482; &387, &444). La Idea en la voluntad finita otorga a ésta la energía de poner y desplegar su contenido como un ser-ahí efectivo de la Idea: este ser-ahí de la Idea es “*efectividad, Espíritu objetivo*” (&482).

b. *Espíritu objetivo*

Acabamos de verlo, el desarrollo del Espíritu subjetivo consiste en comprenderse a sí mismo como libre, en identidad consigo mismo; o bien, en saberse a sí mismo, a través de sus determinaciones universales, como idealidad de su realidad inmediata y natural.(27) Ahora bien, en el desarrollo de la Idea del Espíritu subjetivo al Espíritu objetivo se efectúa esencialmente la objetividad de la subjetividad espiritual como subjetividad de la objetividad espiritual. La libre objetividad volitiva del Espíritu subjetivo se torna en saber efectivo racional

del Espíritu objetivo: cuando el Espíritu se eleva y obtiene su ser para sí (cf. &95, &96, &112, &469) supera su "falsa subjetividad" (28), y pasa a existir como Espíritu objetivo (X, &385Z). Este existir para sí del Espíritu es el "carácter" (E. &482 anm.). Regresando a sí a partir de su "segunda naturaleza" (Ph. R. &4), del mundo ético de su libertad (E. &484; cf. &384), el Espíritu tiene que hacer valer progresivamente para sí, y por la forma de la necesidad (&484), la subjetividad de su libertad. Por esta vía el Concepto de la libertad se consume como Idea (&484). La libertad se despliega así en tanto que efectividad del mundo (ibid), e implica la conexión de lo substancial y lo fenomenal, del sistema de las determinaciones institucionales de la libertad y del reconocimiento y valer de las mismas en la conciencia (ibid). Por consiguiente, el Espíritu objetivo --o lo que es lo mismo, la Idea absoluta que sólo es virtualmente en sí ("die absolute Idee, aber nur an sich seiend", &483)-- comprende finalmente su universalidad concreta y se eleva al saber del Espíritu absoluto (&552). Antes de elevarse a este saber, el Espíritu objetivo es el desarrollo activo de la libertad que existe como necesidad en su mundo. Este mundo suyo él lo reconoce siempre "en la forma de la realidad" y, como tal, es lo que tiene que producir y lo que ya está producido ("als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten", &385).

Dado que veremos con mayor detalle el Espíritu objetivo ulteriormente (cf. infra 3), detengámonos un momento en el trasfondo lógico de la forma de la realidad. Esta explicitación nos permitirá comprender la transición del Espíritu objetivo al Espíritu absoluto.

La "realidad", categorialógica del ser cualitativo como ser-ahí (&91), implica, en esta esfera objetiva del Espíritu, primero: la contraposición del Espíritu objetivo, al igual que el subjetivo, en tanto que ambos son finitos o Espíritu finito. En efecto, ya sabemos que el Espíritu subjetivo es el despliegue, al interior de sí mismo, de la totalidad ideal ("ideelle", &385) de la Idea. Como tal, el Espíritu subjetivo no es la verdad de lo finito. Esta verdad no es meramente ideal, infinitamente parcial,

pues ella es la idealidad ("Idealität", &95 anm., p. 114; cf. L.I, 138-140) del ser-ahí. En contraste con lo ideal, la idealidad designa el aspecto por el cual lo infinito sumerge y reabsorbe dentro de sí lo finito, como uno de sus momentos. Así, pues, la unidad del ser-ahí ("Dasein"), captada inicialmente en función de su ser (y no de la negación implicada en su determinación finita como ahí del ser), es, como determinación que es ("seiende"), realidad ("Realität") (ibid; E. &91; cf. L.I, 96ss). (29) Como realidad, el ser-ahí se diferencia ya, veladamente, de la negación de su ser-otro ("Anderssein"); es decir, tal y como deberá explicitarse en el devenir del ser y, por tanto, ser-para sí. Sin embargo, mientras el ser que es se considere como *ser-ahí real*, la comprensión de su verdad, en tanto que ella es realidad finita, no está determinada según su idealidad. Por esto mismo, conformar inicialmente al Espíritu objetivo a la forma de la *realidad*, tal y como lo hace Hegel (E. &385), significa poner la acción de la voluntad racional del Espíritu, en tanto que existe como efectiva o en sí (&163 anm.), en el mundo (&385, &385) que ella es (&482). Así, la actividad de la voluntad del Espíritu objetivo progresa y, al mismo tiempo, expresa su contenido como objetividad (&483, &484) del ser-ahí efectivo, de manera tal que llega a ser lo que es, *objeto* de la Idea. Pero la realidad del Espíritu objetivo implica igual y necesariamente que éste tiene que progresar hasta ser exhaustivamente su mundo y elevarse finalmente desde ahí a su verdadera *idealidad* racional, a la negación de su ser-otro, a la forma absoluta de su verdad. Superada la realidad, la Idea del Espíritu regresa al saber de la Idea absoluta (&553). De todo lo cual se sigue, por consiguiente, que el Concepto del Espíritu, realmente desarrollado como objetivo, es la Idea absoluta del Espíritu absoluto, eterno.

c. *Espíritu absoluto*

El Concepto del Espíritu supera al Espíritu objetivo y tiene en éste su realidad (E. &553). El Espíritu absoluto es la

tercera esfera del desarrollo conceptual del Espíritu; El es la unidad negativa del Espíritu subjetivo y del Espíritu objetivo. En tanto que unidad de Sí mismo (&385), y como existente en y para sí, como eterno productor de Sí mismo (“ewig sich hervorbringen”, *ibid*), el Espíritu absoluto es el Espíritu en su verdad absoluta. En su transparente totalidad, immanencia y procesión económica del Espíritu absoluto son su propia unidad y circuncesión eterna. El es una única y misma Identidad: “Identidad que es eternamente dentro de sí” (“ewig in sich zurückkehrende und zurückgekehrte”) (&554). En otras palabras, El es la unidad de la objetividad del Espíritu y de su Idealidad o Concepto (&385; cf. &553). (30) Hegel nos precisa adicionalmente que, elevado a Sí mismo, y absuelto de todo vínculo de dependencia y relación esencial (31), la esfera suprema del Espíritu absoluto puede ser designada, de manera general, como “la *Región*” (&554). Sin embargo, la Religión propiamente dicha es el segundo momento del Espíritu absoluto. Este incluye tres momentos: a saber, el *Arte*, la *Religión* propiamente dicha, la *Filosofía*.

Para Hegel, la figura de la Belleza es el *Arte* (&556) y ss.). En su perspectiva absoluta (32), la figura de este saber del *Arte* deslinda poéticamente la transfiguración de las figuras del Espíritu (cf. &553; &556; cf. &213, &301ss., &353ss., &484). En la ínfima forma teórica de la intuición (&556, &557; cf. &446), el *Arte* se desdobra en dos lados. Ante todo, un lado fragmentado en dos partes: por una parte una obra exteriormente existente como ser-ahí, y por la otra el sujeto que la produce y el que la contempla (&556). Este lado adolece, empero, de la indigente menesterosidad de materiales externos, de formas inmediatamente naturales y sensibles (&557, &558). Debido a estos materiales y formas, el Espíritu absoluto no puede explicitarse plenamente y a p a r e c e entonces en un “Espíritu nacional” (&559). Empero, éste se encuentra entregado a su politeísmo indeterminado, y progresa por las determinaciones de la naturaleza de la vida ética de un pueblo (&562 *anm.*). Así, el Espíritu absoluto soporta mal una acción formal que se contenta con el simple rocío espiritual sobre la

figura natural; en definitiva, la figura natural del artista cesará finalmente de ser una obra de Arte (&560). A su vez, el Espíritu absoluto, que tiene su objetividad verdadera tan sólo en el elemento del pensamiento (&562 anm.), no entra en la conciencia arbitraria del artista (&557). En verdad, el Espíritu absoluto se resiste a una unidad no negativa entre la Naturaleza y el Espíritu, en la forma de la intuición. El permanece indomable frente al alocado "pathos" sin libertad del artista (&560). En tal situación, por tanto, la reconciliación del Espíritu absoluto aparece en las realizaciones artísticas como "comienzo" (&561; cf. &238).

Ahora bien, según su otro lado, la figura del saber artístico es la intuición concreta del ideal (&556; cf. L.I, 139 nota).(33) El Espíritu absoluto, en sí (E. &556), confirmará su idealidad absoluta en la medida en que su verdad estética, ideal, se convierta de toda inmediatez sensible; o bien, en la medida en que la inmediatez "ajena" (&560) de la figura natural y sensible sea transvestida en su verdadera objetividad --el Espíritu puro para el Espíritu (&562 anm.). De ahí que la figura concreta, nacida en el Espíritu subjetivo (&556) como signo de la Idea (ibid; cf. &386), supere finalmente la corporeidad del Espíritu (&558), --y supere igualmente la sublime abstracción de contenido de las figuras simbólicas (&561), y la serenidad superficial de la conciencia de sí clásica (ibid)--, para ondular finalmente su cadencioso drama en conformidad con el ritmo íntimo y grave de la subjetividad (&562; cf. &215), de la forma infinita (&562). En efecto, el Arte romántico renuncia a las figuraciones externas de la divinidad. En él, lo divino aparece expuesto artísticamente por una especie de desentusiasmo y condescendencia de parte de la divinidad para con el mundo fenomenal (ibid). El Espíritu aparece en la exposición romántica de lo divino como la interioridad en la exterioridad, exterioridad de la cual se subtrae consecuentemente y que puede aparecer así como algo contingente frente a su verdadera significación (ibid).(34)

El Arte, delimitando la Naturaleza y la historia del mundo, y deslindando las figuras de la Idea absoluta del Espíritu, devela

finalmente un principio superior que, empero, no puede representar religiosamente ni pensar adecuadamente (&562 anm.). Cierta, la Belleza es una etapa de la liberación absoluta (ibid), y su tarea es la misma que la de la Filosofía: a saber, la purificación del Espíritu de cualquier abyección propia a la no libertad (ibid). Pero las bellas artes ignoran el principio espiritual que las revoca. En la intuición y en la fantasía, en efecto, la exigencia ("Bedürfnis") del Arte consiste en traer la representación ("Vorstellung") de la Esencia a la conciencia. Empero, en la forma de la intuición, el Arte carece aún de la forma absoluta adecuada e immanente a su contenido (ibid). Por tanto, "la Filosofía de la Religión," a diferencia del Arte, tiene que ser, no ya un comienzo, sino una progresión ("Fortgang," ibid; cf. &239-240). Aunque se continúe en la Religión, en adelante el Arte sólo es transmitido. (35) Hegel no duda al afirmarlo, el momento de finitud (&556) del Arte (y de las religiones originadas por él) tiene su futuro ("ihre Zukunft," &563) en la "Religión verdadera" (ibid). (36)

En la Enciclopedia, Hegel califica la *Religión* (cristiana) de "revelada" (y no "absoluta", como en los Cursos de Berlín, o "manifiesta," como en la Fenomenología). La Religión revelada corresponde a la forma representada del Espíritu absoluto (&564 ss.). Según la immanencia de su Concepto, la Religión verdadera es revelada ("geoffenbart"), específicamente revelada por Dios ("von Gott") (&564; cf. &563). El saber (&564; &554 anm.) de la Religión, según el principio por el cual la universalidad de la substancia es Espíritu (&564; cf. &566), &567), y conforme a la forma infinita de la autodeterminación que existe para sí, aparece fragmentado, dislocando la mediación eterna del Absoluto en las esferas particulares de la representación (&564, &566 y ss.). No obstante lo cual, en dicho saber de la Religión queda concernido el Espíritu absoluto, en tanto que manifiesto ("*Manifestieren*", &564). Manifestándose a Sí mismo, el Espíritu absoluto llega a la representación definitiva de su mediación por los tres silogismos de la Religión (&569-570, &571). (37) Así, la Religión no es algo que pertenece solamente a la conciencia subjetiva del

individuo (cf. &555); adicionalmente, la efectividad (ibid) objetiva de su contenido no es exclusivamente la de un fenómeno psicológico o efectivo del Espíritu finito (cf. &554; &540, &552, &573 anm., p. 451). Debido a la verdadera Religión revelada (E. p. 12: &573 anm.; R. I, 29), el Espíritu absoluto se presenta a Sí mismo como eterna Identidad y Unión negativa de Sí. Sin embargo, todo esto no puede hacernos olvidar la deficiencia formal de la Religión: el ritmo de los tres silogismos de la Religión no se adecúa a la forma absoluta expresada conclusivamente, y exclusivamente, en los silogismos de la Filosofía.(38) En la Religión, en efecto, la forma se divide del contenido absoluto (&566; cf. &565). Por esto mismo, los momentos del pensamiento se dislocan en las esferas particulares de la representación, y el contenido absoluto del Espíritu se presenta y refleja en el momento de la no identidad del pensamiento distendido, fragmentado, en dichas esferas (&566). Pero esto no quiere decir que el contenido de la Religión revelada no sea el verdadero. Al contrario, su contenido es el verdadero y, como tal, es especulativo (&571, 573 anm.). Rescatándolo, la filosofía corrige las inconsecuencias de la representación (ibid). La separación formal de la forma y del contenido en la Religión culmina así en su propia superación, por el pensamiento especulativo (&572) de la Filosofía.

La ciencia de la unidad del Arte y la Religión es el momento culmen del Espíritu absoluto, o sea la *Filosofía* (&572). A través de la intuición artística, y de la totalidad representada de la Religión, el Espíritu absoluto se eleva al pensamiento consciente de sí (ibid). Como tal, el conocimiento de la Filosofía es reconocimiento (&573). El se determina como conocimiento, tanto de la necesidad del contenido representado por la Religión, como de las formas de la Religión y del Arte (ibid). De ahí que la Filosofía resulta ser la transparencia conceptual del Espíritu, suprema liberación de cualquier unilateralidad formal (ibid; cf. &17, &3386). Conociéndose especulativamente la necesidad de su contenido (ibid; cf. &1, &9,, &12), y libre de todo formalismo, cualquier división entre

contenido y forma se ha fluidificado concretamente, conceptualmente. El Concepto de la Filosofía es la Idea absoluta, y ésta es para él (cf. &243, &573, &574).

Así pues, la Filosofía, según Hegel, es el reconocimiento adecuado de la verdad absoluta. Ella se ha elevado a la forma absoluta del Concepto (&573; &243)(39) y es su propio movimiento (&573). Este movimiento está cumplido en su silogismo ("am Schluss", ibid), conclusión que comprende su propio Concepto. Reconocida la circularidad del movimiento conceptual, mirar metodológicamente hacia atrás es, en su silogismo conclusivo, reconocer su saber conceptual, saberse eternamente cabe-sí. Consecuentemente, en la coherencia conceptual de la articulación de la Idea filosófica (&15, &17, &577), la Filosofía, como automanifestación cumplida de su propio transcurrir, no mira hacia atrás en búsqueda de una "arché" perdida; o lo que es igual en un círculo, no tiende hacia un "eschaton". La filosofía hegeliana es el Acto de su propio saber, la Idea absoluta que se piensa a sí misma (&236, &574, &577). Ella es sistema (&14 anm. &15). Como tal la Filosofía es ciencia y su resultado es "lo lógico como espiritual" (&574; cf. L. II, 437c, 504; L.I, 6, 31, 55).(40)

El Espíritu subjetivo, objetivo, y absoluto, integran las tres esferas de la Filosofía del Espíritu. En orden a circunscribir nuestro tema nos fijaremos a continuación en el Espíritu objetivo, concretamente en su tercer momento la Eiticidad.

3.—Eiticidad e historia

Ya sabemos que el camino de la liberación del Espíritu finito necesariamente pasa por la esfera objetiva y en la forma de la realidad (cf. supra 2,b). En este "mundo invertido"(41), el *Espíritu objetivo* tiene que realizar efectivamente su Concepto, la libertad (E. &484).

Precisemos formalmente los tres momentos del Espíritu antes de pasar a ver el tercero con mayor detenimiento. Estos momentos son: *derecho, moralidad, eticidad*.

En el momento del *derecho* abstracto, formal, jurídico, la

voluntad libre que se quiere es inmediata (ph.R &33, &43). En su inmediatez, y cierta de sí como universal, esta voluntad individual es la persona (&35 y ss.), cuya personalidad abstracta es capaz de derechos, al tiempo que su ser-ahí inmediato es una Cosa externa. Este ser-ahí, tomado como suyo, es su realidad, la propiedad (&40, &41 y ss.). Por la propiedad privada(42) la persona está relacionada con otras personas. El nexo común entre ellas, el que expresa el respeto mutuo y las transacciones de las personas, es ahora el contrato (&40 y &2ss). Pero el contrato consigna voluntades inmediatamente universales; de ahí que la particularidad de la voluntad pueda aún aparecer oponiendo las personas, y sus intereses respectivos, entre sí. Los litigios entre personas expresados por la oposición del derecho y el no-derecho, conducen al crimen y al castigo (&40 y 82 ss.). En definitiva, el derecho formal tiene realidad en la medida en que la voluntad subjetiva lo asume y medie. El esfuerzo de la voluntad por interiorizar la universalidad que le otorga el derecho jurídico, derecho que ella quiere, la hace entrar en el momento de la moralidad (&33).

El principio de la *moralidad*, según Hegel, no es la persona, ni el ser-ahí inmediato que la libertad se da de manera inmediata, sino el sujeto (&105), la infinita subjetividad para sí de su libertad (&104). A partir del ser-ahí del derecho formal la voluntad subjetiva, moral, se reflexiona dentro de sí, como singularidad subjetiva, y se autodetermina por ello mismo contra aquel universal jurídico (&33, &107). La voluntad moral únicamente reconoce lo que es suyo (&107). En medio de esta escisión entre el derecho interno de la voluntad subjetiva por un lado, y por otro el derecho externo del mundo objetivo, se explicita el punto de vista de la moralidad, intelección llena de relaciones y de deber (&33, &108). Consecuentemente, en la medida en que la voluntad subjetiva se exteriorice aparece el obrar del sujeto (&113). El sujeto obra y tiene su bien como propósito del obrar. Este propósito expresa entonces su realidad, pero también su culpabilidad (&114, &115ss.) y,

finalmente, su mera intención de bien (&114, &119ss.). Teniendo su ser-ahí en la interioridad singular, sin embargo, la voluntad subjetiva o moral se opone, tanto al bien universal, como a la objetividad externa donde debe realizarlo. Esta desunión de sí la conduce no ya a lo que es, sino a lo que debe ser, y por ello mismo alterna incesantemente entre el mal y el bien. Así, a través de cada particularización, y rompiendo con la indeterminación de la finalidad absoluta del mundo, la libertad debe ser realizada (&114, &129ss.). Pretendida por la voluntad moral, pero remitida incesantemente al deber, la unión y verdad del bien, tanto como mundo objetivo, que como voluntad subjetiva, es la *Eticidad* (&33, &141). En ésta se superan los dos momentos abstractos (&33)(43) que la preceden, o sea el derecho y la moralidad. La libertad existe ahora tanto como substancia que como efectividad y necesidad de este mundo ético y de la voluntad subjetiva (ibid).

a. La Eticidad

La Eticidad o Vida Etica ("Sittlichkeit") es, según Hegel, el cumplimiento del Espíritu objetivo (E. &513). Como tal, es la verdad total y concreta del Espíritu finito (ibid); es decir, la supresión de cualquier unilateralidad, tanto del Espíritu subjetivo --con sus irreales abstracciones internas--, como del mismo Espíritu objetivo --ineficaz en tanto que detenido por el derecho formal y por la moralidad (ibid).

Superadas dichas parcialidades, sin embargo, el Espíritu, como Eticidad, es real y necesariamente efectivo y universal. Esto implica que "la libertad subjetiva, como voluntad que es en y para sí racional y universal, tiene en la conciencia de la subjetividad individual tanto su saber de sí y la disposición subjetiva como *costumbre*" (ibid). En palabras más llanas, la libertad subjetiva, en tanto que efectivamente consciente de sí en la realidad del mundo efectivo que ella ha producido y en la que se verifica a sí misma, ha devenido lo que es, su segunda naturaleza, la Eticidad.

El aspecto más sobresaliente de la Eticidad es su realidad, adecuación conceptual de la voluntad y la substancia, como ser-ahí en el que el Espíritu se ha realizado necesariamente. Una vez que la voluntad substancial y la substancia ética (cf. &487, &517) han sido conciliadas en la Eticidad, dicha substancia se sabe libre (&514). El deber ("Sollen") moral absoluto se ha cumplido en la efectividad de la Eticidad, pues en ésta toda distancia y falso infinito se suprimen necesariamente. Sin posibilidad por efectuar, la substancia coincide ahora exhaustivamente, totalmente, en el ser-ahí efectivo de un pueblo (ibid) consigo misma. Como Espíritu de un pueblo ella tiene efectividad real. Y, puesto que en la Eticidad el Espíritu no se dirime en personas aisladas, dicha efectividad realizada y actual conlleva el que la persona sepa, en conformidad con su disposición subjetiva ("Gesinnung"), la substancia como su propia esencia (ibid). Como Eticidad, y por la acción y producción de la persona que lo saca de sí y lo lleva a la exterioridad en la que se reunifica consigo mismo, el contenido adviene a la efectividad del más acá ("*Diesseits*", ibid). En el más acá, en efecto, el contenido espiritual se muestra actualmente como la realidad que sencillamente es (ibid) y en la que toda inconformidad e inadecuación conceptual entre el contenido substancial interno y su transposición efectivamente externa ha sido superada. En el más acá, por consiguiente, la persona supera cualquier accidentalidad posible, ya no tiene por qué recurrir a su libre arbitrio y a la reflexión selectiva inherente a éste (ibid) para abandonar, como persona, la indeterminación jurídica.

Tres conclusiones principales se siguen del cumplimiento del Espíritu como Eticidad. Ante todo, en la Eticidad la persona no sólo está pendiente de sus deberes y derechos; al coincidir estos intrínseca y recíprocamente (cf. &486 y anm.) ella cumple sus deberes como lo suyo ("*Thrige*"), sin ninguna reticencia, como lo que es (&514). Más aún, segundo, el individuo tiene su sí mismo y su libertad efectiva en la necesidad del mundo que él ha producido (&514-515). El es presente y actual a sí mismo y para los otros, exclusivamente, en la conexión

("Zusammenhang") terminal del producto que ha sido producido (ibid). Superada cualquier contraposición entre los intereses personales, y realizada toda condición de efectividad, la persona es reconocida y se reconoce a sí misma en dicha conexión. Por tanto, pasa íntegramente al producto general que ha sido producido como mundo (ibid). Ciertamente, esta compenetración es efectiva, en definitiva, por la verdadera disposición subjetiva del individuo. Pero en la Eticidad ella es el saber de la substancia y la identidad de sus intereses con el todo producido (&515); o bien, en otras palabras, la verdadera disposición subjetiva es ahora la confianza (ibid). Esta confianza se consolida y se efectúa a través de las relaciones interpersonales. Tanto la libertad como la confianza se encuentran sustentadas a su vez en la subjetividad o persona ética (&513, &516). En tanto que reflexión infinita dentro de sí misma (cf. L.II, 216a), la subjetividad o persona ética está compenetrada por la vida substancial (E. &516)). De donde se sigue que la subjetividad, al pasar y realizarse en la Eticidad, siempre está dispuesta a sacrificarse por la objetividad substancial (ibid). Por esto mismo es virtud (ibid). Como tal, ella unifica y conforma subjetivamente la Eticidad como a sí misma, y por tanto la Eticidad substancial gana el saber de la disposición subjetiva y se sabe como sí mismo de sus miembros. Por ello mismo, tercero, la Eticidad es la unidad absoluta de la singularidad y la universalidad de la libertad (&515). En ella se reconcilian necesariamente el Espíritu finito y la Naturaleza: esto es, en ella coinciden la forma de la libertad del sujeto (cf.&487) y el contenido substancial desarrollado en la totalidad de la totalidad de la necesidad efectiva, cuando la libertad consciente de sí llega a ser Naturaleza (cf. &513). Así, los sujetos pueden cuidar de sí mismos y ser para sí (&515);(cf. &513). Pero al mismo tiempo, mientras prosperan en la identidad común (&515) en la que todos interactúan y se actualizan, son sabidos por medio de la substancia que es libertad realizada y que, descubierta por la actividad demostrada de las personas éticas como ética, se concluye necesariamente tan sólo consigo misma (ibid; cf. &157-158).

La Eticidad manifiesta, por consiguiente, la reconciliación efectuada del Espíritu consigo mismo, en la objetividad y necesidad de su efectividad. Los momentos concretos de esta efectividad como verdad del Espíritu finito son la *familia*, la *sociedad civil burguesa* y el *Estado* (&517).

b. *Familia, sociedad, Estado*

El movimiento de la Eticidad, de su interioridad subjetiva en la exterioridad objetiva, y viceversa, se descompone en tres momentos. Lo veremos enseguida, a través de estos momentos se explicita la identificación necesaria entre la forma volitiva y el contenido substancial ético. La primera realización efectiva de esta substancia ética es la familia (cf. infra 1ro). Su momento de escisión en una universalidad formal corresponde a la sociedad civil burguesa (cf. infra 2do). Por último en la constitución del Estado, como substancia consciente de sí, se cumple la unión de la substancia universal, en tanto que ética, con la autonomía volitiva del individuo (cf. infra 3ro).

1ro: *La Familia*

La familia es la substancia ética *natural* o *inmediata* (&517).(44) Ella es la primera incorporación determinada de la voluntad como relación ética en la naturalidad del amor y de la sensibilidad. Su rasgo característico consiste en identificar la singularidad personal con la universalidad natural de la Eticidad. De ahí que la familia logra enlazar inmediata y sensiblemente la particularidad subjetiva de cada uno de sus componentes en un todo substancial ético. Si bien los individuos tomados aisladamente son accidentales respecto a la substancia ética, no obstante, en relación consigo mismos en el homogéneo seno familiar, llegan a ser espontáneamente la actualidad substancial del Espíritu ético. Este es real en los individuos miembros de una familia y supera por ello toda diferencia natural e individual

propia a dichos individuos. Por esto, el rasgo de divinidad intrínseco a la familia, y su ineluctabilidad como momento ético (cf. Ph.R. &163 anm. &225 anm.).

La configuración inmediatamente natural del Espíritu ético está enraizada en el individuo que tiene su ser-ahí sustancial en el género o universalidad natural (E. &518). Pero la vida substancial actualizada en el individuo como género es intrínsecamente partición de sí misma en la relación de los individuos de un mismo género (&220). Dicha participación o juicio del género es la diferencia y relación sexual. Es en la familia donde la diferencia sexual alcanza su determinación verdaderamente ética (&397, &518); es ahí donde las pulsiones sexuales se encarrilan hacia la procreación. Así, pues, la relación entre individuos de sexos diferentes se aúna en la unidad del amor y la disposición subjetiva de la confianza recíproca (&518; cf. &159 anm.). Como fruto del amor esta unidad inmediata en la que consiste la familia tiene por determinación el sentimiento de sí misma. Por un lado, cada individuo tiene su conciencia de sí exclusivamente en esta unidad familiar (cf. Ph.R. &158). Pero por este lado la familia está aún próxima de lo natural y lejana de lo ético. De hecho, en su momento natural, el Espíritu es la familia (E. &518) y, como tal, es sensible (ibid). Correlativo a esto, sin embargo, tenemos el otro lado, la familia entraña embrionariamente la fuente y origen de toda la Eticidad (cf. &400 anm.; Ph.R. &255: E. &541). Ella es la totalidad inmediata de la Eticidad, sintiéndose a sí misma, en la medida en que el amor es su principio y la unión que incluye naturalmente varios individuos.

Dentro de la familia Hegel distingue específicamente el *matrimonio monogámico*, la *propiedad familiar* y la *educación de los hijos*, y la *disolución natural del vínculo familiar*. Veámoslo suscintamente.

El lazo más subjetivo de la célula familiar "aparece" en el *matrimonio* (E. &519). Las personas contrayentes se ligan en éste como en una persona única ("*Einer Person*"), y por ello se rompe el cerco ilusorio de la singularidad exclusiva. Por lo demás, en esta identificación matrimonial exclusiva, por la

espontánea entrega del amor que ella implica, es transgredida cualquier exterioridad y reserva entre los cónyuges. De donde se sigue que Hegel rechaza la opinión, kantiana u otra, de que el matrimonio es un mero contrato legal de posesión (cf. Ph.R. &75 y anm., &163 anm.): si fuera tal contrato habría que decir que el matrimonio incide sobre cosas las cuales, arbitrariamente acordadas entre sí, no están destinadas a la compenetración total. Por el contrario, el matrimonio no se debe confundir con un objeto instrumental absorbido en y reducido a la sociedad civil burguesa.(45) El matrimonio constituye, como determinación querida, una relación ética autónoma en la que la interioridad subjetiva se determina volitivamente en una unidad substancial (E. &519). Esta relación ética establece un vínculo (“Bande”) personal e indisoluble que tiene por finalidad definitiva la monogamia (ibid; cf. Ph.R. &167; VII, &163Z). En el matrimonio monogámico, surge la unión corporal, al igual que la comunidad de intereses personales y particulares, (E. &159). Se puede decir, por consiguiente, que en la unión matrimonial según Hegel se forja la conciencia de sí del Espíritu, en tanto que ‘nosotros’ de una única persona nutrida de toda la inmediatez del amor consciente de sí en la relación entre un hombre y una mujer (cf. Ph.R. &161;&156); en otras palabras, el matrimonio es el “tipo del reconocimiento recíproco” (46) en la Eticidad.

La unidad de la familia encuentra un doble refuerzo objetivo, correspondiendo a la determinación reflexiva pura, en la *propiedad familiar* y en los hijos. La propiedad familiar (“Eigentum”) permite a los individuos que integran la comunidad familiar, y sólo como miembros de la familia, de satisfacer sus necesidades y desarrollarse libremente para sí. La meta de tal propiedad es la de procurar que no se recaiga en indebidas dependencias sociales de tipo feudal, u otro, incapaces de respetar la autonomía reconocida en el seno familiar a sus miembros y a la familia como tal.(47) Por ello, la propiedad familiar, al igual que los medios de subsistencia (“Erwerb”), que el trabajo, y que los otros medios industriales de previsión

personal ("Vorsorge"), adquieren un interés ético primordial (E. &520). Sin embargo, todos estos medios están circunscritos al nivel familiar, con su sentimiento de amor y de confianza inmediata. Por esto mismo no se puede confundir la intervención de estos elementos de índole económica en la familia con la finalidad de los mismos a nivel social (cf. Ph.R. &238). Al interior de la familia, de acuerdo a Hegel, priman las relaciones familiares sobre cualquier otro tipo de relaciones éticas. Por lo demás, la solidez objetiva de la familia se actualiza finalmente en los hijos.

En los hijos el amor de los cónyuges se reconoce personal y objetivamente (cf. Ph.R. &163; VII, &173Z) y obtiene su pleno desarrollo. Así, la relación matrimonial constitutiva de la familia se desarrolla en la relación paterno-filial. La Eiticidad se despliega a través de la procreación natural y, terminantemente, en la educación de los hijos (E. &522). Esta educación concierne tan sólo al sujeto individual (cf. &387 anm.) y su finalidad requiere que el Espíritu universal advenga a la existencia en los individuos; momentáneamente en los hijos. La educación cumple por ello las veces de un segundo nacimiento, debido al cual se desarrolla la subjetividad personal de los hijos, y estos llegan a ser personas autónomas: en la recogida atmósfera de la familia, los hijos llegan a ser, al igual que sus padres, para sí (&521-522).

Pero para Hegel la cima es el comienzo de la sima: la autonomía de los hijos conlleva necesariamente a la disolución ("Auflosung", &522) de la familia y de su vínculo de identidad. *La familia se disuelve* a partir de sí, por un lado en función de su naturalidad y por el otro por el principio de personalidad.

En efecto, la disolución de la familia nuclear es, ante todo, natural: por la muerte de los cónyuges que la fundan y sustentan (ibid). Adicionalmente se disuelve porque las relaciones familiares de fraternidad no resisten la multiplicidad y diferencia de familias que se siguen de los nuevos matrimonios (cf. Ph.R. &181).(48) Precisamente, el talón de Aquiles del seno

familiar reposa en la contingencia intrínseca a la interioridad que la constituye (E. &522). Su substancialidad meramente sensible está supeditada a la transitoriedad. Siendo cada uno autónomo, los hijos están destinados a fundar su propia familia. La relación entre los hermanos se rarifica paulatinamente, en la medida en que siendo cada uno una persona, para sí, se contraponen a la otra (ibid). Por esto mismo, el primer vínculo entre hermanos pasa a ser ahora de orden legal ("rechtlichen", ibid). Así, pues, la unión de la familia se fragmenta por la negatividad propia a cada persona para sí y consecuentemente por la multiplicidad de familias. La realidad ética de la familia no pasa de ser un "altruismo particular"(49), pues incide tan sólo en beneficio de los cobijados bajo un mismo techo. Por tanto, la Eticidad aparece ahora sometida al momento de la particularidad conceptual. El Espíritu como familia ha pasado al segundo momento de la Eticidad, el *mundo fenomenal* de lo ético: es decir, la sociedad civil burguesa (Ph.R. &181). (50).

2do: *La sociedad civil burguesa*(51)

Acabamos de ver que el Espíritu objetivo como familia en la interioridad de una unidad ha pasado a ser múltiple. La *sociedad civil burguesa*, según Hegel, es la substancia ética en el momento de su *particularidad y diferencia fenomenal*; o bien "la totalidad relativa de las referencias relativas de los individuos como personas independientes, los unos con los otros, en una universalidad formal" (E. &517). Comprendida así, ella implica la determinación de la voluntad libre, en tanto que ésta existe ahora siendo objetiva y casualmente para sí, y sin otra medida que su propia particularidad.

Pero el rasgo característico de la sociedad civil burguesa es la especie de combate entre dos principios carentes de conciliación y que hace de ella, en definitiva, un campo de batalla ("Kampfplatz", Ph.R. &289 anm.)(52) Dichos principios son la particularidad, esgrimida y defendida interesadamente por los individuos, y la universalidad, condición del derecho de

la particularidad y de la finalidad de los individuos sociales en la exterioridad del recinto familiar (cf. E. &523; Ph.R. &182). En este contexto, la substancia ética aparece inicialmente como sistema de átomos donde se pierde su determinación -ética (E. &523; cf. &98 anm.) Ella existe ahí mundanamente, como Espíritu que se dispersa abstractamente en una multitud contrapuesta de personas e individuos particulares. Por una parte, cada individuo es libre, autónomo y, como particular, es para sí (E. &523). Dada la ausencia de unidad absoluta en este momento ético de la diferencia acaece paradójicamente, por un lado, que cada persona es independiente y ajena a la otra: cada una, en referencia con la otra, tiende a identificarse a sí misma distinguiéndose de la otra. Sin embargo, por el otro lado, establecida dicha relatividad interpersonal, cada persona autónoma es adicionalmente dependiente de la otra, tanto para promover la exterioridad autónoma de su ser para sí como para preservar su identidad o diferencia relativa. En este mundo social por consiguiente, los individuos particulares aparecen relacionados entre sí no como lo que son realmente sino esencialmente exteriores y recíprocamente condicionados. Esta contradicción, correspondiendo lógicamente a la del Concepto que aún desconocido aparece puesto como esencia, anima el "proceso de interiorización" (53) de la sociedad civil burguesa. Sencillamente, mientras no se consuma este proceso la contradicción imperará en el mundo social.

Los individuos tienen por finalidad y como objeto en el mundo social la protección de su propio ser para sí y la realización de su propia particularidad (E. &523). Así predeterminados, la libertad de cada individuo encuentra en la exterioridad social el espacio requerido para hacer valer y efectuar objetivamente su propia subjetividad (cf. Ph.R. &187).(54) Así, en función de la particularidad, la universalidad del mundo social es formal y está sometida a la miseria y corrupción a que la someten los individuos (ibid). Empero, puesto que la universalidad, al aparecer como externa al derecho de los particulares, no vale por sí misma, es tan sólo formal, hay

que concebir la libertad ejercida por los individuos particulares más bien como necesidad ("Notwendigkeit") (Ph.R. &186). Esta necesidad traduce aquí lógicamente la urgencia que tienen los individuos de satisfacer sus necesidades ("Bedürfnisse") más perentorias. La adecuada satisfacción de estas necesidades se obtendrá, sin embargo, en la medida en que lo particular se eleve a la forma de la universalidad, para buscar y tener en ésta su propio sostén y seguridad. Pero para esto la universalidad tiene que aparecer sirviendo de término medio en la sociedad civil burguesa (Ph.R. &187: "als *Mittel* erscheint").(55) Es así que cada individuo puede preservarse y satisfacer finalmente sus necesidades y finalidades, como miembro del engranaje social, al tiempo que la universalidad aparece realmente demostrada en la efectividad por la necesitada actividad de las personas privadas. En otras palabras, las finalidades e intereses de los individuos particulares no pueden desarrollarse sin la universalidad social que los condiciona; e inversamente, la universalidad se efectúa en los individuos mientras prevalece tanto el derecho de lo particular como el de lo universal.

Por consiguiente, si bien hay que mantener en esta conexión social un difícil equilibrio de partes con fuerzas desiguales y contrapuestas, no por ello deja de realizarse conscientemente un cierto bienestar social. En la medida en que la conexión social se coordena y se acrecienta la fuerza centrípeta de la sociedad, el todo social tiende a constituirse, conforme a su universalidad, en la identidad de lo que descubre, el Estado político. Más aún, el todo social es una modalidad del Estado, pues la conexión social llega a ser una totalidad desarrollada en ella misma ("die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als...", E. &523). Pero no por ello pueden ser confundidos la sociedad civil burguesa y el Estado propiamente dicho.

La sociedad civil burguesa(56) es el Estado en su momento negativo de no identidad, de diferencia; o bien, en otras palabras, el Estado en tanto que librado a la actividad social en la que aparece teniendo un fundamento solamente real. Relativizado en la Eticidad, la sociedad civil burguesa es

doblemente relativa y diferente: por un lado, es relativa a la identidad substancial de la familia, de la que la sociedad civil burguesa se distingue porque abarca una multitud de familias y personas, y porque no descansa en el vínculo del sentimiento; por el otro, es relativa al Estado propiamente dicho, el cual se diferencia de sí mismo como sociedad civil burguesa, como exterior a sí mismo (ibid). Según este último lado, frente al Estado, la sociedad civil burguesa significa para Hegel el Estado del *entendimiento* y de la *penuria* ("not") (Ph.R. &183; E. &523) dada la escisión substancial que ella actualiza. Dicha sociedad comprende tres momentos principales: a saber, *el sistema de las necesidades*, *la administración de la justicia*, y *las corporaciones y autoridad pública*.

El sistema de necesidades ("Das System der Bedürfnisse", E. &524-528) traduce la extrema particularidad natural del ser humano en la sociedad civil burguesa. Los individuos conciben inicialmente sus necesidades naturales y otras, y la posibilidad de satisfacerlas (&524). Para ello es inevitable recurrir al nexo social, no sólo a la mera posesión inmediata de objetos externos, sino a la fortuna general ("Vermögen") que resulta del trabajo de todos. Conforme en esto con el entendimiento, que subdivide indefinidamente y al infinito, tanto las necesidades naturales y éticas como los medios de satisfacerlas, la sociedad se adapta ahora a esta abstracción de contenido substancial por medio de la división del trabajo, de la mecanización industrial, y de la elaboración de una cultura formal (&525-526; cf. Ph.R. &256 anm.). El aspecto más llamativo de la sociedad civil burguesa, empero, es la diferencia de ella misma. Esta aparece, efectivamente, determinada por la diferencia de rangos o clases sociales ("Unterschied der Stände," E. &475). En la sociedad civil burguesa los individuos se dividen según una serie de variables que oscilan desde el nivel natural hasta el intelectual, lo cual no obsta evidentemente para que las más de las veces se dividan en función de meras contingencias circunstanciales. Sin embargo, en cualquier circunstancia, ellos tienen su existencia efectiva y particular únicamente en tanto que están incluidos en un rango social. Sólo en estos, efectivamente, es donde los

individuos encuentran su Eticidad, como seres reconocidos, probos, honorables (ibid). Hegel, por su parte, discierne tres rangos sociales: el rango substantial o natural, ligado a la agricultura; el rango reflexivo, correspondiente a los hombres de negocio e industria; finalmente, el rango pensante el cual, a modo de servicio civil, se ocupa de los intereses generales de la sociedad (&528).(57) A través de este último rango (cf. &543) la universalidad llega a prevalecer en la sociedad civil burguesa, haciendo practicable la vida en sociedad. Así, el principio de la particularidad contingente (cf. &529), mediado por el trabajo de todos, y conforme a la división e instrumentalización del trabajo, permite a la sociedad civil burguesa de preservarse, configurada en diferentes rangos sociales, y pasar a un momento relativamente más universalista en sus propósitos.

La *administración de la justicia* ("die Rechtspflege", &529-532) constituye el segundo momento social. Su objetivo consiste en cuidar, en función de determinaciones objetivas con igual valor social, de la persona y de la propiedad. En este momento, el derecho es presentado a la conciencia como lo universal que vale en su determinación como ley y que es conforme a las garantías procesuales establecidas (&530-531). Puesto legalmente en un ser-ahí objetivo, la necesidad del derecho implica la administración de la justicia, es decir el que obtenga su confirmación en la justicia legal ("Gericht") y en la pena (&531). Pero una cosa es la formulación legal del derecho y otra la justicia legal. De ahí la dificultad inherente a su administración: ésta depende en definitiva de factores indeterminables, como por ejemplo la subjetividad del juez y su apreciación arbitraria; más aún concierne solamente el lado abstracto de la libertad personal (&532), y por esto mismo es incapaz de regenerar las personas, incluso cuando son inculpadas, y por añadidura tampoco a la sociedad en general.(58) La sociedad civil burguesa requiere aún, por tanto, un tercer elemento de conciliación.

El último momento de la sociedad civil burguesa está compuesto por dos instituciones que tienden a arreglar y consolidar respectivamente las referencias sociales y del orden

social. Estas instituciones son la *policía* o autoridad pública(59) y la *corporación* (&533-534).

Vimos precedentemente que la administración legal intentaba anular el lado particular de la actividad interesada de los individuos. No obstante lo cual, la casualidad no queda extirpada de la sociedad civil burguesa, y la justicia legal no impide que impere el crimen y que se lleguen a arruinar las relaciones sociales y el bienestar público (cf. &533). Por ello mismo, si bien es cierto que la finalidad de la sociedad burguesa es la satisfacción de las necesidades particulares de cada individuo, y el asegurar de manera permanente y estable dicha satisfacción, no menos cierto es que esta finalidad no puede someterse liberalmente al juego mecánico de fuerzas sociales sometidas tanto a la accidentalidad como a su preocupante y verdadero efecto: la miseria desentrañada ardientemente en un populacho ("Pöbel") indignado ("Empörung") (ibid; cf. Ph.R. &238 y ss.; VII &238Z, &240Z, &244Z).(60) En medio de la escisión provocada por la miseria de los unos y la riqueza de los otros se pone en evidencia la continua fragilidad del nexo social. Claro está, no faltan los individuos que se refugian en la interioridad moral y pretenden justificar así, unilateralmente, su comportamiento social y la finalidad de la sociedad burguesa en general (E. &533). Con tal comportamiento moralizante, empero, la situación no hace más que tornarse cada vez más insoportable. De hecho y de derecho, se requieren irrecusablemente instituciones capaces de garantizar adecuadamente la indispensable estabilidad de la sociedad y de su bienestar común. De ahí la importancia de la policía y las corporaciones, según Hegel.

Por su parte, la policía cumple dicha función (&534): consciente del objetivo de la sociedad, ella hace prevalecer la universalidad de la sociedad, y así contribuye a conseguirlo, sin ignorar por ello el valor de los particulares y de sus necesidades (cf. Ph.R. &235-236, &249; VII 236Z t &238Z). En la consecución de su tarea, la policía interviene substancialmente en el Estado propiamente dicho, --al que por tanto permite aparecer virtualmente en la sociedad civil burguesa--, logra

coordinar el nexo social en beneficio de todos los interesados (E. &534; cf. &543). Así, la policía preserva en la exterioridad social la coordinación de las condiciones necesarias a la vida social y a la actividad de los particulares. Como institución social que estrecha y refuerza la exterioridad del nexo social, ella preserva finalmente el derecho que tiene la sociedad civil burguesa a existir --sin reducirse a la familia o al Estado político. Por lo demás, como resultado tangible de la intervención policial, podemos mencionar el restablecimiento de un lazo de unión entre los individuos particulares.

Efectivamente, los individuos encuentran ahora, correspondiendo a la unión familiar, la ocasión de reidentificarse a sí mismos y entre ellos en una segunda familia (cf. Ph.R. &252-253), o sea en la corporación (E. &534).(61) La corporación protege la particularidad de los individuos en la sociedad civil burguesa al reunirlos y evitar que cada uno se pierda en su aislamiento y abstracción. Reunidos en corporaciones, los individuos particulares preservan la capacidad de satisfacer sus necesidades y se libran a una actividad consciente de una finalidad relativamente universal (ibid). Por esto último lo ético regresa a la sociedad civil burguesa, como algo inmanente a la corporación (Ph.R. &249). Así, pues, la santidad del matrimonio y el honor de la corporación pasan a ser principal y terminalmente los dos momentos alrededor de los cuales gira y se estabiliza ese sistema atomizado y desorganizado que es la sociedad civil burguesa (Ph.R. &255 anm., &167 anm.): aquella santidad matrimonial porque unifica inmediatamente la diferencia natural de los sexos de acuerdo a su primera inmediatez espiritual; y este honor corporativo porque concilia la substancialidad escindida en la particularidad y universalidad sociales conforme con su verdadera destinación social.

Por consiguiente, si la familia se disolvía antes pasando a la sociedad civil burguesa, ahora es ésta la que, consciente de un objetivo relativamente universal, se descubre fundada y cumplida en el Estado.

3ro. El Estado

El tercer y último momento de la substancia ética es el Estado, o bien como lo escribe Hegel la *Constitución del Estado* ("Die Staatsverfassung", E. &517; Ph.R. &157). Según Hegel, ésta es la finalidad y la efectividad de la substancialidad ética universal y de su vida social.

La Constitución del Estado, sin embargo, no debe ser comprendida como una simple recopilación de principios y de declaraciones formales encaminada a regir la Eticidad de un pueblo. (62) Tampoco es una Cosa lógica (cf. E. &147, &513), racionalmente presupuesta e implícita en la existencia y desarrollo de sus momentos. Por el contrario, conforme a Hegel, la Constitución del Estado es, especulativamente, su propio resultado efectivo, como totalidad concreta en la voluntad objetiva y substancial (cf. &486 y &487) realizada efectivamente en la Eticidad. Mediante ella, la libertad subjetiva (&487) y la substancia ética (&475 anm., &485) pasan la una en la otra: la libertad subjetiva se demuestra realmente objetiva, al tiempo que demuestra realmente la substancia ética, y ésta, descubierta y reconociéndose en aquella libertad que refleja, y descubre su necesidad, se manifiesta necesaria y objetivamente en la efectividad en y por la cual se autorealiza. De ahí que la substancia ética sea "la substancia consciente de sí como Espíritu desarrollado hasta (ser) una efectividad orgánica" (die selbstbewusste Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist", &517). En ella se cumple efectivamente la Eticidad, y el Espíritu se sabe y se quiere a sí mismo circumflejamente; es decir, regresando a sí, cabe-sí, en su propia objetividad. En este sentido, la Constitución del Estado implica el Derecho (cf. &486, &514-515, &536), mientras media la substancia ética y el Espíritu finito.

Aún en otras palabras, el Estado es "la substancia ética consciente de sí" (&535).

La transición a este momento culmen de la Eticidad es decisivo para el Espíritu objetivo o Idea absoluta que es sólo en sí (&483). La familia y la sociedad civil burguesa, en verdad,

aún son “momentos ideales” (“noch ideellen Moment”, Ph.R. &256 anm.) de la Eticidad; es decir, son momentos infinitamente parciales y abstractos en la medida en que no han progresado aún hasta la verdadera y perfecta demostración de sí mismos: la coincidencia concreta de su realidad y de su idealidad (“Idealität”) en la efectividad. Sin embargo, ambos momentos no son despreciables ni prescindibles. Ellos ofrecen un “fundamento real y “bueno” (E. &147, &114, &120-122 anm.) al Estado. Inmediatamente, este fundamento bueno parece ser el vínculo sentimental del amor familiar; y, mediatamente, este fundamento real aparece siendo tributario del Estado, por el desarrollo de los principios de la particularidad y de la universalidad escindidos en la sociedad civil burguesa, al obtener la substancia ética su *forma infinita* (Ph.R. &156 anm.). Una vez que esta forma, correspondiente espiritualmente a la subjetividad (E. &512-513, &516), ha sido realmente demostrada en la Eticidad, los momentos que sirvieron de fundamento real se descubren necesariamente en la “identidad absoluta” (cf. E. &150, &157) de su “verdadero fundamento” (Ph.R. &256 anm.; cf. E. &147-149), el Estado. Los momentos ideales que lo preceden son ahora *superados* (“aufhebt”, Ph.R. &256 anm.) en el único fundamento que se pone en la efectividad a sí mismo. De ahí que el Estado sea en la Eticidad “lo primero” e igualmente, por la “mediación” de sí fuera de sí en la sociedad civil burguesa, “resultado” efectuado y actual (ibid): los momentos ideales que lo preceden le han permitido ser descubierto en su necesidad y, al descubrirse, sale de su propia profundidad esencial para saberse como único fundamento que, habiendo sido presupuesto y dirimido, es puesto en su efectividad. Esta es, en definitiva, y según Hegel, la “prueba científica del Concepto del Estado” (ibid; cf. Ph.R. pp. 4-5, &1 y anm., &31 anm.; L.I, 29-31, 35-36).

En referencia a la familia y a la sociedad civil burguesa, el Estado hegeliano es la reunión de los principios de aquéllas (E. &535). El es la efectividad en la que familia y sociedad se acuerdan y conciernen recíprocamente.(63) El reúne en sí y para sí “su esencia” —el principio del sentimiento del amor en la

inmediatez substancial de la familia— y su aparición relativamente escindida —la particularidad y la universalidad de la sociedad civil burguesa en la que inicialmente se pierden sus determinaciones éticas (Ibid). Así, el Estado conoce y quiere necesariamente todo lo que es real y efectivo, a sí mismo como totalidad orgánica racional (cf. &198 anm.). Al ritmo de los momentos del Concepto, el Estado como tal comprende: la singularidad del *derecho interno* del Estado, la particularidad de su *derecho externo*, y finalmente la universalidad de la *historia del mundo* (&536).(64)

El *derecho interno del Estado* o *constitución* es la primera configuración del Estado, como desarrollo referido de sí a sí mismo (ibid). En este momento, la esencia del Estado es lo racional de la voluntad, pero como subjetividad que se sabe y demuestra realmente, y como efectividad que se aúna efectivamente en un solo individuo (&537). Según su esencia, la obra del Estado es doble (ibid): por una parte, tiene que conservar los individuos como personas, de manera tal que el derecho legal sea por ellos una efectividad necesaria y no ya meramente formal. De esta parte se sigue, por tanto, la promoción del bien de dichas personas, al igual que la protección de la familia y el orden de la sociedad civil burguesa.(65) Pero por otra parte, el Estado reconduce la familia y la sociedad civil burguesa, y asimismo la disposición subjetiva y la actividad del individuo, a la vida de la substancia universal (ibid). En este sentido, como poder libre, el Estado demuele y menoscaba (“Abbruch”) la pretensión irracional e inefectiva de los momentos éticos subordinados a él de constituirse en centro de la vida de la substancia ética universal.

La substancialidad esencial del Estado está puesta efectivamente como ley. Las leyes (&538; cf. &485, 422-423) expresan las determinaciones y contenidos de la libertad objetiva en la realidad de su ser-ahí efectivo. Por esto mismo, al considerarlas, debemos señalar tres momentos: primero, ellas son un límite objetivo que restringe al sujeto inmediato, su libre arbitrio y sus intereses (&538). Sin embargo, las leyes no se reducen a este elemento negativo. Adicional y positivamente, las

leyes son la finalidad absoluta de la subjetividad (cf. &538 y &537). Ellas son, así, el contenido objetivo del sujeto. Las leyes y el sujeto inmediato, lejos de excluirse recíprocamente, se identifican intrínsecamente. Aquéllas se producen a partir de la particularización determinada del universal en la sociedad, y se efectúan por los individuos y rangos sociales que sólo pueden realizarse efectivamente adecuándose al ser-ahí que obtienen en las leyes (&532). De ahí que, tercero, las leyes son la substancia de la voluntad y de la disposición subjetiva de los individuos y de los rangos sociales que en ellas son presentados como libres (ibid; cf. &485). La compenetración de las leyes y de los individuos y sus instituciones sociales es tal que la ley puede ser presentada en definitiva como costumbre, valedera y respetada por todos (ibid).

Adecuado a sus leyes, el Estado, como Espíritu viviente (&540; cf. &13, &6), es un todo organizado y auto-diferenciado. Precisamente, su constitución (“Verfassung”) es la articulación organizada del poder del Estado, y éste es por tanto conceptualmente legal y efectivamente racional (&540; cf. &160 y &485). Dicha constitución es “la justicia existente como efectividad de la *libertad* en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales” (&540). Por su constitución, el Estado es lo que suele denominarse como Estado de derecho. El Espíritu viviente tiene su ser-ahí en la realidad de su constitución política, en la que incluye y consolida justamente todas sus determinaciones. Por lo mismo, el Estado orgánicamente organizado concentra su identidad interna en la referencia de sí a sí mismo (&536).

Lo dicho nos indica ya que la efectividad en la que se traspone la totalidad de la libertad del Estado no es un asunto del mero deseo ni una aspiración utópica.(66) La garantía de una constitución estatal reside “en el Espíritu de todo el pueblo” (&540). Tal garantía impone objetivamente la necesidad a la libertad, y por aquella garantía las leyes son racionales al tiempo que su observancia está asegurada: primero, por la determinación según la cual el pueblo tiene la conciencia de su Razón (“in der Bestimmtheit, nach

welcher es das Selbstbewusstsein seiner Vernunft hat", *ibid*); es decir, en la determinación negativa por la cual el pueblo se apropia como suya la conciencia de sí de su Razón. Segundo, se cumple por la organización efectiva del Estado como desarrollo del principio, "primer principio", por el cual el pueblo obtiene su conciencia de sí, la de su Razón (*ibid*). En definitiva, la realidad organizada y efectiva del Estado no es más que el desarrollo de la conciencia de sí de su Razón. El principio de la garantía constitucional reside, por consiguiente, en la recíproca inclusión de dos momentos, uno subjetivo y otro objetivo. El pueblo, apropiándose la conciencia de sí de su Razón está consciente en ésta de sí mismo y tiene actualmente su sí mismo en la identidad de su Razón; y viceversa, la Razón es efectivamente desarrollada como conciencia de sí actualizada en la efectividad estatal de y por el pueblo. Por esto, el primer principio (*ibid*) estatal se consolida como comunicación immanente de ambos momentos, y la constitución política es actual a causa del Espíritu, y de la historia de éste en el pueblo (&540) *anm.*), y no porque alguien haga una constitución (*ibid*). (67)

Intrínsecamente ligado a la constitución del Estado se encuentra el gobierno. Este (&541), siempre según Hegel, es la totalidad viviente del Estado: en él reside la conservación y mantenimiento del Estado. Por esto mismo el surgimiento ("Entstehung") del gobierno supera la organización natural de la familia y de los rangos de la sociedad civil burguesa (*ibid*). En la medida en que el gobierno tiene por finalidad preservar y conservar cada parte integrante del Estado, al igual que la de comprender y realizar manifiestamente la finalidad del todo ético como tal, él es la parte general ("*Allgemeine*") de la constitución estatal (*ibid*). Pero el gobierno no es un todo macizo e indiferenciado; al contrario, está organizado en distintos poderes estatales, según la diferenciación propia de los momentos del Concepto, compenetrados a su vez en la subjetividad de un solo individuo (el monarca). Es en la subjetividad, en efecto, donde los diferentes poderes

gubernamentales consolidan una unidad efectiva (&541 y anm.).

En el gobierno encontramos, primero, la subjetividad como unidad infinita del Concepto desarrollado consigo mismo ("als die in der Entwicklung des Begriffs *unendliche* Einehit desselben mit sich selbst", &542). Esta subjetividad es la del monarca e implica la voluntad suprema del Estado, la unidad que lo compenetra todo, el poder de gobierno del monarca (ibid). La forma perfecta del gobierno estatal, actualizada en la individualidad efectiva de una voluntad tan decisiva como acquiescente, es la monarquía (ibid).(69) Es de notar que si el Estado según Hegel no se reduce a un organismo burocrático, esto se debe radicalmente al poder de decisión del monarca.(69) La constitución monárquica es el tipo por excelencia y el cumplimiento terminal de todas las otras constituciones estatales, constituciones que son únicamente etapas parciales de la Razón desarrollada que es la constitución monárquica (ibid; cf. &544 anm.).

El todo orgánico que encarna efectivamente la subjetividad en el monarca singular se expande, segundo, a través de todo el organismo ético, por la delegación de poderes, y se constituyen así los poderes particulares del gobierno (&543). Estos poderes particulares comprenden las distintas ramas en las que se canalizan y atienden los asuntos administrativos del Estado por medio de autoridades subalternas y conformadas a lo estatuido. Este momento administrativo del gobierno cuenta adicionalmente con la participación de múltiples personas provenientes del rango general o pensante de la sociedad civil burguesa (ibid; cf. &528). Finalmente, tercero, el gobierno se consolida con la institución de asambleas estatales o consejos provinciales (&544). A través de estos las personas privadas participan en el poder universal del gobierno; concretamente, participan en la legislación y en aquellas materias que no requieran la unanimidad total del Estado y que son, por esto mismo, de la sola incumbencia del monarca (ibid).(70)

En estos tres momentos, por consiguiente, tenemos el gobierno del Estado, según su derecho interno. Por su singularidad constitucional el Estado aparece como una

totalidad orgánicamente constituida. Sin embargo, hay un flanco por el cual la verdad del Estado es la de ser la efectividad inmediata de un pueblo individual y naturalmente determinado (&545). Nos referimos obviamente a que no hay un solo Estado, sino múltiples Estados. Por tanto, cada Estado es como un individuo singular, exclusivo, frente a otros individuos o Estados también individuales (ibid). En las relaciones externas entre Estados independientes y soberanos ni el derecho interno ni lo universal del derecho de uno se impone necesaria y racionalmente al otro. Arraigadas estas relaciones en la desconfianza mutua, lo que debiera ser no es efectivo (ibid). Lo arbitrario y contingente reina en las relaciones entre Estados. Pero por esto mismo no queda otra alternativa que la de instituir relaciones de poder, de las cuales resulta un estado de guerra ("*Zustand des Krieges*", ibid).(71) Cada Estado, y especialmente su rango general, tiene que estar presto a conservar y defender la soberanía estatal por medio de un cuarto rango, el *rango militar* ("*Stand der Tapferkeit*", ibid). Ahora bien, a pesar de la brutalidad de cualquier guerra, ésta no deja de exponer un cierto significado espiritual: ella muestra la substancia del Estado en su individualidad única, la cual, como tal, va hasta su negatividad abstracta (&546). En otras palabras, la guerra es un poder que concentra la constitución política de un Estado en guerra, cualquier interés particular queda desenraizado y tiene que pasar a la universalidad efectiva de la substancia estatal; los ciudadanos, ante ésta, tienen que mostrar absoluta fidelidad (cf. &547). La única finalidad del Estado, la autopreservación orgánica de su derecho interno, hace sentir en este momento cualquier otro interés y finalidad particular como vano e irreal (ibid). En una situación de guerra, todo indica que un Estado tiende a preservarse recolectando el tributo en vidas que le pagan sus ciudadanos. En caso de victoria, el Estado victorioso ha protegido su derecho interno, impidiéndose así su desintegración por fuerzas externas, y garantizándosele así mismo un sitio a nivel interestatal e histórico. Consecuentemente, y a pesar de la brutalidad natural de dicho estado de guerra, su valor es incuestionable, según Hegel, para la

salud ética del Estado.

Pero todo esto indica ya que cada Estado está descentrado de sí mismo, por medio de las relaciones interestatales, en un ámbito lleno de contingencias y calamidades naturales: a saber, el endeble y siempre frágil *derecho externo del Estado* (&536). De acuerdo al derecho externo, cada Estado es un individuo particular relacionado con otros individuos particulares. En medio de estas relaciones los Estados buscan un nuevo "vínculo" (cf. Ph.R. &378) por medio del cual puedan ser reconocidos y gozar del amparo racional del derecho. De ahí la importancia que toman los tratados de paz, tratados cuya pretensión insólita es la de ser eternamente valederos (E. &547).(72) ¿Qué opina Hegel de estos tratados?

Por una parte, considera que cada Estado busca apoyo en ellos, pero ambigua y falazmente porque declaran derechos formales y carecen de un poder eficaz que los ponga en vigor. Por otra parte, dichos tratados se apoyan en un supuesto derecho internacional o de gentes ("Völkerrechte") donde se presupone como principio universal el mutuo reconocimiento

que debe imperar entre los Estados para que puedan perdurar las posibilidades de paz (ibid). La verdadera consecuencia del derecho de gentes, sin embargo, es que los individuos miembros de cada Estado tienden a distinguirse de su Estado, como si fueran entidades autónomas (ibid), a modo de algo que fuera multinacional o no estatal. Esta pretensión de independencia de los individuos respecto al Estado, en el ámbito interestatal, es ilusoria puesto que el verdadero apoyo del derecho internacional no es otro que la costumbre (ibid): ésta es incapaz de garantizar perpetuamente la estipulación de cualquier tratado de paz perpetua y reconocimiento mutuo entre los Estados. Consecuentemente, cada Estado dislocado de sí mismo, entre su derecho interno y su derecho externo, está remitido finalmente a su verdadero universalidad en el tiempo, la *historia del mundo*. Dada la importancia de la historia del mundo para este curso, expondremos el Concepto general del tercer momento del Estado en un acápite

3. Historia

En el momento del derecho externo del Estado, por la dialéctica de la finitud de los Estados particulares, surge finalmente el Espíritu del mundo, al cual le corresponde producirse a sí mismo y ejercer su Derecho supremo (Ph.R. &340). Con esto la Idea del Estado, según Hegel, llega a su tercer momento (Ph.R. &259): ella es la Idea Universal, como género y verdadero poder absoluto contra los Estados individuales; es el Espíritu que se da su efectividad en el proceso de la historia del mundo (ibid).

La historia del mundo, último momento del Estado, significa que los Espíritus particulares de cada pueblo, constituidos en Estados y relacionados entre sí, son tan sólo momentos en el desarrollo de la Idea universal del Espíritu (E; &536).(73) En tanto que verdadero drama histórico(74), la historia está protagonizada por los Estados individuales, y asimismo por cada Espíritu nacional (Espíritu del pueblo; "Volksgeist")(75), en la medida en que ellos tienen una historia en la que exponen su respectivo principio particular (&548;cf. VG 163 msc). Según Hegel, la historia del mundo inscribe en su objetividad política institucional cuatro principios espirituales (Ph.R. &352 y ss.). Cada uno de estos principios corresponde a un mundo o época histórica: el imperio oriental expresa la subjetividad perdida en la substancia (&353). El imperio griego expresa el saber subjetivo e inmediato de esta identidad substancial como identidad; su principio es la bella individualidad (ibid). El imperio romano es el saber de este saber, reflexionado, mediatizado, que opone la subjetividad abstracta de la interioridad y la substancialidad abstracta de la efectividad objetiva; su principio es la contradicción infinita (ibid). Por último, el principio de los pueblos germanos es el de la reconciliación substancial y subjetiva de la interioridad subjetiva del Espíritu, a partir de la contradicción infinita, para saber y engendrar su verdad como pensamiento y como mundo de la efectividad (ibid).

Ahora bien, en la historia de los Estados y de sus

principios, la tarea de la Filosofía es la de concebir el desarrollo de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad, y conocer por ello la necesidad inherente a su efectucción (VG 123 msc., 167 msc.; E. &548). El cumplimiento de esta tarea, no ha de olvidarse, implica *concebir la historia del mundo como historia del Espíritu*. Para ello es necesario captar en qué sentido Hegel concibe la historia como liberación y revelación del Espíritu.(76)

En verdad, el cumplimiento de la libertad en la historia del mundo, al ritmo demoledor del tiempo (&548, &549), permite concebir que cada historia particular e interna a los Espíritus nacionales pasa objetivamente a la historia universal del mundo (ibid). Establecida la finitud y limitación particular de cada uno de estos Espíritus nacionales, estos no pueden hacer menos que capitular —siempre en aras del principio superior que expone el último Estado advenido a la escena histórica del mundo. La universalidad de la historia reside, por consiguiente, en la recapitulación temporal de los principios expuestos en ella: porque la historia del mundo es analogada por Hegel con el juicio del mundo (cf. E. &548). En la efectividad del más acá (&514-515), sólo este juicio obtiene la requerida satisfacción del Espíritu del mundo (“Weltgeist”); objetivamente, éste es lo capital en la historia. Dicho juicio proviene del Concepto de negatividad del Espíritu, y recae sobre sí mismo, en tanto que está efectuado en el mundo como Razón efectiva (cf. &549 anm.; &224, &540). La historia del mundo, por tanto, no solamente inscribe en ella aquellos cuatro principios, sino que expresa por igual su disolución dialéctica (E. &548; cf. &214 anm.)(77), mediante la cual acontece la revelación del Espíritu (&549). A la luz de ésta, el movimiento de la historia es el camino de liberación de la substancia espiritual (ibid), es decir, el camino de la transubstanciación de ésta en la realidad efectiva producida por el Espíritu objetivo. Ciertamente, el Espíritu objetivo no es el Absoluto: pero éste no puede ser, actuar, devenir efectivo, si no es elevándose a partir de la efectucción histórica de Espíritu objetivo finalizado en la historia de los Estados.(78) Así, pues, el camino de la liberación es la acción (“Tat”) del

Espíritu que existía primero solamente en sí, alcanza ahora su conciencia de sí y llega, por consiguiente, a la revelación y efectividad de su esencia en sí y para sí (ibid). Necesaria y objetivamente, por ende, el Espíritu consciente de sí llega a ser universal, *Espíritu del mundo* (ibid; cf. VG 60 y ss.; Ph.G. 559a; Ph.R. &340). De ahí que, mientras se explicita esta transferencia del Espíritu consigo mismo en la historia del mundo, cada *Espíritu nacional* es tan sólo una etapa determinada al interior de este proceso exterior en el tiempo. En el intervalo de tiempo que les es concedido, los Espíritus nacionales particulares no hacen más que construir objetivamente la figura deficiente y superable del Espíritu del mundo, primicia del Absoluto (ibid; cf. E. &553).

En cierto sentido, por consiguiente, podemos decir que la liberación del Espíritu (E. &550) es lo único necesario, la única fuente de mérito en la historia del mundo. El trabajo que ella implica tiene por objeto el regreso del Espíritu a sí mismo. Este devenir sí mismo, regresando a sí a partir de la objetividad histórica, se consigue por medio del predominio del Derecho absoluto y supremo del Espíritu (ibid). El Espíritu orgánico y efectivo de un pueblo, a través de la relación de los Espíritus nacionales particulares, deviene efectivo en la historia universal como Espíritu universal del mundo, cuyo Derecho es supremo (Ph.R. & 33; E. &536). Si el Estado, en efecto, es ya la realidad subjetivo-objetiva en que la libertad y el derecho superan negativamente su unilateralidad respectiva en la "substancia social consciente de sí" (E. &535: "Der Staat ist die selbstbewusste sittliche Substanz"), en la medida, sin embargo, en que los Estados particulares permanecen ligados a un Espíritu nacional determinado, en su particularidad geográfica y temporal (E. &548: "Der bestimmte Volksgeist. . . hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer. . . Bestimmtheit; er ist in der Zeit"), su efectividad impregnada de naturalidad ha de sucumbir a la negatividad purificadora de la historia del mundo concebida como *juicio final* (Ibid: "Weltgeschichte. . . Weltgericht"). La historia universal, que como Cronos engendra y devora a sus hijos (los Espíritus nacionales particulares), es así

el proceso por el cual el Espíritu pensante se libera de sus límites éticos (E. &552: "der in der Sittlichkeit denkende Geist. . . die Endlichkeit. . . in sich aufhebt") y se eleva finalmente al saber de sí en su esencialidad; capta su universalidad concreta y absoluta (ibid). Es *saber del Espíritu absoluto*, la eterna verdad efectiva en que la Razón que sabe es libre para sí, y la necesidad, la Naturaleza, e incluso la historia sirven tan sólo a su revelación: son, como escribe Hegel, receptáculos de su gloria (ibid). Si la verdad del Espíritu subjetivo era en su culminación la objetividad de la historia, la verdad de la historia, por su parte, es el libre saber de sí del Espíritu absoluto (&553). Este saber, como unidad negativa del Espíritu subjetivo y del Espíritu objetivo, goza más íntimamente de sí que la subjetividad singular, y engloba, en su universalidad, la más vasta realidad de la historia. (79).

Pero antes de llegar a esta supresión de la historia en el saber del Absoluto, en su eternidad, la conciencia de sí de un solo pueblo es portadora del máximo desarrollo del Espíritu universal en su ser-ahí y de la efectividad objetiva en la que éste lega su voluntad. (ibid). Los otros Espíritus nacionales, contemporáneos pero no coetáneos del único pueblo agraciado por la voluntad del Espíritu del mundo, carecen de derecho frente a esta voluntad. No por ello puede olvidarse, sin embargo, que el pueblo en cuestión está simplemente al servicio del Espíritu. Cumplida su misión, la obra confiada efectuada, este pueblo elegido es abandonado a su propia muerte y juicio (ibid). la subjetividad propia a los Espíritus nacionales es renegada como forma vacía de la acción (&551). Abandonado, tan sólo le queda la fama ("*Ruhm*") como única recompensa por su actividad histórica (ibid). De ahí que la historia sea, simple y conclusivamente, *la teodicea* (VG 48 msc.; Ph.W. 938) *de Dios en la historia* (ibid), la justificación realmente demostrada de la Idea absoluta del Espíritu (cf. E. &385, &483). Como tal, concebida y elaborada por la acción del Absoluto, la historia se supera por su propia divinización. Sólo Dios, Espíritu no-finito, es actor en la historia (Ph. W. 938). Completamente declinado en su

realidad, manifiesto en su efectuación, el Espíritu pensante de la historia del mundo, consumado al ver lo que es la realidad finita en su fin, se despoja de toda finitud y se eleva hasta el saber del Espíritu absoluto (E. &552). Por fin, la historia es *historia-del- Espíritu (absoluto)*.

Con amplitud inhabitual, el Concepto de historia se extiende aquí a la medida del Concepto de Espíritu (“Geschichte des Geistes”, R. IV, 156 a), que define la filosofía de Hegel en su totalidad. (80) *El Espíritu*, en general, es *historia*. Y su historia es “el proceso de diferenciarse, dirimirse. . . y reabsorberse en sí” (R. IV 65c: “Geist ist die Göttliche Geschichte, der Prozess des sich Unterscheidens, Dirimierens und dies in sich Zurüchnehmens”). A su vez, en lugar de “diferenciarse” o “dirimirse”, Hegel también dice “revelarse” o “manifestarse”: “el Espíritu consiste en manifestarse, en ser para el Espíritu” (R. I, 51c); (81); en el Concepto de revelación yace indisociablemente la referencia al otro como a su receptor: “el Espíritu es para el Espíritu” (“Der Geist ist für den Geist. . . er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist”, R. I, 51v), se representa (R. IV 53 nota 1) para la conciencia (R. IV, 5c) en cada una de tres formas: como juego trinitario del amor consigo mismo no se llega a la seriedad de la alteridad (R. IV 93c; Ph. G. 22c); en la partición creada, el Hijo adquiere la determinación del otro, como tal (R. IV 93d) como finitud (R. IV 9sb) mundana, objetividad autoconsistente (R. 94a); la historia efectiva de este hombre (R. IV 156ab) —ser-ahí del Espíritu en su absoluta singularidad (R. IV 65c)— es, finalmente, al mismo tiempo que el extremo de la finitud, el libre retorno del Espíritu sí mismo (R. IV 95c, 66a). El Espíritu como historia expone, en su culminación representativa, su contenido concreto en la efectividad de un individuo, Jesús (R. IV 156a), así como en la realidad ética de un pueblo concreto organizado estatalmente (E. &550-552).

Pero del mismo modo que Hegel explica el Espíritu como historia, a la inversa él interpreta *la historia como Espíritu* (“Geschichte des Geistes” R. IV, 156a; cf. E. &540 anm.)(82), y por ello, como observa Theunissen, en un triple sentido: como

eterna historia del Espíritu absoluto (cf. R. IV, 174), como su historia temporal (cf. R. IV 95d), y como historia político-institucional del mundo(83) (E. &548ss.).

La eterna historia del Espíritu absoluto corresponde, en el lenguaje de la dogmática cristiana, a la Trinidad inmanente. (84) La historia del mundo, en su aspecto político-institucional, recibe su sentido de la historia absoluta: Hegel explica la historia desde el Espíritu, y el Espíritu desde su figura cumplida (85); no pertenece a ella todo lo que sucede en la tierra entre los hombres —la masa sin sentido de existencia exterior y de acontecimientos contingentes (E. &459 anm., pp. 428-429)— y ni siquiera entre los pueblos —pues los pueblos, sin Estado político, no tienen historia a falta de la racionalidad ética del derecho y de las leyes (VG 163 msc., 176; Ph.R 349)—, sino sólo un desarrollo en el tiempo y en un ser-ahí al servicio de la revelación efectiva del Espíritu (E. &549, &552). La historia temporal del Espíritu absoluto —su génesis (86)— ocupa una posición intermedia entre su “objeto” o “producto” (87) —el Espíritu absoluto en su eterna historia— y la historia político-institucional del mundo (cf. E. &552): esta última no se vuelca propiamente en el Espíritu absoluto mismo, sino, en la elevación temporal al saber del Espíritu absoluto (88), sucesivamente (89) en el Arte, la Religión y la Filosofía (90). Desarrollada en el mismo medio —el tiempo— que la historia político-institucional del mundo, y como empotrada en ésta (91) (que continúa más allá de ella), la historia temporal del Espíritu absoluto es al mismo tiempo, sin embargo, la “supresión” de la historia del mundo: pues en su historia temporal, el Espíritu absoluto gana su conciencia de sí concreta: recibe en Sí al mundo, al mismo tiempo que éste pierde la extrañeza con respecto al Espíritu que el Concepto de “mundanidad” denota. (92)

La tesis 554 de la Enciclopedia indica que tanto la eterna historia, como la historia temporal del Espíritu absoluto, son designadas por Hegel “en general” (“im allgemeinen”, *ibid*) como “Religión” (“Die Religion, wie diese h höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann”, *ibid*). (93) La Religión,

por una parte, alcanza hasta la historia eterna, pues no procede tan sólo del sujeto humano, sino también del Espíritu absoluto mismo (E. &554: "objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend")(94): es sólo en su aparición exterior la elevación subjetiva del hombre a Dios; en su esencia más profunda es la conciencia de sí del Espíritu absoluto (R. I, 150b). La Religión penetra, por otra parte, en toda su extensión la historia temporal del Espíritu absoluto.(95) Tanto el Arte griego (cf. su lugar sistemático : Ph.G 473)(96), como la Filosofía moderna ("culto perpetuo en Espíritu", "servicio de Dios", E.G.P. 168, 169, 185; E. pp. 4, 12, 26, &4, &10; R. I, 29a)(97), y no sólo el cristianismo, por ellos flanqueado, expresan la conciencia religiosa (98). Más aún: el Arte griego, exposición de la Idea en el material sensible, y la Filosofía moderna, repetición de la reconciliación, efectiva en Cristo, en el elemento del pensamiento (99), son concebidos como apariciones esenciales de la Religión Cristiana, que en el Arte se anuncia, y en la Filosofía sigue obrando. (100).

El cristianismo es así, para Hegel, punto central(101) y no mera transición(102); punto central no sólo de la historia temporal del Espíritu absoluto, sino también de la historia político-institucional del mundo: el principio de la libertad que irrumpe con la revelación de Dios en Cristo "es el gozne en torno al cual gira la historia del mundo. Hasta aquí, y a partir de aquí va la historia" (Ph.W. 722c);(G. Ph.R. 135g).

Esto significa, por consiguiente: primero, que para concebir en nuestro próximo capítulo la historia filosófica según Hegel tendremos que tener en cuenta no sólo la institucionalidad política de los eventos históricos en el *Estado*, sino igualmente la revelación del Espíritu que representa la *Religión*, porque si la *historia* tiene un sentido y finalidad, para Hegel, esto se debe a que ella constituye el basamento indispensable a la efectuación del *Espíritu absoluto* (103); y segundo, que el principio cristiano de la libertad es idéntico con el principio de la historia, enteramente, en absoluto, tanto de la historia mundana como de la absoluta.(104). La historia del Espíritu, en todos sus modos y fases, gira alrededor de la Trinidad que se revela en

Cristo. Cómo se explicita el concepto hegeliano de historia, de Espíritu como historia y de historia como Espíritu, es que lo elucidaremos a continuación leyendo sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia del mundo*.

CAPITULO II:

Historia filosófica del mundo.



CONCLUIMOS el capítulo anterior subrayando el papel eminente del Estado y de la Religión para concebir el pensamiento hegeliano acerca de la historia filosófica. Para cernir la especulación histórica de Hegel, en efecto, hay que concebir cómo, en la relación del Estado y de la Religión, el Espíritu pensante conoce que la verdad absoluta de la historia temporal y eterna del Absoluto, representada en la verdadera Religión, se realiza efectivamente en el Estado, con su historia político-institucional. Así, la Religión llega a reconocer que la representación de su contenido verdadero, pensando por la Filosofía, se desarrolla efectivamente en el Estado; e inversamente, el Estado tiene la representación de su verdad efectiva, concebida absolutamente por la Filosofía, en la Religión verdadera. Concibiendo esa relación histórica, por consiguiente, resulta "el Concepto de la Filosofía" (E. & 573): éste se eleva a sí mismo después de confirmar negativamente la prueba de su vida efectiva en "la historia concebida" ("die begriffne Geschichte"), "calvario del Espíritu absoluto" (Ph. G. 564).

A la luz de todo lo cual nuestro objetivo en este capítulo será descubrir qué entiende Hegel por historia concebida, por

historia filosófica (VG 3 msc; 25 msc.). puesto que esto está expuesto exclusivamente en el mundo germánico será en éste donde la estudiaremos, siguiendo el texto de las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia del mundo*, que en adelante llamaremos solamente *Lecciones* (cf. infra III). Para facilitar dicho estudio presentaremos la estructura que religa los períodos de la historia del mundo germánico con la Religión cristiana (cf. infra II). Pero antes es menester conocer el propósito de Hegel en las Lecciones. Por ello elucidaremos a continuación el concepto de estas Lecciones y las principales etapas de la historia del mundo (cf. infra I).

I: Concepto y división de las Lecciones

A: Concepto de las Lecciones

Hegel ha considerado el Concepto de la historia del mundo en las Lecciones, en la *Filosofía del Derecho* (VG 3 msc.; Ph.R. &341ss.) y en la *Enciclopedia* (E/548ss.). Aquí nos limitaremos a presentarlo básicamente en la perspectiva propia de las Lecciones.

Hegel enseñó sus Lecciones cinco veces, empezando en el semestre de invierno de 1822-1823 hasta el de 1830-1831.¹ El objetivo de las mismas es "la historia filosófica del mundo" (VG 2 msc; 25 msc.); es decir, las Lecciones tienen por finalidad el conocimiento de la Idea en la historia. Las Lecciones pretenden ser una consideración auténticamente filosófica de la historia del mundo (VG 4-22), "la consideración *pensante* de la misma" (VG 25 ms.). Como tal, la consideración *pensante* transcurre en y desde la "Razón" que "domina el mundo" (VG. 28 msc., 38 msc, 78 msc) y resulta ser "una teodicea, una justificación de Dios" (VG 48 msc, Ph.W. 938). Razón e historia interrelacionadas, ésta transcurre racionalmente (VG 28 msc.).²

La Razón, enseña Hegel, es la "substancia" y la "forma infinita" de su propio contenido (VG 28-29 msc.). Como sustancia, es aquello en y a través de lo cual toda racionalidad tiene su ser y consistencia (ibid). Como forma infinita, es

aquello que se da su propia actividad a la vez que elabora la materia que se da a sí misma (ibid). La Razón así comprendida es el único pensamiento que la Filosofía porta al comenzar a tratar la historia del mundo (ibid). Es la Filosofía la que discierne en la proposición "la Razón rige y ha regido el mundo" su forma religiosa, o sea "la providencia" divina domina el mundo (VG 41 msc.) Ciertamente, hablar de providencia y del dominio de la Razón puede parecer abstracto (VG. 49 msc.). Pero por esto mismo es necesario determinar el propósito filosófico de las Lecciones y evitar toda abstracción.

Según Hegel, lo verdadero es en sí racional, esencial, substancial, en y para el pensamiento. Ahora bien, Dios, o mejor el Espíritu absoluto, es verdaderamente substancial y, dentro de sí, verdad subjetiva individual. El es el pensamiento y éste es creador. Como tal se le encuentra en la historia (VG 45). Pero esta presencia en la historia es sabida a partir de la Religión cristiana, pues según ésta Dios se ha revelado de manera que no quedan más misterios. En lo adelante lo decisivo es conocer a Dios (VG 45 d msc.). Con la Religión cristiana, por tanto, ha llegado la época absoluta de la historia del mundo, época en la cual el conocimiento concreto de Dios es posible (ibid). Revelada históricamente la naturaleza de Dios a los cristianos se entrega a estos, Hegel incluido, la llave de interpretación de la historia del mundo ("so ist uns auch der Schlüssel zum Weltgeschichte gegeben", VG 46).³ Por supuesto, la Religión cristiana no supera conceptualmente la forma de la representación con la cual se conforma (ibid). Pero esta fe religiosa cristiana, según la cual la historia es el producto de la Razón eterna que determina sus grandes revoluciones, es el punto de partida del que hay que partir para llegar a la Filosofía, específicamente a la Filosofía de la historia (ibid). De ahí que podamos decir, primero, la Religión del Dios cristiano revelado está lógicamente presupuesta por la historia del mundo filosófica. Consecuentemente, segundo, "para Hegel, pensar es pensar la historia y pensar la historia es pensar la religión".⁴ Pero, tercero, en la medida en que el pensamiento concierne a la Razón, sólo la Razón o Idea es lo verdadero y eterno, lo único

que se revela en la historia del mundo, tal y como queda demostrado en la Filosofía y presupuestó en las Lecciones (VG 28-29 msc, 77-78).⁵ Desde la Idea, o Logos (EGP 52), o Razón (E. & 215), es que tiene que ser concebida la racionalidad del mundo, concebida en la historia del Espíritu. Así, pues, ¿de qué mundo se trata en estas Lecciones? ¿qué significa Hegel por "historia del mundo"?

El mundo en cuestión es un mundo básicamente político, su historia es "historia política o del mundo" (EGP 91 b). Esta historia implica las acciones de héroes e individuos de talla histórica ("grossen welthistorischen Individuen")⁶, pero sobre todo a los Estados (VG 78ss.). Es en estos donde el todo ético adquiere su figura concreta y los individuos tienen una existencia racional (VG 111). Pero la historia del mundo no es el terreno apropiado para la felicidad de los individuos (VG. 88 msc, 105; cf. E. & 209). La historia nos enseña, en definitiva, cómo se revela la Razón en el nacimiento, progreso y caída de los Estados (EGP 91-92). No sólo la Razón domina el mundo político, sino que tiene a los individuos por término medio de su efectuación como Espíritu (cf. VG 110ss.).⁸ La idea aparece en los Estados (VG 114). Por esto mismo "lo divino del Estado" no es el Estado sino "la Idea tal y como está presente en la tierra" (VG 112). El Estado "es la Idea divina en la exterioridad de la voluntad humana y su libertad" (VG 128) y, como tal, el Estado pasa a ser el "basamento" y "punto central" del derecho, el Arte, las costumbres, la Religión, la ciencia, de un pueblo específico (VG 124)

Por vía de consecuencia, sin Estado pueblo no entra bajo consideración en la historia (VG 113, 214 ss.). Los pueblos sin Estado viven más bien en la "prehistoria" (VG 163 msc.), carecen tanto de la efectividad de una constitución política racional - lo cual es logro exclusivo del término final del mundo germano - como de un organismo estatal en el cual transcurran los inevitables cambios y mutaciones inherentes a la vida histórica (VG 149 msc.) que rompe el ciclo repetitivo de la Naturaleza (ibid).⁹ Dicho impulso implica que algo "nuevo" (ibid) surja para los individuos y pueblos que buscan

mejorar su situación en el mundo político e histórico.¹⁰ Pero como es de esperar, lo que surge como nuevo implica siempre la realización de la finalidad de la Razón, el ascenso del Espíritu a su Concepto: la "libertad" (VG 152 msc), el ser-cabe-sí (Beisichselbstsein", VG 54, 55), o bien la autoposesión y autodeterminación del Espíritu en y para sí.¹¹

De acuerdo a Hegel el Espíritu *in-finito* tiene la historia del mundo como teatro de su efectuación (VG 151 msc.) y quiere alcanzar su Concepto exclusivamente (VG 152 msc.). Pero, alienado de sí, obtiene la coincidencia consigo mismo luego de una lucha infinita contra sí mismo (VG 152 msc.). Pasando a su efectuación objetiva, mediante la conciencia y la voluntad, el Espíritu tiene que vencerse a sí mismo y llegar a ser para sí lo que ya es en sí, libre. Esto es su "liberación" (E. &386), liberación que es igualmente la de la Razón, la de la "substancia espiritual" (E. &549) que llega así a la conciencia de sí. Efectuado en la "racionalidad mundana", en el Estado (VG 183, cf. 162 msc.), el Espíritu puede reflexionarse por primera vez (VG 120) hasta hacer coincidir en la exterioridad del mundo político su subjetividad y su objetividad. De ahí que para Hegel el proceso objetivo del Espíritu igualmente objetivo culmine en el Estado, en éste en tanto que "libertad racional que se sabe objetiva y es para sí" (VG 147). Y de hecho y de derecho, para él el mejor Estado será aquél en el que "domina la mayor libertad" (VG 142).¹²

Por consiguiente, el mundo político tiene historia en el Estado. En éste el Espíritu se reconcilia objetivamente consigo mismo reconciliándose con la efectividad estatal. Pero ¿qué es la historia del mundo?

"La historia del mundo es el progreso en la conciencia de la libertad – un progreso que nosotros tenemos que conocer en su necesidad" (VG 63 a msc.). La historia del mundo filosófica no se comprende sin el progreso consciente de y hacia la libertad del Espíritu.¹³ Ella expone el desarrollo necesario de esa conciencia de la libertad que tiene el Espíritu y la efectuación producida por esta conciencia (VG167 msc.).

Pero esta exposición objetiva presupone la actividad del Espíritu. Y éste tan sólo resulta de sí mismo (VG, 58): "el Espíritu. solamente es aquello que él mismo hace, y él se hace lo que él es en sí" (VG 151 msc.). Resultado de su actividad, la actividad del Espíritu es salir de sí, pasar a lo inmediato donde se niega y, negando esta negación de sí, regresar mediatamente a sí (VG 72-73). Repitiendo este movimiento circular, la historia del Espíritu es su operación ("Tat") y su operación es hacerse objeto de su conciencia y cernirse interpretándose a sí mismo para sí (Ph. R. &343; VG 150). Por ello mismo sus operaciones constituyen su historia, y en ésta se interpreta según el desarrollo necesario de los momentos de la Razón, y por consiguiente, de la conciencia y de la libertad (Ph. R. &342). Por la coincidencia del Espíritu consigo mismo, de la Razón con su efectividad,¹⁴ la historia del mundo es la historia del Espíritu.¹⁵ Y, ante la Filosofía que considera la historia, la historia del mundo "es"; es presente absoluto y efectivo (VG 182, 183; cf. EGP 14-15) en el que se expone el "trabajo del Espíritu" (VG 182, 183), exposición del Espíritu "tal y como él trabaja para llegar a saber lo que él es en sí (VG 61-62 msc.)¹⁶

Pero de nuevo, no se trata de perder esta concepción de la historia en la abstracción. La historia del mundo transcurre no sólo en el espacio, como es el caso de la Naturaleza, sino en el tiempo, enajenación del concepto en la que el Espíritu se interpreta a sí mismo (E. &548, 549; VG 154). El tiempo es así el ámbito natural de la historia y aparece como lo negativo en lo sensible (VG 153, 178). Como Chronos, el tiempo devora sus propios hijos, al igual que el Espíritu del mundo a los nacionales.

Los Espíritus nacionales de cada pueblo exponen sus principios particulares en la historia del mundo (E. &548). Ellos son miembros de un todo orgánico, pero particulares en tanto que limitados a un pueblo particular (VG 60, 64). En cuanto tales, no se deben confundir con el Espíritu universal, el del mundo (VG 60), al cual están subordinados ("E. &548). Los Espíritus nacionales son el Espíritu del mundo tal y como éste aparece en

cada configuración particular (VG 60). Es él el que despierta la conciencia de la libertad en los pueblos históricos. El Espíritu del mundo es la "substancia del mundo, el único Espíritu que con su naturaleza una y siempre la misma explicita su única naturaleza en el ser ahí del mundo" (VG 30 msc; cf. 262). Adecuado al Espíritu absoluto, el Espíritu del mundo no sólo se realiza valiéndose de cualquier realización particular de los Espíritus nacionales sino que se explicita para la conciencia de los hombres (VG 60). Ningún Estado ni Espíritu nacional lo agotan.¹⁷ Su derecho es lo único que vale en la historia del mundo (VG 147-148; Ph. R. &30 anm., &340, &345; E. &550). En medio de las relaciones inter-estatales, este derecho implica el proceso de liberación del Espíritu, o sea el infinito regreso del Espíritu a sí mismo mediante la actividad por la cual trae a la efectividad y autoconciencia su substancia espiritual. Automediándose, el Espíritu regresa a sí, a su Concepto, y supera por tanto la contraposición de sí a sí mismo (VG 72). Pero ante la inadecuada realización del derecho del Espíritu del Mundo, y por la prerrogativa temporal del pueblo en el que delegue su voluntad (E. &550; Ph.R. 347), ese movimiento de liberación histórica del Espíritu del mundo, de la substancia del mundo, es incapaz de complacerse en los otros Espíritus nacionales. Estos permanecen así sin derecho, destinados a desaparecer de la historia del mundo (ibid). Solamente un pueblo histórico a la vez encarna la Razón en el mundo (ibid; cf. VG 180-181), y ninguno lo hace indefinida e indeterminadamente. La muerte natural de los Espíritus nacionales particulares significa en definitiva la nulidad política de estos (VG 68). Sin un pretor superior (Ph. R. &339Z) que sirva de árbitro entre los Estados y sus respectivos pueblos y Espíritus, la historia del mundo concluye el derecho interno y el derechoexterno de cada Estado. Sólo el Espíritu del mundo se reincorpora en esta historia, pasando de determinaciones inferiores a principios superiores que presentan la forma más adecuada de la Idea del Absoluto (VG 73).

Proceso por el cual el Espíritu accede a su idea en medio de su objetividad, la historia del mundo no es más que la

restauración espiritual del Espíritu absoluto.¹⁸ El Sí mismo del Espíritu absoluto en el tiempo tiene que formar y finalizar la totalidad de su substancia como lo que ya es. Calvario, por la negatividad del Concepto del Espíritu (cf. Ph.G. 564)¹⁹, todo perece en la historia del mundo y solamente resulta la absoluta afirmación del Espíritu absoluto, conforme a la Filosofía. Esta ciernen la supresión²⁰ de todo límite finito que el Espíritu se ha impuesto, incluyendo la historia como tal. Pensamiento que tiene que despuntar en la vida estatal (VG 173 msc), la Filosofía conoce la necesidad de las determinaciones de la libertad como verdad absoluta del Espíritu absoluto.

Pero para llegar hasta el conocimiento que el Espíritu tiene de sí mismo es necesario transitar las etapas de su desarrollo. Cada una de estas etapas despliega una época histórica, un mundo o civilización, y expresa el desarrollo de un principio cuyo contenido es la conciencia de la libertad (VG 155 b msc.). A continuación presentaremos los cuatro mundos en los que está dividida la historia según Hegel.

B. División de las Lecciones

Prescindiendo aquí de los condicionamientos geográficos de la historia del mundo (VG 188ss.), y de la división del mundo en antiguo y nuevo mundo (VG 198ss, 210ss.), limitémonos a indicar tan sólo las principales etapas de la historia del mundo. Enraizado geográfica y temporalmente, el curso de la historia del mundo sigue la trayectoria del sol, de oriente a occidente. "La historia del mundo va de oriente a occidente, pues Europa es el fin de la historia del mundo, Asia el comienzo" (VG 243). El devenir del Espíritu se inscribe entre ese comienzo y ese fin. Está caracterizado históricamente por la conciencia de la libertad (cf. VG 242-243) y corresponde a cuatro mundos. Los cuatro mundos que componen la historia del mundo son el mundo asiático, en el que sólo un individuo es libre, el mundo griego y el mundo romano, en el que solamente unos pocos son libres, y

el mundo germano, en el que el hombre como tal es libre (VG 62 msc; EGP 62-63).

El mundo oriental (cf. VG 245-249; Ph.W. 267-518; Ph.R. &353, &355) engloba la China, India, Persia y Egipto. Su fundamento es la inmediatez de la conciencia, su unión abstracta e inmediata con la potencia natural. Masivamente substancial y opaco, este mundo apenas cuenta con la determinación diferenciada del Espíritu contra la Naturaleza. La Eticidad es básicamente familiar. La libertad subjetiva no es reconocida de derecho. El déspota gobierna a la manera de su libre arbitrio. Y sin embargo, a partir del régimen patriarcal despunta ya el primer Estado (Ph.W. 267). El despotismo teocrático chino, la aristocracia teocrática india, la monarquía teocrática persa (VG 246-247), componen las figuras concretas del Espíritu "substancial" oriental (Ph.R. &353). Para éste, la intuición domina todavía el pensamiento, la fantasía y la poesía dominan la historia. A su vez, Religión y Estado permanecen fundamentalmente indeterminados, yuxtapuestos confusa e inmediatamente. Por ello mismo, podemos terminar, en el mundo oriental "el gobierno temporal es teocrático, el jefe (es) sacerdote o dios, la constitución del Estado y la legislación (son) al mismo tiempo Religión" (Ph.R. &355).

Si el Espíritu substancial oriental es aquel que está hundido en la Naturaleza, el griego es aquel que sabe ese Espíritu substancial. En el Espíritu griego despunta la reflexión y la libertad (VG 62 msc; Ph.W. 509, 514). El mundo griego (cf. VG 249-250; Ph.W. 527-658; Ph.R. &124 anm., &185 anm., &353, &356) es la época de la libertad autoconsciente. El individuo rompe con la inmediatez de la conciencia y con las antiguas formas de servidumbre. Entre la substancia y el individuo emerge el principio de la armonía de la belleza y la bella individualidad ética (Ph.R. &353). En este mundo se realiza la Eticidad de la belleza. No hay en ella lugar para el despotismo oriental (Ph.W. 599). Pero frente a la libertad de los ciudadanos griegos perdura aún la esclavitud. Adicionalmente, no se reconoce aún la conciencia moral ni la voluntad subjetiva particular ni la infinita subjetividad (ibid, 606; Ph.W. 356). La

libertad griega es parcial. Está más preocupada por la unión sensible y la belleza plástica que por su plena y total liberación. Sometida aún al destino, y creyendo en dioses insuficientemente antropomorfizados e incapaces de morir, la libertad helénica permanece incapaz de asumir las contradicciones. De ahí que sus determinaciones se desplieguen en un mundo objetivo, que tiende a la dispersión, conforme con la forma de la democracia. La multitud de ciudades-Estados evidencian la descomposición de la bella unidad ideal del mundo griego. Esta unidad adolece tanto de la forma monárquica del Estado, en la que la subjetividad es real, como de la revelación cristiana, en la que se manifiesta la desapropiación de Dios en la cruz y la reunión de las naturalezas divina y humana. Pero el mundo griego no deja de ser el de la "identidad inmediata del individuo con las leyes y voluntad estatal" (Ph.W. 603). En su grata y armoniosa complacencia no hay lugar para la profundidad de la subjetividad como negatividad ni para la libertad subjetiva ni para el Absoluto como objeto (Ph.W. 569, 589, 610; E. & 552 anm. p. 437). Por consiguiente, sin haber conocido la infinita negatividad del Espíritu absoluta, de ésta en la profundidad de la subjetividad singular, el mundo griego ignora la contrariedad entre la Religión y la Eticidad. En este punto el mundo oriental y el griego convergen, pero por diferentes razones. El mundo oriental, ya lo sabemos, presenta la equivalencia objetiva, substancial, entre el Estado y la Religión. Esta unidad substancial no es la del mundo griego. Este ostenta entre ambos términos una cierta equivalencia, pero a nivel subjetivo; es decir, no en sí sino para el pueblo ético, en la "unión inmediata" de éste con su substancia (cf. Ph.G. 490c; Ph.W. 527, 530a), y para el individuo en el que predominan las "costumbres" y la "confianza" (cf. Ph.G. 491; Ph.W. 643-647). En este sentido, la armonía de la belleza domina el mundo griego incapaz de tematizar la ruptura entre la Religión y la Eticidad — incluso cuando comience a alborear la libertad subjetiva a la que finalmente se opone la República platónica (cf. Ph.R. p. 14; E. & 552 anm., p. 436). Por el contrario, esta ruptura será lo propio del mundo romano.

El mundo romano (cf. VG 250-253; Ph.W. 661-748; Ph.R. &353, 357) es aquél en el que irrumpe trágicamente la política. El romano es un individuo adulto su libertad es austera y eficaz, está consagrado al universo, su finalidad es Roma. Cada individuo es él mismo asumiendo la responsabilidad pública que se le otorga. Pero esa responsabilidad lo desprende de su intimidad y certeza subjetiva. Ciertamente, adquiere personalidad jurídica, por el derecho jurídico que lo reconoce como persona. Pero así la existencia del individuo es jurídica y llega a ser la de una persona abstracta en el todo compacto y homogéneo del universo romano. El señor de este mundo de personas es el Estado. Ante este señor se esfuman las contenidas ilusiones de gloria subjetiva de los ciudadanos. Bajo el Estado romano yacen tanto el trabajo servil de las naciones vencidas como la autonomía y alteridad de un universo nivelado por un único panteón. La forma aristocrática del Estado romano reemplaza el despotismo oriental y la democracia griega (Ph.W. 662). La grandeza producida por la paz de las legiones romanas conlleva la suficiencia estoica y la desilusión escéptica. Pero ambos planean sobre el "infinito desgarramiento" que surge del principio propio al mundo romano: la profundización del individuo dentro de sí, hasta que conoce la universalidad abstracta de la personalidad y llega a la infinita contradicción de sí, en oposición a la objetividad de un mundo abandonado por el Espíritu (Ph.R. &353). No es accidental, por consiguiente, el paralelo entre el mundo romano y el pueblo que sirve de puente entre oriente y occidente, el pueblo judío (Ph.W. 455; R. III242). En el mundo romano tenemos la "desdicha general" y la "muerte de la vida ética" (Ph.W. 357), de las cuales resulta el "dolor infinito" (Ph.R. &358) propio al "pueblo judío" (ibid). En efecto, este pueblo llega a ese dolor entrecogido por el pensamiento puramente abstracto de un Dios Uno y nacional que no es aún Espíritu (Ph.W. 455, 726-728; R. II 62, 83). Si el mundo romano y el pueblo judío convergen así, divergen, empero, porque sólo ese mundo ha sido capaz de darse un Estado propiamente dicho (Ph. W. 457), y es por esto el primero en resentir la negación de su individualidad en una

universalidad vacía, sin conciencia singular (Ph.W. 686, 729). El mundo romano llega así más lejos aún que el pueblo judío, llega a la pérdida de sí mismo. El mundo germano obtendrá su rescate, reconciliando la universalidad objetiva del imperio romano y sus leyes con la individualidad particular del sujeto.

Antes de pasar a ver el mundo germano notemos que el mundo romano alberga en cierto sentido los dos mundos que lo preceden, pero en su recíproca exclusión. Efectivamente, por un lado, la Religión romana es política (R. III, 220), el César es venerado como un dios (R. III, 226, 239). En este sentido el Estado y la Religión en Roma se aproximan a la situación que vimos en el mundo oriental donde el jefe es dios (Ph.R. &355). Pero, por otro lado, se aleja de este mundo oriental por el elemento subjetivo del individuo. Así el mundo romano se acerca al mundo griego por la conciencia de la individualidad personal ("das Prinzip persönlicher Individualität", Ph.R. &356). Pero al contrario de lo que vimos en el mundo griego, la individualidad romana está des apropiada de sí en el derecho formal, está en desarmonía con la universalidad abstracta de su mundo. Por consiguiente, al igual que en oriente, Religión y Estado romanos no están desunidos entre sí; y, al igual que en el mundo griego, no aparecen en contradicción para el individuo. Pero en contraste con esos dos mundos, el mundo romano expone también la muerte de la vida ética y el dolor infinito, muerte y dolor que no resuelve él sino el mundo germano. Si el mundo oriental y el griego expresan la unidad inmediata de la Eticidad y la Religión por un lado, y por otro el mundo romano se caracteriza por la oposición del individuo y la objetividad del mundo, el mundo germano es la reconciliación de esa unidad y oposición.

El mundo germano (cf. VG 254-257; Ph.W. 721-938; Ph.R. &358-360) es el mundo cristiano, según que se subraye su realidad objetiva o su absoluta verdad. La destinación de los pueblos germanos, nos dice Hegel, no es otro que el de dar soporte y efectividad a los principios cristianos. Por la revelación de Dios en Cristo se le conoce ahora solamente como Espíritu. En Cristo, Dios se hace hombre y el hombre Dios.

Resulta, pues, el principio del mundo germano: la identidad negativa del individuo y Dios; o mejor, en el mundo cristiano, el Espíritu acoge en su interioridad su verdad y esencia concreta a la vez que se encuentra cabe-sí en una objetividad con la cual está reconciliado (Ph.R. &353). Para el pensamiento filosófico esto implica el principio del idealismo, el Espíritu finito es un momento del mismo Dios y, correlativamente, este Sujeto infinito se realiza en y por la conciencia del finito. Por su parte, la reconciliación de Cristo pasa a ser la de su comunidad, comunidad en la que habita como Espíritu (Ph.W. 738). Pero presente en ésta, surgen dos mundos: uno sobrenatural – perteneciente a la conciencia subjetiva del creyente y con su ser-ahí como iglesia – y otro terreno – entregado a intereses temporales y concretamente al Estado (Ph.W. 747). De ahí que la tarea histórica será la siguiente, que la Idea del Espíritu llegue a informar por igual este segundo mundo, que el mundo terrenal llegue a ser presencia espiritual del Absoluto. Al servicio del Espíritu del mundo, esta tarea la ejecuta el Espíritu germano (Ph.W. 736c).

El mundo germano (cf. VG. 254-257; Ph.W. 721; 21-938; Ph. R. &358-360) es el mundo cristiano, según que se subraye su realidad objetiva o su absoluta verdad. La destinación de los pueblos germanos, nos dice Hegel, no es otra que la de dar soporte y efectividad a los principios cristianos. Por la revelación de Dios en Cristo se le conoce ahora solamente como Espíritu. En Cristo, Dios se hace hombre y el hombre es Dios. De ahí el principio del mundo germano: la identidad negativa del individuo y Dios; o mejor, en el mundo cristiano, el Espíritu acoge en su interioridad su verdad y esencia concreta a la vez que se encuentra cabe-sí en una objetividad con la cual está reconciliado (Ph.R. &353). Para el pensamiento filosófico esto implica el principio esencial del idealismo, el Espíritu finito es un momento del mismo Dios y, correlativamente, este Sujeto Infinito se realiza en y por la conciencia del finito. Por su parte, la reconciliación de Cristo pasa a ser la de su comunidad, comunidad en la que habita como Espíritu (Ph.W. 738). Pero presente en ésta, surgen dos mundos: uno sobrenatural

—perteneciente a la conciencia subjetiva del creyente y con su ser-ahí como iglesia— y otro terreno —entregado a intereses temporales y concretamente al Estado (Ph.W. 747). De ahí que la tarea histórica será la siguiente, que la Idea del Espíritu del mundo, esta tarea la ejecuta el Espíritu germano (Ph.W. 763c). El Espíritu germano “tiene por finalidad la realización de la verdad absoluta como infinita autodeterminación de la libertad, libertad que tiene por contenido su forma absoluta” (ibid). Cumplir esta finalidad implica consumir definitivamente el principio (de negatividad)^{2 1} cristiano expuesto en Cristo, tal y como llega a ser efectivo en el mundo germano: la unión negativa de la naturaleza divina y la humana, la reconciliación de la verdad objetiva y de la libertad (Ph.R. &358).

Pero la realización de este principio de la reconciliación no se establece objetivamente en la historia del mundo germano inmediatamente. Su efectucción se realiza tres períodos principales (cf. infra III).

II: *Estructura del mundo germano*

Teniendo en cuenta la prudencia que exige no contar con el texto manuscrito de Hegel, todo parece indicar que las Lecciones están estructuradas a la luz del Dios cristiano. En efecto, las tres personas de la Trinidad están en filigrana en las tres primeras etapas de la historia del mundo, y se encuentran en la historia del mundo germano. En ésta, a cada Persona de la Trinidad corresponde uno de los tres períodos del mundo germano. El reino del Padre, el del Hijo y el del Espíritu (Ph.W. 766b; cf. Ph. W. 881; R IV, 30 n.1; XIX, 542)^{2 2} expresan correspondientemente los tres períodos del mundo germano (Ph.W. 766) —a saber, desde la entrada de las naciones germanas en el imperio romano hasta el imperio de Carlomagno (Ph.W. 763-764, 768-803), de la Edad media hasta Carlos V (Ph.W. 764, 804-876), de la Reforma hasta Hegel (Ph.W. 765, 877-938); y recordemos adicionalmente que cada uno de estos períodos repite (“Wiederholung”, Ph.W. 766) una de las etapas

históricas anteriores —el mundo oriental es comparable con el primer período germano, el mundo griego con el período que va hasta la Reforma luterana, y el mundo romano con el período contemporáneo (Ph.W. 766-767). Entre la Trinidad y la historia del mundo germano, por consiguiente, el pensamiento especulativo concibe el reflejo de la autorevelación del Absoluto, como efectividad espiritual de su libertad. El reino del Padre es la masa substancial y amorfa (Ph.W. 766; E. &567), como el comienzo del mundo germano es el período en el que domina la ruda unidad inmediata de lo espiritual y lo mundano (Ph. W. 764a0. El reino del Hijo, por el contrario, es la aparición de Dios, en tanto que un otro que El mismo y referido solamente a la existencia mundana (Ph. W. 766; E. &567), como la Edad Media es el período en el que la libertad cristiana se convierte en lo contrario de ella misma y aparece la contradicción de la Iglesia y el Estado (Ph. W. 766; E. &567), como el término medio (Ph. W. 765), al tiempo que el pensamiento autoconsciente que rige el mundo quiere y sabe lo universal (Ph. W. 766-767).

Así, pues, la estructura de la historia del mundo germano está revelada en el Dios Trino, y viceversa las Personas de Este están presentes en esa historia. Pero el movimiento de total autoconcepción de Dios en su misión, de la Trinidad inmanente en la económica, por la muerte de Cristo, tiene su centro de exposición efectiva en la historia del mundo. Aquí descubrimos una nueva correlación estructural que religa la representación absoluta de la Trinidad y la objetividad efectiva del mundo. Nos referimos a la estructura isomórfica entre la historia del mundo germano y los momentos de la relación de la Religión al Estado. Estos momentos articulan en la Iglesia los reinos trinitarios y en el Estado los períodos históricos. El primer momento de esa relación expresa la verdad de la “unión de la Religión y la Eticidad” (R.I, 302-305): el principio de la subjetividad del Espíritu y el de la objetividad del mundo se desarrollan cada uno para sí, respectivamente en la Iglesia y en el Estado, y se mantienen en una unidad inmediata, abstracta. El segundo momento de la relación de la Religión al Estado dice la verdad

de la “escisión del Estado y la Religión” (R.I, 305-308): la contradicción de la Iglesia y el Estado, cada uno dentro de sí y frente al otro, en la Edad Media. El tercer momento de la relación es la verdad de “la libertad como ley y como disposición subjetiva” (R.I, 308-311). La supresión de toda contradicción absoluta trae consigo finalmente la reconciliación.

Estos tres momentos riman la historia del mundo germano, correspondiendo cada uno a uno de sus períodos. Por ello la estricta correspondencia de la historia de Europa y los momentos de la relación de la Religión al Estado (“Die europäische Geschichte ist die Darstellung der Entwicklung eines jeden dieser Prinzipien für sich, in Kirche und Staat, dann des Gegensatzes von beiden nicht nur gegeneinander, sondern in jedem derselben, da jedes selbst die Totalität ist, unendlich der Versöhnung dieses Gegensatzes”, Ph. W. 759 b). Estudiando la historia del mundo germano, por consiguiente, estudiamos la relación de la Religión al Estado, y viceversa estudiando esta relación estudiamos la historia filosófica del mundo germano. Esta historia está atravesada por la forma dialéctica que delatan los momentos de aquella relación.

La forma dialéctica del pensamiento implica un movimiento de momentos inseparables, cada uno de los cuales expone en su parcialidad respecto al otro el mismo contenido, y por esto mismo tienden a suprimir el hiatus instaurado entre ellos. La especificidad de la dialéctica hegeliana aparece así en la historia europea como historia de la relación de la Religión al Estado: la unidad abstracta se rompe y cada uno pasa en su contrario, paso que los refuta al mismo tiempo que ratifica y redobra la negación inscrita en la determinación unilateral de ambos (cf. Ph. G. 73b; E: &81 y anm.). En conformidad con la forma dialéctica el pensamiento piensa la historia. El tiempo de Hegel (“unser Zeit”, Ph. W. 766d) conoce tan sólo la hegemonía de este pensamiento dialéctico consciente de sí, por el cual los pueblos quieren el derecho, al tiempo que la Religión puede comprender la esencia absoluta (Ph.W. 766d-767).

Una vez explicitada la correspondencia de las Tres Personas trinitarias y los tres períodos de la historia del mundo germano,

al igual que la estructura isomórfica de ésta y los tres momentos de la relación bajo estudio, pasemos a ver cómo la historia dialéctica de esta relación entreteje la historia del Espíritu.

III: *La historia del mundo germano.*

Sabemos ya que en la historia, la Religión cristiana no encuentra su cumplimiento verdadero en el mundo romano (Ph.W. 761c). Más aún, hemos señalado que con su entrada en este mundo llegan a establecerse dos mundos, "dos Estados" (Ph.W. 747), según que están referidos a la interioridad de la subjetividad en la Iglesia cristiana o a la finitud terrenal en el Estado político (ibid). Frente a esta división incumbe al Espíritu libre una nueva tarea, que la Idea del Espíritu manifiesto por la Religión cristiana llegue a informar el mundo secular (ibid), que "la Religión aparezca como razón humana y que el principio religioso que habita en el corazón del hombre llegue a ser producido también como libertad mundana" (Ph.W. 747). Así queda suprimida la distancia entre la interioridad del corazón y la exterioridad del ser-ahí. Y por ello mismo el mundo germano cristiano, la cristiandad, no tiene exterioridad significativa (Ph.W. 762-763).^{2 3} Este es el mundo en el que la Idea está satisfecha ("nichts Unbefriedigtes", ibid). ¿Cómo ha llegado a esta satisfacción? Hegel reconstruye el camino que recorreremos a continuación.

Al comienzo, Estado y Religión tienden a yuxtaponerse, sin efectivas incidencias del uno sobre el otro; por ello mismo el mundo permanece en su barbarie (cf. infra A). Reaccionando contra esto se disuelve toda racionalidad y libertad, mientras florece el poder clerical (cf. infra B). La caída de este poder, y el restablecimiento espiritual, abre la vía tanto a la revolución francesa como a las consecuencias políticas de la Reforma (cf. infra C).

A: *Unidad abstracta de la historia occidental.*

Este primer período es "el comienzo" (Ph.W. 768) de la

historia del mundo germano. De acuerdo en esto con la carencia y penuria originaria del ser y de todo comienzo según el método lógico (ch; E. &51 anm., &238), el comienzo del mundo germano es uno de pobreza espiritual, tanto por la inmediata abstracción bizantina, como por la rudeza natural de las naciones germanas. En efecto, haciendo caso omiso de la Iglesia oriental y de Bizancio como tal, el imperio bizantino según Hegel no es más que un lugar de crímenes (cf. infra a). Cargado de infamias, este imperio no puede nada contra las naciones germanas que entran en la escena histórica (cf. infra b). Sólo al término de este período revuelto el Espíritu germano obtiene una primera realización ética en el imperio carolingio (cf. infra c).

a. *El imperio bizantino* (pp. 768-774)

La Religión cristiana llega al trono imperial con una serie de emperadores, encabezada por Constantino el Grande y temporalmente interrumpida por Justiniano (Ph.W. 768a). El celo religioso de esos emperadores sobresale especialmente con Teodosio, quien cierra templos paganos y suprime sacrificios idólatras. Pero las semillas de la decadencia imperial ya son omnipotentes. Con sus dos hijos la totalidad del universo romano se fragmenta en dos mitades particulares, el imperio oriental y el occidental, y la Religión cristiana adquiere por ello dos formas diversas. Por un lado, se halla comprometida con naciones bárbaras que comienzan su formación cultural de la nada. Es aquí, en el imperio occidental, donde tendrá lugar un largo proceso de formación cuyo resultado será la civilización cristiana de occidente. Por otro lado, la Religión cristiana queda establecida en medio de pueblos que poseen el saber griego y una esmerada cultura de origen oriental. Aquí la Religión cristiana se mantiene inicialmente alejada del Estado (Ph. W. 770b). Su formación se encamina preferencialmente hacia la formulación del dogma cristiano, en medio de una serie de disputas teológicas y concilios trinitarios, y hacia la organización eclesial. No obstante lo cual, debido a las continuas

convulsiones por las que atraviesa el imperio oriental, la Religión cristiana se forma paulatinamente en un elemento de gobierno. Ella llega a ser “un potencia política, un motivo político” (ibid). Relacionada como tal con el Estado imperial, ¿cómo evaluar el imperio oriental de Bizancio?

“El imperio bizantino ofrece un palpable ejemplo de cómo la Religión cristiana puede permanecer abstracta en un pueblo culto cuando no llega a reconstruirse toda la organización del Estado y de las leyes según los principios de esta Religión” (Ph. W. 771a). En otras palabras, Religión y Estado permanecen abstractamente yuxtapuestos en la unidad inmediata que se sigue a partir de Constantino. Por una parte, la Religión cristiana permanece “abstracta” (ibid; 770c) y “pura” (Ph. W. 771a), sin verdadera efectividad e incidencia sobre el mundo. Por la otra, la organización estatal queda entrecogida en su antigua institucionlización (ibid). Escenas de violencia y asesinatos llenan el teatro bizantino, al igual que en Asia (Ph.W. 772d). Los cristianos de Bizancio siguen sometidos a la superstición y entregados a una obediencia ciega a sus patriarcas (Ph. W. 773b). En Bizancio el cristianismo fue depositado en las manos de una plebe. El primitivismo popular por un lado y por el otro la detestable característica servil de los cortesanos se legitiman recíprocamente y se lanzan finalmente contra la Religión (Ph.W. 771b-772a). Profundamente socavado por toda clase de pasiones el imperio bizantino vive continuamente en la inseguridad.

¿Qué sucedió en 1453? Sencillamente, el imperio turco barrió la incapacidad bizantina para todo lo grande en cuestiones de pensamiento y de acción, y suprimió la estructura imperial carcomida por intrigas palaciegas.

b. *Las naciones germanas* (pp. 774-789)

En contraste con la milenaria secuencia de crímenes que entraña el imperio bizantino, el imperio occidental va resquebrajándose bajo las olas sucesivas de invasiones bárbaras.

La pre-historia selvática de las naciones germanas carece de valor histórico (Ph. W 774c). Mayor interés merita sin embargo establecer las diversas ramas del tronco germano. Entre las naciones germanas Hegel distingue las que quedan en sus países de origen y las que emigran hacia el imperio romano occidental. Tenemos pues los pueblos latinos (en España, Portugal, Italia, Francia), mezcla confusa y variada de elementos germanos y romanos; los pueblos propiamente dicho germanos (en Alemania —entre los ríos Rin y Elba—, y también en Escandinavia e Inglaterra), que fueron marginalmente inculturados por el mundo romano; los pueblos eslavos (desde el río Elba hasta el Danubio), que se mantienen libres de todo contacto con la cultura romana (cf. Ph.W. 776-780). De hecho, los eslavos no intervienen en las Lecciones, pues constituyen un elemento intermedio entre el Espíritu europeo y el asiático y, sobre todo, ya que el influjo de este pueblo no es significativo para la formación del Espíritu (Ph. W. 779b). Por el contrario, los pueblos latinos y germanos sí llegarán a ser protagonistas principales de la historia occidental, sobre todo por las condiciones naturales de estos pueblos.

La ruda condición característica con la que las naciones germanas entran en la historia del mundo está puesta en evidencia tanto por la superficialidad de su Religión no substancial como por el enraizamiento superficial de ésta en esas naciones. Según el decir de Tácito, los antiguos germanos eran "securi erga deos" (Ph.W. 782c)²⁴ En la existencia de estas naciones tenemos un buen ejemplo de cómo cada una de las etapas de la historia del mundo pasa por la Naturaleza (Ph.W 782c), y explica igualmente la ausencia de cualquier principio de derecho o de moral (Ph. W. 782d). Ahora bien, en medio de esta existencia "inmediata" (Ph.W. 782b) y, aun cuando no se puede hablar aún de una condición política entre ellos, todos tienen una solidaridad común ("ein gewisse Gemeinsamkeit", *ibid*). Es desde ahí que hay que proceder a la formación de un Estado. Esta formación asciende tres eslabones: la construcción de la solidaridad comunitaria del individuo libre, pasa por un punto intermedio, el rey, y por medio de éste

llega tanto a la libertad del individuo como a la unidad del conjunto social (Ph.W. 784b; cf. 784c-785a, 785b-786a, 786b). Pero por ahora lo importante es notar el sentido innato de libertad y de comunidad que tienen las naciones germanas.

Según Hegel, Alemania ha tenido desde el inicio tan sólo dos pendones: la libertad (Ph.W. 784c) y la fidelidad (Ph.W.785b). Ambos pendones están erigidos sobre la determinación básica del carácter germano; es decir, sobre la facultad afectiva ("Gemüt), que trae consigo el sentimiento de totalidad natural, inicialmente correspondiente a la interioridad con que se manifiesta momentáneamente la subjetividad (Ph.W. 780b). Libertad, fidelidad y facultad afectiva son los elementos requeridos para la construcción del Estado germano (Ph.W. 786b).

Pero no debe confundirse la meta a la cual hay que llegar con la situación de la que se parte. Hay que llegar a una vida estatal coherente, a una situación política en la que las obligaciones y los derechos no estén entregados al libre arbitrio de los individuos, en la que el Estado sea el alma de todo (Ph.W. 786b). Empero, la realidad germana en sus inicios está hundida en la "particularidad", en la forma del derecho privado, sin ningún contenido de naturaleza universal (Ph.W. 786b-787a). Por esto mismo la importancia capital del encuentro de las naciones germanas y la Religión cristiana, de la facultad afectiva germana y el contenido objetivo de esa Religión (Ph.W. 780c). El contenido de esta Religión cristiana, traspuesto en el dogma y el culto, constituye un sistema (Ph.W. 787c) cuyo ser-ahí real está en la Iglesia. Digámoslo de una vez, en las Lecciones la Religión cristiana es considerada por Hegel en su dimensión objetiva, eclesial; en cuanto tal, tiene presencia real, concreta, como una institución, en el mundo^{2.5} La *Iglesia* implica aquí tanto la doctrina como el mundo externo (Ph.W. 743b). Como "ser-ahí externo" y "mundano" de la Religión cristiana (ibid), la Iglesia es la "organización" que incluye el Reino de Dios y que aparece enfrente de otras Religiones y realidades terrenas (ibid). Por la especificación institucional de la Religión cristiana en la realidad de la Iglesia cristiana, la interrelación

entre la organización comunitaria de las naciones germanas y la Religión cristiana llega a ser efectiva e históricamente fecunda. Y esta fecundidad comienza precisamente cuando "la Iglesia entre en la particularidad" (Ph.W. 788a). La particularidad llega a ser así común a las naciones germanas, que se tienen en ella (Ph.W. 786b), y a la Iglesia. Desde ahí tomará consistencia el largo proceso de formación de las naciones germanas en la universalidad del contenido de la Religión y del pensamiento. El Espíritu germano (Ph.W. 788b). A pesar del fanatismo de lo abstracto del mahometanismo (cf. Ph.W. 789-797), la primera concretización de este encuentro entre la Religión Cristiana y las naciones germanas será el imperio carolingio.

c. *El imperio de Carlomagno* (pp. 797-803)

Efectivamente, defendiéndose contra la abstracción oriental y el fanatismo (Ph.W. 780b) sin principios éticos del Islam (Ph.W. 797a), las naciones germanas comienzan a realizar su tarea, la construcción de una efectividad libre según los principios del cristianismo (Ph.W. 797b). Pero debemos dejar de hablar en términos de naciones germanas y precisar ahora los caminos y realizaciones de cada pueblo. Por esta vía encontramos que son los pueblos latinos, específicamente el franco, los que toman la delantera a la hora de formar un Estado.

Clodovico funda el imperio franco en el que se destacan sucesivamente Martel, Pipino el Breve, y sobre todo su hijo, Carlomagno. Es este último el que, coronado como emperador en el año 800 por el Papa, inaugura un fuerte alianza entre los carolingios y la sede pontificia (Ph.W 798c-799a). Ciertamente, ha llegado a decirse que el señorío carolingio fue una simple continuación del imperio romano, en la medida en que Roma no sólo transmite la Religión sino la corona y enseña incluso a deletrear (Ph.W. 799b). Pero con esto no se dice toda la verdad acerca del imperio carolingio. En efecto, no debe pasarse por alto las dimensiones institucionales que éste alcanzó. Carlomagno ensancha las fronteras imperiales y construye un

imperio sistemáticamente ordenado. Como emperador está a la cabeza de los funcionarios imperiales, surge una clase de señores estable y dedicada a las armas, aparece un sistema judicial constructivo (Ph.W. 800b-801b). A su vez en esta época se difunde la religión y cada diócesis recibe propiedades en herencia. Esta armonía entre Estado e Iglesia se acrecienta incluso cuando se le otorga a ésta su propia judicatura y una considerable inmunidad frente a los funcionarios imperiales (ibid). Así pues, el emperador continúa siendo el protector natural ("der geborene Beschützer") de la Iglesia romana, el Estado y la Iglesia viven en "paz" (Ph.W. 799b), y desde Aquistán Carlomagno sigue siendo el emperador a quien reviene la última decisión en lo que concierne el gobierno imperial (Ph.W. 802b-803a).

Es en este contexto, finalmente, que vemos aparecer por primera vez la reunión de sí del cristianismo con una formación estatal salida de ella misma ("So war das Frankenreich beschaffen, dieses erste Sichzusammennehmen des Christentums zu einer staatlichen Bildung, die aus ihm selbst hervorging", Ph.W. 803b). Esto es tanto más notable cuanto que contrasta con lo sucedido al término del imperio romano, cuando ese mismo cristianismo devoró este imperio (ibid).

Sin embargo, el imperio carolingio adolece aún de un derecho formal (Ph.W. 804a). Además, a pesar de su organización militar, no pudo resistir las incursiones de normandos, húngaros y árabes (Ph.W. 803b), y aparece igualmente impotente frente al latrocinio interno (ibid). Por todas partes surgen inesperadas contradicciones (ibid) y a la muerte de Carlomagno el imperio carolingio no puede menos que desintegrarse. Esta formación estatal requería aún el fortalecimiento de la negatividad ("der Stärkung der Negativität in sich selber") (ibid). Este fortalecimiento del Concepto de la libertad implica la Edad Media, nuevo período de la historia del mundo germano. Pero antes de pasar a este período preguntémosnos cuál es la forma lógica que permite concluir el comienzo del mundo germano y conocer tanto lo que este período expone como su deficiencia.

Para ello recordemos lo que ya hemos indicado, la historia del mundo para Hegel no es más que el progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hay que conocer en su necesidad (VG 63 a msc.). La verdad de esta necesidad es la libertad, pero ésta invertida esencialmente en la efectividad (E. &158) de un mundo espiritual. Así, pues, ¿cuál ha sido la progresión efectuada en este período? ¿Cuál es la necesidad del movimiento que va del imperio bizantino al de Carlomagno? ¿Cómo conocerla?

Para conocer la necesidad de este movimiento, obviamente, hay que tornarse hacia el *Concepto*: sólo su desarrollo no deja lugar a la contingencia (R. I, 39b) y progresa mediante su propia necesidad hacia el conocimiento de la verdad. Ahora bien, la forma del *Concepto* por la cual Hegel concibe el comienzo de la historia del mundo germano nos parece ser la del *silogismo del ser-ahí*, concretamente su *primera figura* (e-b-a) (cf. L.II, 311-320; E. &183-186). *La racionalidad lógica de la primera figura del silogismo cualitativo corresponde al desarrollo real del comienzo de la historia del mundo germano.* Es esto lo que concibe en su conciencia el Espíritu pensante de esta historia. Limitémonos a continuación a poner en evidencia los puntos centrales de esa correspondencia.

Según el silogismo del ser-ahí, las determinaciones del *Concepto*, en tanto que abstractas, están las unas frente a las otras en una relación externa; la mediación de lo singular con lo universal transcurre en un particular abstracto (L.II, 313b)²⁶. Y su primera figura significa que lo singular no es inmediatamente universal, y sólomente se reúne con lo universal por medio de una determinación particular; y viceversa, lo universal no es inmediatamente singular, solamente se reúne con éste por medio de lo particular (L. II, 311b). Transpongamos ahora formalmente la significación de esta figura en la transitividad discursiva del primer período de la historia del mundo germano para interpretarlo.

En este período hemos visto que la Religión cristiana (e) pasa de la abstracción de sí a una formación efectiva salida de ella misma (a) (Ph. W. 803b); pero para ello ha sido necesario

que medie la objetivización de su contenido (Ph.W. 780c-781a, 787c) y su entrada en la particularidad (b) (Ph.W. 788a). Por su lado, el Estado (e) pasa igualmente de la correspondiente abstracción de su desorganización (Ph. W. 771a) hasta llegar a ser una formación estatal racionalmente organizada (a) (Ph.W. 800b y ss., 803b), pero mediando la facticidad de los pueblos germanos particulares (Ph.W. 780b y ss., 786b). En conformidad siempre con la primera figura del primer silogismo, la relación de la Religión al Estado durante este período es la siguiente: ella parte de la lejanía inicial de la Religión cristiana y el Estado bizantino (Ph. W. 7720b), y de la legitimación de las monstruosidades bizantinas (e) (Ph. W. 772b), y llega hasta la reunión de ambos bajo la modalidad del protectorado que opera el Estado respecto a la Religión (Ph. W. 799b), una vez que el cristianismo se reúne con él (a) (Ph. W. 803b); pero a esta reunión se ha llegado exclusivamente por la mediación que transcurre en el elemento de la particularidad al que entra la Iglesia dedicada a la formación de las naciones germanas (b) (Ph. W. 786b, 788a-789a). En ese proceso de formación (b) transcurre la mediación entre la forma vacía de contenido de la facultad afectiva germana y el contenido objetivo de la Religión (Ph. W. 780c-781a). Por esta mediación es que la conciencia inmediata e individual de los germanos acerca de la libertad llega a explicitarse en un mundo donde progresa sensiblemente lo espiritual, tanto política (Ph. W. 799c) como religiosamente (Ph. W. 801c). Pero la mediación conseguida en este primer período delata la misma deficiencia que la primera figura del silogismo en cuestión.

Según esa figura la relación de lo singular, particular y universal, es una relación cuya forma es necesaria y esencial (L.II, 312b). Sin embargo, está marcada por la deficiencia: bajo esta forma cada determinación no es al mismo tiempo más plena (ibid). Si bien lo singular es lo universal (e-a) (L. II, 313b), empero, las relaciones entre lo singular y lo particular (e-b), y lo particular y lo universal (b-a), son aún inmediatas. Y en tanto que el término medio (b) es tan sólo una determinación de los extremos es "contingente" y "arbitrario" (L. II, 315b; E. & 184,

&185): lo singular mediante otro término medio sería otro universal, el término medio está disociado de la reflexión de su posibilidad interior y profunda. Así, pues, según esta figura silogística, este primer silogismo tiene que pasar a la "contradicción" (L. II, 315b) y, por la misma razón, el primer período de la historia del mundo germano pasa a ser víctima de las "contradicciones" (Ph. W. 803b) y a profundizar dentro de sí la negatividad (ibid).

El término medio de este período histórico han sido las emigraciones y el carácter de las naciones germanas (cf. supra b). La unión substancial en la que resulta la relación de la Religión cristiana y el Estado carolingio no deja de ser contingente. Contingente no porque haya que poner en duda que en este período el contenido substancial de la Religión cristiana tome "por primera vez" (ibid) la forma estatal, sino porque se trata de "una" formación estatal (ibid) y tan sólo en un pueblo (el franco). Decir algo así como 'todos los pueblos cristianos son cívicos' (cf. L. II, 314), es lógicamente insuficiente. El imperio de Carlomagno está sometido a latrocinios, opresiones e injusticias (Ph. W. 803b). Aprisionado por la intensidad del sentimiento y por el libre arbitrio subjetivo (b), no existía para el Espíritu germano (e) ninguna obligación interna para mantener la unidad que propone finalmente el imperio carolingio (a) (cf. Ph.W. 808). El Espíritu germano tiene aún que profundizar dentro de sí, o sea poner la negatividad de la libertad dentro de sí mismo. Por lo demás, dependiendo este período aún de la sociabilidad de las naciones germanas (Ph. W. 783b-784a), y bien que cristianizadas, el comienzo de la historia del mundo germano está *conceptualmente* abocado a las contradicciones que disuelven el primer imperio germano (L. II, 316; Ph.W. 803b)..

B. *Escisión de la Iglesia teocrática y el Estado monárquico feudal.*

El medioevo es el período intermedio, de "progresión" (E. &239), de la historia del mundo germano, al igual que el primer

período ha sido el “comienzo” (Ph. W. 768;E. 238). Este segundo período exhibe el antagonismo o contraposición (“Gegensatz”) de una Iglesia que es para sí como “teocracia” y de un Estado que es para sí como “monarquía feudal” (Ph. W. 764b) . Sus momentos principales son los siguientes: mientras que el comienzo del mundo germano se epilogaba con el establecimiento de un poderoso imperio, este segundo período tiene inicio en una serie de reacciones nacionales e individuales cuya consecuencia es el fraccionamiento de ese imperio y el surgimiento del catolicismo entrelazado con el feudalismo (cf. infra a). Así, los individuos quedan desamparados, sin protección en el mundo. Esta situación incita al Espíritu medieval a entrar dentro de sí, luego del punto culminante de la historia medieval, las cruzadas (cf infra b). Una vez reinteriorizado, sin embargo, el Espíritu consciente de sí tiene que realizarse objetivamente en el mundo, realización ésta que corresponde al surgimiento de la monarquía (cf. infra c), término final del período medieval.²⁷

a. *Catolicismo y feudalismo* (pp. 804-838)

El medioevo se inicia con tres reacciones en contra de la unidad del imperio de Carlomagno. Ellas constituyen, de acuerdo con Hegel, “la historia del medioevo” (Ph. W. 805a). Veámoslas brevemente para establecer sus dimensiones y determinar ulteriormente la contraposición de la Iglesia y el Estado en el medioevo.

La *primera reacción* es la de naciones germanas particulares en contra del dominio franco (Ph. W. 804b-809b). Hegel observa que para una mirada superficial podría parecer que el imperio carolingio se divide a causa de las desacertadas decisiones de sus emperadores. Sin embargo, una necesidad más profunda gobierna los eventos (Ph. W. 806b). El desmembramiento del imperio franco cuenta con la anuencia popular y está sostenido por diversos grupos étnicos (ibid). Los francos occidentales se identifican con los galos y se enfrentan a los francos alemanes. Dos reinos se establecen en Italia. Los

burgundos se dividen. Advienen gobiernos independientes en Lorena, Normandía, Bretaña. Los normandos invaden Inglaterra, Francia y Alemania. Los flancos sur y este del antiguo imperio están expuestos a invasiones bárbaras, la de los sarracenos y los magyanes respectivamente. En medio de todo lo cual el imperio de Carlomagno queda fragmentado y los Estados que surgen de él logran una cierta consistencia tan sólo a través de largas batallas (Ph. W. 808b-809b). Ante este espectáculo, por tanto, la magnífica organización carolingia parece haber sido únicamente un sueño edificado sobre la genialidad de un hombre, Carlomagno, y no sobre el Espíritu de esos pueblos (Ph. W. 808a).

Inescindible con esta primera reacción contra el imperio de Carlomagno tenemos la *segunda*: los individuos rechazan tanto el poder estatal como el de las leyes, dando lugar así a la aparición de la esencia del feudalismo (Ph.W. 805a, 809c-818a). Espontáneamente los "bárbaros" no tenían gusto por el control que sobre ellos ejercía la organización legal del imperio carolingio; sencillamente, temían que se les limitaran sus libertades individuales (Ph. W. 810a). A causa de este temor no se hizo presente entre ellos la aspiración de poseer un orden firmemente organizado y universal. Y Hegel comenta, es indispensable que los hombres lleguen primero a una situación de invalidez y desamparo para que conciban la necesidad de una verdadera organización estatal (ibid). Pero desarticulada la protección imperial los individuos no tienen otra alternativa que buscar refugio y relativa seguridad junto a otros individuos. El proceso que lleva al feudalismo se inicia aquí, al colocarse un grupo de individuos de buena o mala gana a las órdenes de otros que los toman como pertenencia y sin ninguna reglamentación legal (Ph.W. 811b). Los más débiles y pobres entregan sus escasas propiedades a los más poderosos, e inclusive su capacidad de trabajo, para adquirir la requerida protección y seguridad personal (ibid). De hombres libres se convierten así en vasallos de claustros, obispos y señores; lo que antes eran sus propiedades pasan ahora a ser un bien que se les arrienda o presta. El sistema feudal se levanta sobre estas relaciones de

dependencia del vasallo respecto al señor (Ph.W. 811b-813e). Emerge por la necesidad que tienen los individuos de encontrar seguridad. Se levanta sobre la lealtad que pasa a ser nexo de relaciones injustas (Ph. W. 812b-813a).²⁸

La relación de lealtad feudal tiene una finalidad útil y jurídica; pero se caracteriza por un profundo contenido de injusticia: la lealtad de los vasallos no es una de obligación al universal sino un compromiso particular expuesto a la casualidad, al libre arbitrio, a la violencia (ibid). Consecuentemente, el derecho feudal no es más que el derecho de la injusticia (ibid). Y, en la medida en que cada uno tiene que defenderse a sí mismo, despierta el espíritu guerrero y la defensa de intereses particulares. Emperadores y reyes pierden su poder sobre los Estados y pasan a ser únicamente príncipes entre los príncipes (Ph. W. 813b). En lo adelante no vale ningún derecho y ninguna ley (ibid). El mundo germano cristiano pasa a ser un gran campo de batalla para lo particular (Ph. W. 814b); según el decir de Hobbes, que Hegel recuerda aquí, esto es la "bellum omnium contra omnes" (ibid). sin embargo, un poder se consolida en este teatro, el de la iglesia. Esta llega a ser ahora "señora de todas las relaciones de la vida al igual que de todas las ciencias y artes" (Ph. W. 818a).

La *tercera reacción* consuma el paso del elemento de la universalidad, en el imperio franco, a la particularidad de una realidad fragmentada (Ph. W. 818b). Se trata de la reacción de la Iglesia contra el mundo ambiente (Ph. W. 805a). Por esta reacción la Iglesia llegará a abandonar su misión espiritual al tiempo que a intervenir en asuntos estrictamente seculares. En efecto, si la intención eclesial era loable, sin embargo, su resultado no lo es. Frente a la inseguridad de los individuos, y las continuas calamidades de una época que llegó a temer en el siglo XI el fin del mundo, y que vio el horroroso espectáculo de mercados vendiendo carne humana (Ph. W. 819a), contra todo esto, la iglesia propone que el cristianismo sea el principio rector del mundo (Ph. W. 819b), que la idea cristiana informe al corazón (Ph. W. 818b). Sin embargo, la Iglesia pronto se verá contradiciendo a su Señor. Claro está, observa Hegel, el Evangelio habló revolucionariamente contra todo lo que tiene

valor en este mundo (Ph. W. 740). Pero el mismo Cristo afirmó explícitamente que su reino no es de este mundo (Ph. W' 820a). Así, pues, si la fidelidad al Evangelio era loable no lo era contradecir la palabra de Cristo. En la medida en que la Iglesia medieval acrecienta su intervención y poder terrenal aumenta al mismo tiempo su desvirtuamiento y la negación de Cristo. Sin lugar a dudas, su contenido es la "doctrina del cristianismo" y su obra "ininterrumpida exposición del tesoro espiritual" (Ph. W. 820b). Pero no menos cierto es que su intervención mundana conlleva la ruptura del principio de la mediación entre Dios y el hombre, tal y como se revela en Cristo a la conciencia (Ph. W. 821a). La Iglesia medieval substituye el principio de la reconciliación, del amor (Ph. W. 820c), por la esclavitud de la conciencia detenida ante lo sensible. El medioevo eclesial se convierte así en un "reino de la esclavitud" (Ph. W. 827a) donde prima "la relación de la no libertad absoluta" (ibid).

Hegel concibe esta negación de Cristo en la Iglesia medieval, concretamente en la eclesiología de esta Iglesia: su concepción de la hostia (Ph. W. 821b-824a), la división del clero y el laicado (Ph. W. 824b-828a), los votos de religión (Ph. W. 828b-829c; E. & 552 anm., pp. 433, 13s. y 434, 29s.).

Para Hegel todo gira alrededor de la concepción eucarística católica (Ph. W. 822a). En la hostia venerada llega a su culmen el momento de la exterioridad; Dios permanece en la exterioridad de una cosa ("Ding") en sí, sin regresar dialécticamente a sí (Ph. W. W. 822a-823a). El no se manifiesta para sí, regresando a sí según su identidad exclusivamente idéntica consigo. A su vez, la presencia de Cristo no está puesta en el Espíritu y la conciencia del creyente no actualiza la "historia de la reconciliación" consumada en Cristo (Ph. W. 822b) y tampoco se reúne dentro de sí con Dios, pues permanece espiritualmente des apropiada en la exterioridad del Dios cosa. Consecuentemente, tanto Dios como el hombre carecen así de libertad para sí, el uno en el otro.

Pero una vez que la Iglesia cosifica a Dios da un segundo paso por esta vía de la exterioridad y de la no libertad. Ella

substituye ahora la relación del hombre con Dios interponiendo entre ellos un rango de clero y jerarcas que se atribuyen indebidamente la dirección de la conciencia moral ("Gewissen") de los laicos y el conocimiento de la doctrina (Ph. W. 824b-827a).

Rota la mediación entre Dios y el hombre, e invertida la libertad en no libertad, la Iglesia completa la separación entre los principios espirituales y los terrenales. La eticidad pierde su racionalidad y sus principios de familia, sociedad civil y Estado permanecen sometidos respectivamente por el voto de castidad, pobreza y obediencia ciega (Ph. W. 827b-829c). Es por vía *objetiva*, con los votos de religión en contra de la Eticidad, *subjetiva*, con la intervención del clero en contra tanto de la moralidad como de la libertad subjetiva y el saber, *absoluta*, con la exterioridad de la hostia en contra de la identidad del Absoluto como negación de sí, que la Iglesia medieval aparece como una permanente y múltiple contradicción (Ph. W. 829d). La reacción de la Iglesia contra las calamidades del mundo medieval no logró reformar esta situación y tampoco mejorar ese mundo (Ph. W. 836b). Por el contrario, valiéndose de la hostia consagrada por el sacerdote, la Iglesia medieval llegó a ser soberana en el mundo ("zur Herrschaft in der Welt gekommen ist") (Ph. W. 822a). Ella acumula progresivamente propiedades y consolida definitivamente el feudalismo (Ph. W. 836b).

Así, pues, circunscrito el medioevo a las tres reacciones que hemos visto, ¿qué acontece? Ya lo hemos dicho, "la contraposición de la iglesia y el Estado" (Ph. W. 764b, 830a). La Iglesia no sólo aventaja a los príncipes en riquezas materiales^{2 9} y poder terrenal, sino que, por añadidura, esgrime contra ellos la supuesta superioridad espiritual de sus principios (Ph. W. 830a). La Iglesia domina el mundo partiendo de este principio abstracto: lo divino está por encima de lo mundano (Ph. W. 833b). Subordinado el poder estatal al poder eclesial, el Estado llega a adolecer reflejamente de tantas contradicciones como la Iglesia (Ph. W. 835b). El poder imperial guarda en sí la contradicción de ser un honor vacío, tanto para el emperador,

como para los que lo rodean (ibid). Cada cual está ahora dedicado a sus propias finalidades egoístas y depende de sus pasiones. La violencia reina. Jerarcas y vasallos feudales, en vivo contraste con lo que es la lealtad germana, son tan desleales para con el soberano como para la nación (ibid). Y a su vez, incluso cuando el emperador es presentado como la cúspide del poder terrenal, empero, el Papa es la cúspide del poder espiritual, de un poder que ha llegado a ser igualmente terrenal (Ph. W. 836-b-837a). Incluso cuando diversos emperadores no dudaron de que, según la división del poder en poder espiritual y terrenal, éste les correspondía, sin embargo no solían osar traducirlo prácticamente. Los Otones, por ejemplo, tuvieron que abandonar este intento; e incluso en tiempos de los Hohenstaufen un individuo como Barbarosa gozó de su poder tan sólo momentáneamente (Ph.W 837b). A pesar de la supuesta teoría de los dos poderes "en la Edad media la Iglesia tiene la soberanía" (Ph. W. 820b). Se trata de la soberanía de una Iglesia que, sometida a lo 'terrenal' del Estado, contradice el principio de la libertad cristiana; e inversamente, de un Estado que, sometido a lo 'espiritual' de la Iglesia, contradice los principios del derecho de la Eiticidad. Cómo incide esta inversión sobre el Espíritu medieval es lo que veremos a continuación.

b. *El Espíritu del medioevo* (pp. 838-859).

La iglesia medieval ha adquirido plena soberanía espiritual y terrenal (Ph. W. 840a). Su institucionalización clerical impide la organización de un todo ético estatal (Ph.W. 845b). Pero por esto mismo la vida medieval es un sangriento crisol de batallas. Batallan el papa y el emperador (ibid; 873b) y también ciudadanos y señores feudales. En efecto, el surgimiento y florecimiento de las ciudades, en las que la propiedad privada, el derecho y la libertad encuentran un asidero (Ph. W. 842b, 845b), permiten a los ciudadanos reaccionar contra los señores feudales, a estos contra aquellos,

y al emperador contra todos (Ph. W. 845b). En medio de este mundo, sin embargo, el hombre medieval no deja de resentir una carencia que igualmente es para él una exigencia (Ph. W. 840b, 846b): encontrar la presencia de Dios en un 'hic et nunc' ("Dieses") ofrecido a la certeza sensible. Veamos esto para comprender el surgimiento de esa oscura aventura que fueron las cruzadas.

Durante el medioevo la libertad cristiana del individuo se ha invertido en lo opuesto de sí misma (Ph. W. 764a); se ha convertido en servidumbre, libre arbitrio, bárbaras costumbres. El atomismo de cada individuo se recrudece. Separado del mundo, y por tanto de su propia plenitud, en la ineticidad del mundo, el individuo está aislado en su particularidad (Ph. W. 841b). A su vez, está dislocado entre el mundo intelectual de la escolástica (cf. Ph. W. 838b-839b; XIX, 594) y la exigencia monacal de arraigar la Religión en el corazón (cf. Ph. W. 839b).³⁰ De acuerdo en esto con la doctrina eclesial —según la cual la naturaleza divina unida con la humana no es algo que se oculta en el más allá sino que tiene su presencia como presente de lo espiritual en algo concreto, en un "hic et nunc" expuesto a la certeza sensible de la conciencia subjetiva (Ph. W. 821b)— el individuo medieval cree en la presencia exterior de Dios. Pero ¿dónde encontrar esa presencia?

Obviamente, Cristo es esta presencia, como hombre. Pero ha resucitado, y como tal ha desaparecido y pertenece ya a un pasado conservado solamente en la representación y Espíritu de la comunidad (ibid; 822b, 864b, 847-c, 849b; cf. Ph.G. 161b-162a). El vicario de Cristo, el Papa, es solamente eso, vicario; a lo cual hay que añadir aún el gradual desprestigio espiritual en el que cae, en la medida en que la iglesia aumenta sus tierras y demás bienes (Ph. W. 835a). Puede argüirse que la hostia llena el vacío dejado por el Resucitado, al fin y al cabo ella presenta la verdad eterna del Espíritu (Ph. W. 822a). Pero la presenta en la exterioridad sensible. Precisamente, el elemento externo y sensible de la hostia, como "hic et nunc", lo hace presente al mismo tiempo que lo distancia y que acrecienta la lejanía de lo universal

contrapuesto a la interioridad de la conciencia; además, su localización es incapaz de ocupar el espacio inmenso en el que se extiende el más acá que el cristianismo añora llenar de la presencia de Dios (Ph. W. 846b). Por lo demás, el recurso de peregrinaciones, imágenes milagrosas y reliquias, es impotente para presentar al Resucitado (Ph. W. 847b). Visto todo lo cual, e ignorando de nuevo que Cristo dijo que El estaba presente donde hubieran dos o tres congregados en su nombre (Ph. W. 846b, 847c, 849a), reconquistar los lugares sagrados y ver el sepulcro de Cristo pasó a ser la meta de la cristiandad (Ph. W. 846b, 847c y ss.), la forma de colma la ausencia de Cristo. He ahí la explicación de las Cruzadas.

Ahora bien, es de notar que por las cruzadas la iglesia completó su autoridad, pero también inició su declive. Por un lado, desplazó cualquier otra finalidad con las suyas propias. Emperadores y príncipes se inclinan frente al poder papal. La libertad cristiana se doblega ante el vasallaje y la injusticia del pensamiento (Ph. W. 851b). Pero por el otro, las cruzadas son el naufragio de la iglesia, el triunfo del Espíritu (Ph. W. 851b-852a; XIX 598-600). El propósito de unir lo finito se concreta en algo carente de Espíritu. La cristiandad no encontró y no podía encontrar en el santo sepulcro el nexo necesario para unir lo que es no finito con lo finito. ¿Cómo podía una tumba ostentar la presencia de Cristo resucitado y, sensiblemente vacía, proporcionar el anhelado reposo a la conciencia cristiana? Pero, junto al fracaso y decepción, el santo sepulcro aporta por igual a la conciencia occidental el punto de reconversión (Ph. W. 849b), el lugar donde toda vanagloria queda suprimida (Ph. W. 850a). Este es el verdadero resultado de las cruzadas, el mundo occidental acaba de cernir su principio, "la libertad subjetiva infinita" (ibid).

A la necedad de buscar a Cristo en lo inmediata y meramente sensible se sigue ahora la reentrada del Espíritu dentro de sí. Al "hic et nunc" se substituye ahora su presencia "solamente en la conciencia subjetiva", en el "ser para sí espiritual" y no en una "cosa externa" (Ph. W. 849b). En el sepulcro la subjetividad del Espíritu exorcisa finalmente su

exterioridad. Ejemplo de este movimiento de purificación espiritual, de retrotraimiento dentro de sí del Espíritu medieval, es la fundación de nuevas órdenes monásticas (Ph.W. 852a-853a) y de caballería (ibid). Al margen de los ejemplos, empero, lo decisivo es el progreso del Espíritu medieval en su conciencia de sí.

El sabe que la Naturaleza que encuentra fuera de sí implica su trabajo (Ph. W. 854b). Por ello el Espíritu medieval deja de tornarse hacia la iglesia y su exterioridad sensible (ibid). Al contrario, se dirige hacia el mundo, sabe que tiene intereses en la tierra, está seguro de sí sabiéndose libre (ibid). Es así que progresa dentro de sí, e igualmente progresan los oficios profesionales, la industria y el comercio (Ph. W. 855b). La libertad aumenta progresivamente en las ciudades (Ph. W. 856d) y se diversifican los rangos sociales (Ph. W. 857b). El pensamiento toma forma universal (Ph. W. 858b), y rompe con la teología filosófica ("ancilla fidei") escolástica, pues ésta no es libre, sino formal, ya que su contenido está dado por el dogma (Ph. W. 858b-859a).

Por consiguiente, con la infinita libertad espiritual el Espíritu medieval consciente de sí sabe que su contenido mismo es racional. Regresando dentro de sí, progresa consciente de sí. La libertad racional surge así en la cristiandad europea, pero separada tanto de la iglesia como de la esencia feudal y de la relación de dominación y servidumbre (Ph. W. 856d-857a). La explicación efectiva de esta libertad conduce finalmente al nacimiento de la monarquía en Europa.

c. *La monarquía* (pp. 859-876)

Los distintos cambios que se siguen de la conciencia de sí que recobra el Espíritu medieval promueven una misma configuración del todo ético y, principalmente, del Estado (Ph. W. 859c). El progreso del Espíritu implica la transición del régimen feudal a la monarquía y conlleva dos dimensiones complementarias: una negativa, romper con el libre arbitrio subjetivo, otra positiva, el surgimiento de un poder estatal

superior a cuyas finalidades substanciales esté subordinada la voluntad particular (Ph. W. 859c-860).

El régimen feudal, lo vimos anteriormente, es el poder externos de algunos individuos sobre otros individuos indefensos, y tiene por único principio de derecho la fuerza. Por el contrario, nos dice Hegel, el principio monárquico que surge ahora implica un poder supremo que "es esencialmente una fuerza estatal ("ein Staatsgewalt") y tiene dentro de sí finalidades substanciales de derecho" (ibid). En el feudalismo hay una poliarquía donde encontramos señores y siervos; en la monarquía por el contrario hay un sólo señor y ningún siervo, pues la servidumbre ha sido quebrada por sí misma, de manera que en lo adelante valgan el derecho y las leyes (ibid). "La libertad real" sale de la monarquía (ibid). Y con el poder estatal centrado en las manos de un sólo monarca se va articulando un orden estatal. Pero estas ventajas del régimen monárquico sobre el feudal no prescinden, sin embargo, del derecho que aquél está aún afectado por éste: la monarquía conserva aún ciertas características feudales (Ph. W. 861a). Los individuos por su parte se amalgaman en diversas corporaciones y conservan determinada cantidad de poder. Las ciudades hacen otro tanto mediante sus asociaciones federativas. Sin embargo, estas configuraciones subalternas contribuyen a la racionalidad monárquica: el poder del monarca no es ilimitado ni arbitrario sino que tiene que querer necesariamente lo que es justo y equitativo (ibid). Así pues, en contraste con el feudalismo que "no conoció ningún Estado", "ahora vemos comenzar una formación estatal" (Ph. W. 861a).

Cada formación estatal monárquica tiene por basamento una nación y la tendencia primigenia de ésta es formar un Estado (Ph.W. 861c). Tres eslabones marcan la transición que nos lleva a la monarquía: el jerarca regional se convierte en autoridad real sobre sus vasallos, quitándoles sus poderes particulares y convirtiéndose en único poseedor del poder; segundo, los príncipes se independizan de una instancia centralizadora superior, transformándose por ello en monarcas

de un número determinado de Estados; tercero, el mandatario supremo de una nación reúne pacíficamente los diversos dominios particulares en una organización gubernativa central, constituyéndose por tanto en el monarca (cf. Ph. W. 861b). En medio de estos procesos evolutivos que conducen a la monarquía debemos retener dos aspectos principales. Ante todo, las naciones germanas se encaminan hacia una verdadera organización política. Prescindiendo aquí de detalles históricos, las tortuosas historias de Alemania (Ph. W. 862b), Italia (Ph. W. 863a), Francia (Ph. W. 864d), Inglaterra (Ph. W. 866b), evidencian una misma orientación y meta, la monarquía. Según, la relativización de la "autoridad absoluta" del papa (Ph. W. 867), al restablecerse los intereses propios de cada formación estatal. En lo adelante los reclamos para preparar nuevas cruzadas y establecer coaliciones entre distintos Estados con la Sede Papal son considerados como indebidas injerencias en los asuntos internos de cada Estado. Los Estados monárquicos europeos han llegado a la conciencia de ser autosubsistentes (ibid) y, tal y como nos dice Hegel con emoción, "el cielo del Espíritu se despeja para la humanidad" (Ph. W. 867c).

Y así parece ser en efecto. Sabiendo que es realmente libre, y que el mundo contiene su presencia, el Espíritu se despliega en este mundo: absolutamente, por el auge del Arte que deja de ser dominio exclusivo de la iglesia y vivificando la exterioridad sensible que permite la expresión del Espíritu libre (Ph. W. 868b-870a); subjetivamente, con la restauración de la ciencia y el estudio de autores de la antigüedad que defendían principios extraños a los de la Iglesia (Ph. W. 870-871a): objetivamente, con el descubrimiento de América y de nuevas rutas comerciales hacia el oriente y con el conocimiento objetivo que obtiene de su mundo (Ph. W. 871b-c). Estos tres elementos están inicialmente ligados con la iglesia; no obstante, pronto la desbordan y rompen con la institución eclesial. De hecho, son comparables con la esperada aurora, "día de la universalidad" (Ph. W. 871c).

Por su lado, la iglesia va a parar en la más profunda

perversión (“Verderben”) (Ph.W. 871d); perversión necesaria, no accidental (ibid). La ruina de la iglesia, en efecto, no debía prepararse meramente desde el exterior, por la fuera (militar), sino que tenía que surgir de su mismo seno, por obra del Espíritu (Ph. W. 851b). En el medioevo la conciencia y la libertad del Espíritu han sido sometidas a la exterioridad y no libertad. Pero, y esto es lo decisivo, mediante esta exteriorización de sí, estando fuera de sí por la no libertad y la servidumbre impuesta, el Espíritu se libera a sí mismo (Ph. W. 875b). “La humanidad ha sido liberada, más que de la servidumbre, por la servidumbre” (ibid); el día del “Espíritu humano emancipado” llega exponiendo su contenido eterno y verdadero “por el cristianismo, por la Iglesia” (Ph. W. 871c). La preposición “por” (“durch”) significa aquí que la liberación del Espíritu no se obtiene gracias a la iglesia medieval en tanto que ésta está identificada con la servidumbre y perversión. Pasando a través de ella, la liberación del Espíritu sale de la noche del medioevo eclesial (cf. Ph. W. 877a-b) como Cristo salió de la muerte y del sepulcro. Las predicaciones de Arnaldo de Brescia, Wiclef y Huss contra el sistema eclesial anunciaban ya lo que era evidente, la iglesia requería una reforma (Ph. W. 874b-875a). El Espíritu del mundo había llegado a saber lo sensible como sensible, lo finito como finito, lo externo como externo; la iglesia no (Ph. W. W. 872a). Ella se mantiene incapaz de llegar a la subjetividad del Espíritu, de dejarlo ser cabe-sí (ibi). Pero por la liberación del Espíritu, “la humanidad tiene el sentimiento (“das Gefühl”) de la reconciliación efectiva del Espíritu dentro de sí y consigue una buena conciencia moral en su efectividad, en el mundo” (Ph. W. 876b). Sentimiento subjetivo (E. &447 nm., &471) y conciencia moral que no implican ninguna revuelta contra lo divino (“nicht eine Empörung gegen das Göttliche”), pues el Espíritu tiene una subjetividad que siente dentro de sí y que dirige su actividad hacia finalidades de racionalidad y belleza (Ph. W. 876b). “Nosotros nos hallamos ahora en un punto superior. Lo superior y verdadero, la reconciliación realizada, es actual en el sentimiento” (ibid).

Con esto, por consiguiente, todos los pasos están dados para la abertura del nuevo tiempo (cf. infra C). Pero una pregunta se impone allí donde se trata de la historia del mundo filosófica, *¿cuál ha sido el ritmo de exposición y progresión de la historia del Espíritu en el medioevo?*

Para responder fijémonos un momento en aquello que Hegel nos advirtió que tenía que suceder en el medioevo, o sea la profundización de la negatividad en el Espíritu. Acosado como estaba el primer período de la historia del mundo germano por sus propias contradicciones tenía que profundizar la negatividad dentro de sí mismo (Ph.W.803b). Ahora bien, al término de la Edad Media, Hegel observa que el momento de la negación es necesario en los hombres (Ph. W. 876a). Ciertamente, pero este momento ya ha recibido su cumplimiento, se ha adquirido ya la forma de la educación y por ello desaparece el terror del combate interno ("Das Moment der Negation ist freilich ein notwendiges im Menschen, aber es hat jetzt die ruhige Form der Erziehung erhalten, und somit schwindet alle Fürchterlichkeit des inneren Kampfes", *ibid*). Recordemos que esa batalla es la que conduce la Iglesia, "que ha sostenido el combate contra la barbarie de la sensibilidad grosera" (Ph. W. 875b-876a); lo cual no impide sin embargo el que esa misma iglesia medieval haya terminado corrompiéndose y haya combatido de manera "bárbara y terrorista" (*ibid*). Por esto mismo el combate en cuestión concierne sobre todo la conciencia y libertad del hombre. La dogmática, según Hegel, enseña que el Espíritu subjetivo tiene que librar dicho combate, contra las fuerzas infernales, para llegar al descanso (Ph. W. 876a; cf. 829d, 831b). Siendo cada hombre malo por naturaleza tiene que pasar a través del momento de la negación de sí mismo en una situación de "desgarramiento interno" (Ph. W. 876a), para llegar a la "certeza de la reconciliación" (*ibid*). Hegel concede que esto es así (*ibid*), pero anota enseguida que "la forma del combate está modificada profundamente cuando el basamento es otro y la reconciliación se ha cumplido en la efectividad" (*ibid*). En este caso el sufrimiento se diluye (antes de tomar otro aspecto) "porque la conciencia ha despertado, el hombre se encuentra en

el elemento de una situación moral" (ibid). En posesión de su buena "conciencia moral" (Ph. W. 876b), el hombre alcanza aquella forma de la educación. Pero puesto que esta forma ya es culta (Ph. W. 876a), y es igualmente actual el sentimiento de la reconciliación efectiva (Ph. W. 876b), tenemos que concluir diciendo que la transición de la Edad Media entre el comienzo y el fin de la historia del mundo germano *progres*a en la *profundidad de la libertad y conciencia del Espíritu*. El Espíritu medieval es el *término medio* de ese progreso. El se libera al reflexionarse en su contrario, como no libertad y exterioridad de sí. Se confirma así lo que incluye el Concepto de la historia del mundo: al margen de toda dimensión meramente subjetiva y moral, en la Eticidad del Espíritu objetivo³¹, *los individuos singulares son "el medio" ("die Mittel") mediante el cual la libertad se efectúa en el mundo* (VG 78 y ss.). En medio de la contraposición de la Iglesia y el Estado en el medioevo encontramos el progreso en la conciencia de la libertad. Por consiguiente, en este período tenemos un momento privilegiado para comprender el devenir del Espíritu que, interpretándose desapropiado de sí, en el tiempo, sabe que es (no naturaleza sino) historia (Ph. G. 564c). La forma silogística que veremos a continuación, correspondiendo racionalmente a la escisión de la Religión y el Estado, no hace más que concebir objetivamente lo dicho hasta aquí en el ser-ahí positivo de un período de la historia del mundo germano

A propósito de la relación de la Religión al Estado, al comienzo de la historia del mundo germano, mostramos que el progreso histórico allí efectuado correspondía a la racionalidad de la primera figura (e-b-a) del silogismo del ser-ahí (cf. supra A, c). La escisión de los extremos de esa relación en la Edad Media corresponden a la *segunda figura* (b-e-a : L.II, 320; o bien, a-e-b: E. & 186)³². Se trata aún del primer silogismo del Concepto; pero, conforme a su segunda figura, el significado es otro. Esta segunda figura del silogismo del ser-ahí expresa la verdad de la primera figura (L.II, 320b): en la medida en que por la mediación en lo particular lo singular (e) es universal, lo

singular pasa a ser término medio en la segunda figura. El significado de esta nueva figura es que lo universal, totalidad de los particulares, no constituye en y para sí un determinado particular, a no ser por la mediación del singular; y viceversa, tampoco lo particular es de manera inmediata en y para sí lo universal si no es mediante lo singular, que lo eleva a lo universal borrando la determinación particular (L. II, 321b). La unión negativa de lo particular (b) y lo universal (a) resulta del comportamiento negativo del singular (e), que elimina lo particular en lo universal (ibid). Circunscribiéndonos a estas explicaciones³³, transpongamos una vez más lo racional de esta segunda figura del primer silogismo del Concepto al ritmo de los eventos medievales y, finalmente, a la relación de la Iglesia y el Estado.

¿Qué ha sucedido en la Edad Media? Las naciones particulares (b) (Ph. W. 805a) rompen con el imperio franco y, pasando por la oscura aventura de las cruzadas, en la que en definitiva ganan el principio de la libertad subjetiva infinita (e) (Ph. W. 849-850a), concluyen su tendencia hacia la formación de un Estado con el principio monárquico (a) (ibid, 860c). Por su lado, el recorrido medieval del Estado, desde el Feudalismo hasta el nacimiento de la monarquía, es paralelo al precedente. Efectivamente, disuelto el Estado de Carlomagno no quedan más que individuos aislados (Ph. W. 805a, 810a) en un sistema feudal en el que no hay derecho que valga y donde cada uno persigue sus intereses particulares (b) (Ph. W. 811b); pero, por la ausencia de un todo ético feudal (Ph. W. 845b), surge definitivamente el principio de la libertad racional en las ciudades (e) (Ph. W. 856d-857a); consecuentemente, de aquella esencia feudal incapaz de conocer ningún Estado (Ph. W. 861b)61 sale el Estado monárquico en sí (a) (Ph. W. 860-861a). La misma "Religión cristiana"³⁴ no escapa a este movimiento, pues va de su reducción mundana y conversión en mera potencia militar (Ph. W. 851a) hasta la purificación ("Es ist hiermit vielmehr nur der Boden gereinigt worden," (Ph. W. 875b, debido a la "infinita elasticidad" de sus principios (ibid). La iglesia del

medieval (Ph. W. 829d) se muestra como una contradicción dentro de sí misma, al determinar el contenido absoluto en una cosa externa; si bien su poder terrenal y autoridad jerárquica conduce el mundo a la no libertad absoluta, haciéndola finalmente naufragar, perecer (“Vergehen,” Ph. W. 851b), empero, da pie igualmente a la fundación de órdenes monacales (e) que deben ser una puesta en práctica de lo que ella ha dicho espiritualmente (Ph. W. 852); consecuentemente, de su corrupción extrema resultan reformas “parciales” (Ph. W. 875a) y, como el mismo cristianismo, preserva un puesto para su principio espiritual (a) (Ph. W. 875b).

Por consiguiente, tanto si se trata de los individuos y naciones germanas, como del Estado monárquico feudal y de la Iglesia teocrática, podemos concebir un movimiento histórico común que va de la fragmentación del imperio carolingio en lo particular (b) hasta concluirse con la reconstitución de una finalidad universal en el mundo (a) mediando siempre el elemento singular del Espíritu medieval consciente de sí (e) (cf. supra b). Pero la Edad Media no expone las trayectorias de naciones e individuos, del Estado y de la Iglesia, aisladas entre sí, sino esencialmente referidas entre sí. Y ¿dónde se entrelazan si no es alrededor de la contraposición de la Iglesia y el Estado (Ph. W 764b, 827b, 830a)? La relación de la Iglesia y el Estado durante el medioevo es el eje central de este período. Contrariada por una Iglesia y un Estado, cada uno de los cuales se toma como “totalidad” (Ph. W. 759b) y se contrapone así al otro (ibid), la relación en cuestión es la siguiente: luego de negar en la práctica la teoría de dos poderes (espiritual en la Iglesia y terrenal en el Estado) (b) (Ph. W. 836b-837a), y mediando la subjetividad del Espíritu que descubre en él la relación a lo divino (e) (Ph. W. 850 a), el Estado monárquico recobra su soberanía, retirándola de la Iglesia, de manera que con el comienzo de la formación estatal una finalidad universal entra al mundo, en conformidad con el principio cristiano de la reconciliación y de la libertad cristiana (a) (Ph. W. 875b). *El Espíritu medieval sólo gana su verdadera reconciliación a partir de la enajenación* (Ph. W. 841a) que la imponen, tanto

la exterioridad sensible de lo divino en *la hostia consagrada* por el sacerdote, como las *relaciones feudales* en un mundo convertido en sagrado sepulcro. Pero por esta enajenación su mediación es tanto más significativa. El Espíritu medieval concluye por consiguiente que *las relaciones medievales de la Iglesia y el Estado* (b) *son esencialmente universales* (a).

Ahora bien, una vez concluido este período de la historia del mundo germano, ¿cómo se justifica la transición de la Edad Media al tercer período? Valgámonos de nuevo de la forma silogística del Concepto. En la segunda figura del silogismo del ser-ahí lo decisivo ha sido la mediación de lo singular considerado como un “devenir otro” (L. II, 323c). Pero, eliminadas las determinaciones particulares, el extremo universal con el cual las concluye lo singular es a aún una “universalidad abstrata” (ibid). Correlativamente, la Edad Media, como reino del Hijo que aparece extraño a sí mismo (Ph. W. 766b), nos presenta cómo la libertad cristiana llega a ser lo contrario de ella misma, y cómo el Espíritu llega a estar fuera de sí. A su vez, la finalidad universal para el mundo no hace más que entrar en éste (Ph. W. 867b, 875b), la monarquía nace (Ph. W. 859), la reconciliación efectiva está solamente sentida por el Espíritu subjetivo (Ph. W. 875b-876b). No tenemos aún una universalidad concreta, y la misma Iglesia, parcialmente reformada, requiere aún una reforma (Ph. W. 874b-875a). Pero lógicamente, según el silogismo del ser-ahí, si su primera figura une la singularidad con la universalidad (e-a), su segunda figura reúne la particularidad con la universalidad (b-a). Así, dicho silogismo no tiene ya ninguna premisa inmediata, no mediada y la universalidad pasa a ser término medio de este silogismo del ser-ahí (L.II, 323b, 324; E. & 187). Transpuesto a la historia del mundo germano, esto mismo significa lo que veremos que se cumple en su último período: la finalidad universal de la racionalidad (“allgemeine Zweck der Vernünftigkeit,” (Ph. W. 876b) tiene que asegurar en lo adelante la reconciliación efectiva que ya siente el hombre en su subjetividad. Sólo así la historia del mundo pasa a la

“Bella” (ibid) del Arte, tal y como ésta se ha realizado en la historia.

C.: *Reconciliación de la Religión y el Estado*

El primer período de la historia del mundo germano presentaba la abstracción de la Religión cristiana, sin palabra eficaz frente al mundo. La Edad Media, por el contrario, exponía un mundo entregado a la injusticia, inmoralidad e ineficacia, sin Dios. Dejando atrás una “religión sin palabra” y un “mundo sin Dios”³⁵ tenemos que ocuparnos ahora de la absoluta exigencia de reconciliación puesta en el Espíritu. Todo, tanto en la Religión como en el Estado, tiene que estar retrotraído a y efectuado conforme con el principio de la subjetividad, o sea la libertad.³⁶ Pero la libertad implica immanentemente el “Reino del Espíritu” (Ph. W. 881b). Sin corresponder ya a la “Iglesia” en su sentido exclusivamente institucional, sino implicando en ésta la esfera de la “comunidad” de la Religión absoluta o cristiana (R. Iv, 30 y n.1, 176b msc.), este Reino comienza con la Reforma (Ph. W. 877b). Según ésta la conciencia de sí está reconciliada dentro de sí con Dios (cf. infra a). Ahora bien, la virtualidad inherente al protestantismo tiene que desplegarse produciendo su mundo. La Reforma se cumplió, por tanto, más allá de sí misma, en la promoción del libre saber de sí del pensamiento (cf. infra b). Sin embargo, tan significativo como esta promoción es la consolidación política de la libertad. Para Hegel “el protestantismo es el libre arraigamiento de la posibilidad de la libertad política en la disposición subjetiva”³⁷. Así, pues, ¿cómo culmina la interioridad protestante en el pensamiento, al tiempo que la libertad revoluciona un mundo rebelde a ella? Para responder hay que mirar hacia el “tiempo nuevo” propiamente dicho, o sea desde fines del siglo XVIII hasta la segunda década del siglo XIX (Ph. W. 877b) (cf. infra c.).

a.- *Reforma protestante* (pp. 877-899)

Al “fin” de la Edad Media tenemos la “Reforma” (Ph.W.

877c). Ella combate (Ph.W. 877c), e igualmente purifica, a la iglesia medieval (ibid). Así, pues, la Reforma inaugura “el período del Espíritu” (Ph.W. 877a); es decir, del Espíritu finito que “se sabe como libre mientras quiere lo verdadero y eterno, lo universal en y para sí” (ibid). Pero la Reforma es incomprensible sin la “doctrina de Lutero” (Ph.W. 878a), que es “doctrina de la libertad” (ibid). El sepulcro que la cristiandad buscó antaño en Palestina como “hic et nunc” de la presencia de Cristo Lutero lo descubre en el profundo sepulcro de la “absoluta idealidad de todo lo sensible y externo” (ibid). Como veremos a continuación, idealidad y libertad se unen en la interioridad de la conciencia.

El hombre natural, explica Hegel, a la vez que explicita su comprensión de la doctrina luterana, no es como debe ser; tiene que vencer la naturalidad a través de su espiritualidad interna (ibid). Pero al igual que la subjetividad infinita o verdadera espiritualidad y el mismo Cristo no están presentes en ninguna exterioridad, por igual el término medio entre el hombre y la esencia de su Espíritu, o sea Dios, no puede ser un más acá sensible sino espiritual. Pero ¿cómo obtener un más acá espiritual que medie entre el hombre y Dios? La respuesta es la fe y el goce (“Genusse”) (ibid).

La fe en cuestión no es la conciencia católica, que cree en una cosa sensible y finita identificada externamente con Dios y que corrompe así la intimidad espiritual, sino la certeza subjetiva de la auténtica eternidad, de la verdad de Dios (Ph.W. 880a). Esta certeza no depende de la particularidad del individuo, pues solamente la forma el Espíritu Santo (ibid). Comprendiendo así la fe luterana, ella es totalmente católica (ibid), y suprime tan sólo lo que pervierte al catolicismo, las relaciones de exterioridad (ibid). Por estas relaciones es que la Religión luterana se opuso tanto a la doctrina católica de la hostia (Ph. W. 878b-880a) —enfaticando la manducación en vez del mantenimiento de una cosa externa incapaz de procurar la reconciliación e identidad del Espíritu consigo— como a la doctrina de la Iglesia reformada calvinista —subrayando con la doctrina

católica la presencia de Cristo, pero en la fe, en vez de mantener que Cristo sea meramente un personaje histórico, un recuerdo.

Pero eliminada por la fe toda alteridad de la interioridad del creyente respecto a Dios, y viceversa, se borra igualmente la diferencia que establecía la iglesia medieval católica entre el clero y el laicado (Ph.W. 880b). Cada individuo creyente sabe ahora que está colmado por el Espíritu divino. Ningún rango específico se atribuye el conocimiento de Dios. Es el corazón el que puede y debe llegar a tener derecho sobre la verdad (ibid). Para los luteranos, recalca Hegel, la verdad no es un objeto dado, hecho de antemano (Ph.W 880b-881a). El sujeto tiene que tener un objeto en y para sí, tiene que hacerlo suyo. Es esto lo que requiere que abandone las obras meramente extrínsecas y las opiniones subjetivas. El sujeto tiene que llegar a tomar y albergar la verdad. Más aún, por esta vía la subjetividad del individuo hace suyo "el contenido objetivo", "la doctrina de la Iglesia" (ibid). Por esto mismo, en la "Iglesia luterana", la subjetividad del individuo es (contra el extrinsecismo y división de rangos del catolicismo) tan necesaria como la objetividad de la verdad (contra el subjetivismo pietista) (ibid). Así, "el Espíritu subjetivo llega a ser libre en la verdad, niega su particularidad y regresa a sí mismo dentro de su verdad" (ibid). Y, mientras el sujeto se relaciona con el contenido del Espíritu absoluto como con su propia esencia, negándose en ella, ésta llega a ser libre porque en él el Absoluto es cabe-sí. Por consiguiente, la libertad cristiana llega a ser así efectiva y prevalece en la Iglesia (ibid), sin cosificar por ello al Absoluto y sin someter al Espíritu subjetivo en la servidumbre.

Podemos resumir esta somera presentación de la doctrina de Lutero según Hegel en el gran principio de la Reforma: "toda exterioridad se elimina en la relación absoluta a Dios" (XIX, 52).³⁸ De ahí que la Edad Media, que fue el Reino del Hijo, del ser-otro fuera de Dios, esté superada ahora en la Reforma: ésta conoce a Dios como Espíritu, como el que regresa a sí mismo suprimiendo su ser-otro (Ph.W 881a). El tiempo que corre entre la Reforma y Hegel ("biz zu uns", ibid) tiene que realizar

una sola tarea: la construcción de este principio del Espíritu en el mundo (ibid). Pero por el momento, le falta algo aún: la "forma de la libertad, la universalidad" (ibid). Esta forma es la que hay que ganar. Y, puesto que "el contenido esencial de la Reforma" es que "el hombre está determinado por sí mismo a ser libre" y "la demostración activa de lo universal es el pensamiento" (Ph.W. 882a-b), la forma del pensamiento es la que tiene que ganarse explicitando ese contenido en el mundo. Esto es lo que se desprende del movimiento por el cual el principio del Espíritu que regresa a sí gana la forma de la universalidad en la Eticidad, en tanto que ésta está reconstituída por la Reforma.

Al comienzo de este tercer período Hegel observa que el mundo germano está compuesto por tres configuraciones yuxtapuestas entre sí: la "antigua iglesia" (católica), el "mundo temporal" (de la sociedad civil y del entendimiento), y la "nueva Iglesia" (luterana) (Ph.W. 881a). Esta tiene el mismo contenido que la iglesia antigua, pero en la fe y subjetividad, no en la forma de la exterioridad (Ph.W. 881c-882a). La nueva Iglesia, reino de la libertad del Espíritu en la figura del conocimiento subjetivo, tiene que llegar a formar la efectividad (ibid). Al igual que antes vimos que subjetividad y objetividad de la verdad son inseparables, según la doctrina de Lutero, ahora tenemos que la Iglesia luterana tiene que darse la forma de la objetividad (ibid). Conciliadas la subjetividad y la objetividad en esta Iglesia, el Espíritu objetivo (en sentido hegeliano) puede aparecer: "mientras que la intensidad del Espíritu subjetivo libre se decide por la forma de la universalidad" (ibid; cf. Ph.R. &7, &12 anm.) "el Espíritu objetivo puede llegar a aparecer" (Ph.W. 882a). En otras palabras, la aparición del Espíritu objetivo está predeterminada por el paso del Espíritu subjetivo libre a la forma de la universalidad del pensamiento. El Espíritu libre para sí tiene que tomar el contenido objetivo en sí, de manera tal que Espíritu subjetivo y objetivo se reinviertan, el uno en el otro, y así, al aparecer el Espíritu objetivo, la forma del conocimiento subjetivo llegue ser objetiva, universal.

Esta reinversión está doblemente garantizada por la Reforma luterana. Por un lado, Lutero opone a la autoridad de la iglesia católica la de la Biblia³⁹ y el testimonio del Espíritu humano, garantido así que cada uno se libere y no esté librado al arbitrio de la ignorancia (Ph.W. 833a).⁴⁰ Por el otro, la Reforma toma en serio el mundo (Ph.W.887a). El mundo temporal no puede seguir siendo como es. Considerar consecuentemente la objetividad del mundo implica, en definitiva, el desarrollo y progreso de la nueva Iglesia. Con la Reforma él está consciente subjetivamente de sí y sabe que el proceso objetivo que tiene lugar en el mundo es el proceso de la misma esencia divina (Ph.W. 887b-887a; cf. VG 254). Por esto mismo recoge el proceso de la esencia divina dentro de sí y pasa a la formación ulterior del mundo (ibid). Consecuentemente, por la realización de ambos extremos (certeza subjetiva, proceso objetivo de la esencia divina) aflora a la conciencia que el mundo es capaz de tener dentro de sí la verdad (ibid). Si hasta este momento lo verdadero y lo bueno estaban puestos en el más allá, y la ineticidad ocupaba el más acá medieval, ahora la Reforma da un paso en dirección del mundo reconsiderado por la esencia divina. Este paso implica romper con los votos de religión. Frente al celibato se instauro el valor del matrimonio, de la familia, de la sociabilidad; contra la pobreza surgen las inversiones monetarias lucrativas y el trabajo⁴¹; eliminando la obediencia de lo particular a lo universal (Ph.W. 888-889a). "Con esto está puesta la posibilidad de un desarrollo e implementación de la Razón y la libertad" (ibid). Lo racional no experimenta ya ninguna contradicción por parte de la conciencia moral religiosa (ibid). Al revés de lo que sucedía en la Iglesia católica, la conciencia moral no se opone ya a las leyes del Estado (ibid).⁴² La forma de la universalidad, de la libertad, pasa a ser efectividad del mundo, logro del Espíritu. Con el restablecimiento de la Eiticidad, el Espíritu recupera la racionalidad y libertad en la forma eficaz de un mundo que expone exhaustivamente por el pensamiento el proceso de la esencia divina.

Esta coincidencia del proceso de la esencia divina y la forma del pensamiento (VG 256b) —o de la universalidad (Ph.W. 882a), o de la libertad (Ph.W. 881b)—, en la Eiticidad en la que se desarrolla el principio de la Reforma, establece que el Estado esté fundamentado a partir de la Religión (“dass der Staat auf Religion gegründet sei”, Ph.W. 882a; cf. Vg 128-130; R.I., 303b). El Estado y la leyes no son más que la aparición (“das Erscheinende”) en la efectividad del Estado, por la forma de la universalidad que gana el Espíritu, y sin que la nueva pase a dominarlo fanáticamente o bien que el Estado pase a inmiscuirse en ella. Esta es la reconciliación racional que trae consigo la forma del pensamiento (“Es ist die Form des Gedankens, was die gründliche Versöhnung zustande bringt”, VG 256b). Con el protestantismo entra en sí, bien que aún de manera inmediata, la reconciliación del Estado y la Iglesia (“Diese Versöhnung des Staates und der Kirche ist für sich unmittelbar eingetreten,” (Ph. W. 889b) Reconciliación “para sí” (ibid) de ambos, en tanto que promovida inmediatamente en ambos por el pensamiento de la universalidad; pero “inmediato” (ibid), pues todavía *no se ha logrado ninguna reconstrucción del Estado*: la “forma abstracta” de esta reconciliación tiene que explicitarse en un sistema legal (ibid) y no solamente como sucede en tiempos de Lutero en la interioridad del sujeto creyente (Ph.W. 889c-890). Esta virtualidad de la reconciliación del Estado y la Iglesia es la que tenemos que retener momentáneamente. Antes de continuar, resumamos escuetamente el valor de la Reforma para Hegel.

La Reforma protestante significa para Hegel, por consiguiente, la libertad espiritual por la cual el sujeto creyente se sabe y se quiere efectuándose y regresando a sí tan sólo en y por la infinita universalidad del Dios-Espíritu. La Religión cristiana reformada ofrece al Estado, por tanto, el principio de la libertad consciente de sí del Espíritu absoluto y un sujeto que en la fe se ha librado dentro de sí de su particularidad, quedando por ello libre para entregarse a la actividad universal en el Estado. E inversamente, el Estado le ofrece a la Religión

una efectividad en la que el sujeto se ha efectuado según la racionalidad y libertad que ella deposita en la subjetividad (del individuo) y que él expone en la objetividad (de su mundo ético).⁴⁴

Pero la Reforma no se iguala con lo que ya significa y es en sí en la generación de Lutero. La inmediatez inicial tanto de la reconciliación del mundo y Dios, del Estado y la Iglesia, como de la Reforma misma con la Razón que ella implica, significa que ésta tiene que expandirse en el mundo germano, que la Reforma tiene que transformar la vida política.

Ya mencionamos que el mundo germano presenta inicialmente en este período la yuxtaposición de la antigua y la nueva Iglesia, y de ambas respecto al mundo temporal. Este mundo está inmaduro para acoger la configuración política que se sigue de la Reforma (Ph.W. 884b). En medio de la división de la iglesia en partidos opuestos (ibid), y por la inmadurez del mundo, el despliegue de la Reforma se hace cuestionable (Ph.W. 885b). Si bien ella surge con Lutero en Alemania y se extiende luego en los otros pueblos germanos, empero, no toma arraigo en los pueblos latinos y tampoco en los eslavos. Todo parece indicar que esto no se debe tanto al nivel cultural de estos últimos pueblos cuando al carácter de los mismos. Sencillamente, nos dice Hegel, no poseen esa pura interioridad en la que transcurre la liberación del Espíritu (h.W. 886a). En cualquier instancia, frente a la Iglesia católica que toma inquisitoriamente el gobierno como brazo secular (Ph.W. 894b), la Iglesia protestante únicamente pudo asegurar su existencia a través de múltiples guerras religiosas (Ph.W. 8940 y ss). Así, los Países Bajos se mantuvieron impertérritos frente al yugo español,, impuesto por Felipe II y el célebre duque de Alba; simples artesanos y comunidades locales derrotaron finalmente la infantería española (Ph.W. 896b). En Inglaterra el pueblo se levanta contra la afirmación del pleno poder del soberano y Cromwell consolida temporalmente un verdadero gobierno (Ph.W. 896o-897a). La Guerra de los Treinta Años conmueve toda Europa mientras Dinamarca y Suecia defienden la causa de la libertad (Ph.W. 897a). La Iglesia protestante es

finalmente, definitivamente, reconocida por la Paz de Westfalia (Ph.W. 898b). Y el genio político del cardenal Richelieu se muestra una vez más aquí: le da a Alemania una constitución política por la cual se prolongan los derechos particularistas de las provincias en las que estaba desintegrado el imperio alemán (Ph.W. 898b-899a). Pero paradójicamente, con la ayuda de este eclesiástico la libertad religiosa entra en Alemania.

Así pues, acabamos de verlo, la Reforma luterana no excluye la forma de la universalidad, de la libertad; por el contrario, la implica y el Espíritu tiene que alcanzarla, según la tarea que va hasta el mismo Hegel. A su vez, la reconciliación del Estado y la Religión ya está implícita en el mundo, con la Reforma. Por el camino de las guerras de religión la nueva Iglesia se consolida y los Estados protestantes obtienen en Westfalia carta de ciudadanía en el mundo germano. Pero falta aún el cumplimiento de aquella tarea y la reconstrucción del sistema estatal (Ph.W. 881b, 889b). Veremos a continuación que la reconstrucción del sistema estatal implicado por la Reforma pasa necesariamente por el pensamiento: "lo que es justo en sí tiene que llegar a encontrarse primeramente en el pensamiento" (Ph.W. 889b).

b.- *Pensamiento* (pp. 899-920)

Hemos elucidado lo que significa la Reforma protestante para Hegel. El Espíritu es libre y se sabe como tal. Pero si con la Reforma ya hay un "Concepto de la libertad en la Religión y el Estado" (R.I. 303b), éste tiene ahora que realizarse consecuentemente, según la forma del pensamiento, hasta adecuarse al Concepto.

Luego que la Iglesia protestante obtiene su reconocimiento las naciones germánicas están tranquilas (Ph.W. 900a). La monarquía que había nacido en el período anterior se consolida gradualmente a través de toda la geografía europea. La unidad de los respectivos Estados fragua en torno del monarca (Ph.W. 900a). Los derechos particulares obtenidos durante el medioevo

quedan incorporados en el poder estatal. En la cumbre de cada Estado se halla exclusivamente una familia que constituye la dinastía gobernante. La sucesión al trono se opera por vía hereditaria, según el principio de la primogenitura (ibid). Organizado así, el Estado puede exponerse como un individuo, su decisión última reside exclusivamente en una voluntad, la del monarca (ibid). Pero por esto mismo la soberanía aparece como propiedad exclusiva de un sola familia (ibid). Las dinastías locales son suprimidas, y los asuntos públicos, los poderes locales, y los derechos y obligaciones, pertenecen en adelante exclusivamente al poder del Estado (Ph.W. 901b). Por lo demás, el interés común de cada monarca y de sus respectivos pueblos residía en la eliminación del poder de la aristocracia (Ph.W. 902b); así aumenta la autonomía del poder del monarca, y el pueblo logra que se le retribuya por su labor productiva con un criterio equitativo, no con mendrugos fijados arbitrariamente por los barones locales (ibid). Pero esta coincidencia de interés no excusa la ingenuidad política, "cuando se llega a hablar de libertad siempre hay que atender si no se habla más bien de intereses privados" (ibid).⁴⁵ En efecto, "el interés supremo de la liberación toca tanto al poder estatal como a los súbditos" (ibid). Estos individuos son libres, y por tanto requieren que lo que se haga esté de acuerdo con la justicia, con lo universal, y no con la contingencia de intereses y personas particulares. De ahí que la aristocracia de los propietarios ("die Aristokratie des Besitzes") es perjudicial, tanto para el poder estatal, como para los individuos más desvalidos (Ph.W. 903a). El éxito de los esfuerzos del monarca y del pueblo consistirá precisamente en poner esta aristocracia al servicio de finalidades universales.

Así, pues, con la reagrupación de las naciones en los Estados monárquicos, se desarrolla un sistema estatal y se establecen relaciones internacionales. La nota distintiva de tales sistemas viene dada por la filiación religiosa. Los Estados latinos continúan ligados a la Iglesia Católica. En ellos las constituciones políticas y las leyes no están informadas por libertad subjetiva, al contrario de lo que sucede en los Estados germanos convertidos a la Religión protestante (Ph.W.

903b-904a; cf. R.I, 304b, 307b.d). Este desdoblamiento entre *Estado católicos y protestantes* entraña un paralelo entre sus respectivos pueblos no poco significativo: por un lado tenemos a los pueblos latinos, cuyo honor no está en la Razón (los españoles), sin vínculo de unión (los italianos), pero con cultura aun cuando sea producto del pensamiento abstracto (los franceses) (cf. Ph.W. 904b-905b); por el otro, los pueblos germanos, con su pensamiento abstracto pero capaz de tomar particularidad y eficacia industrial (los ingleses), su espíritu caballeresco (los escandinavos), y la ambición de plegarse al derecho (los alemanes) (Ph.W. 905c-907a). Este juego reflejo del temperamento de estos pueblos se explicita en una serie de guerras (no ya religiosas sino) políticas (Ph.W. 908-909) que ensangrentan el suelo europeo. Pero lo que más resalta en medio de tales guerras y el contraste y enemistad de los pueblos latinos germanos es la situación de Prusia en Alemania (Ph.W. 907b).

En verdad, según sus relaciones interestatales, Alemania es una nulidad política (ibid; cf. SPR 3). Sin embargo, es un microcosmo europeo (Ph.W. 907b). Al término del siglo XVII, Federico el Grande, rey y filósofo (Ph.W 919b), garantiza a Prusia una posición relevante en la historia. Prusia es la que representa en lo adelante a la nueva Iglesia (Ph.W. 907b). Es en Prusia donde valió y vale la libertad ("wohin der Blick der Freiheit gerichtet hat und noch richten wird", ibid). Sin lugar a dudas, la victoria de Federico el Grande en la Guerra de los siete años (ibid) contribuye decisivamente: primero a la preeminencia prusiana, sobre todo en Alemania; y segundo, motiva, si no justifica, el elogio incondicional que él y Prusia reciben aquí de parte del mismo Hegel.⁴⁶ Federico el Grande coge el lado secular del protestantismo y, sin inmiscuirse en disputas religiosas, tiene conciencia de la profundidad universal y última del Espíritu, el pensamiento (Ph.W. 919b). Consecuentemente, tenemos en Prusia y en Federico el Grande la situación donde se refleja efectivamente el curso de la historia en este momento; desde ahí se discierne que "el período posterior al tiempo de la Reforma es el de la cultura formal del entendimiento" (Ph.W. 910a).

Ya sabemos que con la Reforma protestante se hace día el principio del Espíritu libre. Ciertamente, la Reforma llegó incluso a reformar la Iglesia católica (ibid), pero tan sólo la formación y desarrollo de la interioridad del Espíritu en la Religión protestante es "la historia del Espíritu" (ibid). Es en ella en la que se explicita la última expresión de la interioridad reconciliada del Espíritu, el acto de pensar. En el acto de pensar el sujeto obtiene ahora la ya mencionada forma de la universalidad. Y esto así porque el principio de la interioridad había entrado en el mundo germánico con la Religión protestante (Ph.W. 913c). Mediante la dialéctica por la cual se pone en tela de juicio todo lo particular, invirtiendo lo bueno en malo y lo malo en bueno, no queda como saldo nada más que la mera actividad de la interioridad misma, lo abstracto del espíritu, el pensamiento (Ph.W. 914). Pero, ¿cuál es la excelencia del pensamiento en este período?

En la teología escolástica, el contenido, la doctrina de la Iglesia, estaba siempre dado y remitido a un más allá inalcanzable en el más acá. Incluso en la teología protestante quedan residuos de esa relación trascendente del Espíritu con un más allá: la voluntad propia, el yo, el Espíritu del hombre aparece por un lado y por el otro el Espíritu Santo (ibid, cf. 916a). Sin embargo el pensamiento como tal "lo considera todo en la forma de la universalidad y por esto es la actividad y producción de lo universal" (Ph.W.914). Como la misma Filosofía (cf. EGP 82b, 97-98, 185a), contenido y forma son uno en la forma del pensamiento, sin exterioridad: el pensamiento es su propio objeto, objeto que desaparece puesto exhaustivamente como contenido en la universalidad de sí mismo como forma. El sí mismo del Espíritu está presente en el pensamiento a sí mismo, su contenido es totalmente presente en su forma (Ph.W. 914). Esto es la "libertad absoluta" (ibid). El yo puro, como la luz, está solamente cabe-sí. Elevada la diferencia del otro a lo universal del pensamiento nada lo atemoriza (ibid). El pensamiento es lo más interno de todo, su producto es él mismo, y en tanto que concreto Hegel lo denomina Concepto (EGP 97). El pensamiento se piensa a sí

mismo, es acto de sí. Sin más allá en el más acá omnicompreensivo del pensamiento, la última cima de la interioridad es él mismo (Ph.W. 914).

La interioridad del Espíritu libre, por consiguiente, ha alcanzado la forma de la universalidad, de la libertad, con el pensamiento (cf. Ph.W. 881b, 910a, 914). Así, pues, ¿cómo dudar que “el pensamiento es ahora el estandarte que ha reunido por todas partes a los pueblos” (Ph.W. 914)? “El pensamiento es ahora la etapa a la que ha llegado el Espíritu (Ph.W. 915a).

Si bien es cierto que el primer autor de esta nueva filosofía es Descartes (Ph.W. 915a), no menos cierto es que Hegel vuelve a insistir que Lutero había confirmado y definido la reconciliación dentro de la conciencia (Ph.W. 915c-916)⁴⁷ antes de que resonara la identidad del ser y el pensamiento en el “cogito, ergo sum”. Claro está, Lutero todavía le propone al pensamiento su contenido en la forma externa de la revelación (Ph.W. 916a). Pero las premisas ya están puestas con Lutero: todo tiene que estar reintegrado en la subjetividad. La confianza del sujeto y la de la Naturaleza ya están interpretadas (Ph.W. 910a). Las ciencias, sobre todo las naturales, florecen y pasan a ser la cultura verdadera (Ph.W. 910-912a). La Naturaleza es captada ahora en tanto que prosaica, la experimentación gana terreno, las leyes de la Naturaleza interesan especialmente al hombre que reconoce en ellas su propia razón (ibid). El pensamiento empírico italiano e inglés y la filosofía francesa del siglo XVIII elucidan la soberanía del sujeto pensante sobre sí mismo. El pensamiento se libera de la autoridad eclesial, de creencias y milagros, del fundamento divino del derecho. Incluso no se evitan indebidas aventuras de materialismo y ateísmo, al tomarse las leyes de la Naturaleza como si fueran lo último (Ph.W. 913b). Pero lo importante es que todo aquello que la razón humana no conozca queda excluido. De ahí la importancia de la Razón.

¿Qué debe entenderse aquí por “Razón”? Ella significa aquí las determinaciones universales fundadas por el pensamiento en la conciencia actual del sujeto, o sea las leyes de la naturaleza y los

principios jurídicos y éticos. Será tarea propia de la Ilustración llevar este planteamiento teórico a la práctica, de manera que prevalezcan dichas leyes y principios.

El principio de la Ilustración es precisamente el dominio de esa Razón, su criterio absoluto que todo llegue a ser visto por el Espíritu (Ph.W. 915c-916a). En ella los principios del pensamiento llegan a la forma de la universalidad (Ph.W. 916b). Pero por sí solo esto es insuficiente. La Ilustración se acoge al entendimiento (Ph.W. 916c) y mantiene los principios del pensamiento en una abstracción basada en la juxtaposición de las contradicciones y de la identidad (Ph.W. 916b). El contenido permanece puesto como finito (ibid). El entendimiento ilustrado elimina finalmente todo lo que es especulativo (ibid). Por ello mismo termina tornándose contra la Religión, contra el contenido especulativo de ésta, haciéndose inconsecuente frente a la verdadera Razón según la cual hay que cernir concretamente lo diferente como uno (Ph. W. 916c).

Pero la Ilustración pasa de Francia hacia Alemania donde conoce otra destinación (Ph.W. 916d). En Francia la Ilustración se torna contra la iglesia (católica). En Alemania prospera del lado de la teología (Ph.W. 917a). Lo cual se explica sin mayor dificultad ya que "en Alemania ya todo había sido mejorado por la Reforma" (ibid).⁴⁸ Esta procuró eficazmente el restablecimiento de la Eticidad como hubimos de mencionar y así, en el mundo protestante, el principio del pensamiento conoce una expansión imprevista en el mundo católico. Aquel mundo conoce ya la representación de una finalidad universal y su derecho se sigue de esa finalidad, no de intereses privados y tampoco de la voluntad individual (Ph.W. 917b-918a). Esta nueva época por la cual el verdadero derecho del Estado adquiere la universalidad del pensamiento la finalidad de la organización estatal, de manera tal que lo universal prevalezca sobre lo particular cuando éste se oponga a la finalidad del Estado (ibid).

Resumiéndonos, hemos visto cómo el pensamiento surge en un contexto político monárquico, teniendo en cuenta la

distinción entre Estados católicos y protestantes. Es en Alemania donde cristaliza la Ilustración. En Francia, por el contrario, los principios abstractos del pensamiento se establecen en ese pueblo e irrumpen en la escena histórica con la Revolución Francesa (Ph.W. 920a). Con esto la historia emerge finalmente en el tiempo nuevo, la libertad llega a su último estadio arropada en principios abstractos y formales.

c.- *Revolución francesa y fin de la historia del mundo* (pp. 920-938).

Con la Reforma y su consolidación política y espiritual dos banderas baten sobre la historia del mundo germana, la del Espíritu libre subjetivo (Ph.W. 881b) y la del pensamiento (Ph.W. 914). El Reino del Espíritu coincide con su historia cuando el Espíritu libre obtiene la forma de la universalidad del pensamiento y, por esta forma, transforma el mundo en libertad. A la luz de esta transformación la Revolución francesa adquiere valor histórico; su parcialidad e insuficiencia sin embargo estriban tanto en la inexistencia de un Espíritu libre allí donde predomina irreformada la Religión católica como en la forma abstracta que guarda el pensamiento.

La Revolución francesa, nos dice Hegel, "ha tomado su comienzo y origen en el pensamiento (Ph.W. 920b). Incluso puede decirse que ha salido de la "filosofía", pues es ésta la que, como sabiduría, tiene la soberanía cuando la conciencia de lo espiritual es el fundamento ("das Fundament, und die Herrschaft ist dadurch der Philosophie geworden", Ph.W. 924b). Pero esta Filosofía siendo un pensamiento abstracto en el mundo francés, no es la concepción concreta de la verdad absoluta (ibid). De ahí que, en contacto con la efectividad, llega a ser una fuerza ("Gewalt") contra el mundo establecido: la revolución es esa fuerza (ibid). Pero ¿qué piensa ese pensamiento filosófico abstracto? Piensa la determinación suprema que él puede encontrar, es decir "la libertad de la voluntad", "la libertad del Espíritu en sus operaciones", "la libertad de Dios dentro de sí mismo" (Ph. W920a). La libertad

de la voluntad es autodeterminante (“das Sichselbstbestimmen”) y sale inmediatamente del principio de la Iglesia protestante (“evangelischen Kirche”) (ibid). La voluntad solamente es libre en la medida en que se quiere exclusivamente a sí misma (Ph. W. 921a). Esta voluntad libre y pura es el principio que concibe ahora el pensamiento y la concibe en tanto que basamento substancial de todo derecho (Ph.W. 921b).

En Francia, es J.J. Rousseau quien considera que en este principio está la esencia por la cual la voluntad es libre (ibid; cf. XX, 306-307)(49). Pero decir “yo quiero porque yo quiero” denota ya que este principio carece de contenido (Ph. W. 921b-922a), y por tanto no ha de extrañar que se haga ajeno al contenido absoluto de la Religión cristiana (Ph. W. 923a) . Al formalismo del pensamiento francés corresponde en Alemania el de la filosofía kantiana (ibid; cf. XX, 308). Según ésta, en efecto, el hombre sólo debe querer su libertad ya que la razón de la voluntad consiste en mantenerse en la pura libertad. Pero lo significativo es lo siguiente: la libertad formal que en Alemania permanece siendo una mera teoría, en Francia, por el contrario, quiso expresarse prácticamente (ibid; cf. XX, 314). ¿Por qué se trata de una “libertad formal”? Porque sale del pensamiento abstracto, del entendimiento, que es primeramente pura autoconciencia de la razón abstracta (Ph.W. 923a). Y ¿por qué sólo los franceses hacen una revolución pasando del plano teórico al práctico? Porque los alemanes en tanto que protestantes, “estaban reconciliados en la efectividad” (Ph. W. 923b). Es importante notarlo para no perder de vista la contraposición entre protestantismo y catolicismo, entre pensamiento concreto y abstracto, entre revolución efectiva por un lado y por el otro revolución francesa y liberalismo: “solamente los protestantes podían llegar a conformarse con la efectividad de derecho y ética” (ibid). El pensamiento al que han llegado los alemanes a partir de la Reforma no es abstracto, formal, como siguió siendo el kantismo. El pensamiento recibe ahora (—en la filosofía hegeliana—) su verdadero contenido en la conciencia del Espíritu libre, en conformidad con la Reforma (Ph.W. 765). La

efectividad alemana es la del mundo protestante que ha llegado hasta la conciencia de sí por medio del pensamiento concreto (ibid).

Así, pues, Revolución francesa, pensamiento abstracto y mundo católico, se implican recíprocamente. El contraste entre pueblos germanos y pueblos latinos interviene una vez más, concentrado ahora en mundo católico y en mundo protestante: en contraste con lo que sucede en el mundo católico, donde la "disposición subjetiva" ("Gesinnung") de los individuos no deja de oponer gobiernos y pueblos entre sí (Ph. W. 928c), y donde la Religión católica se muestra totalmente incapaz de soportar ninguna constitución política racional (ibid), el protestantismo logra instaurar el sosiego en la disposición subjetiva y ésta pasa a ser fuente de todo el contenido de derecho en la constitución del Estado y en el derecho privado (Ph. W. 923b). En el mundo protestante la disposición subjetiva es una con la Religión ("mit der Religion eins," ibid). Y mientras que la Religión católica conserva dos conciencias morales ("zweierlei Gewissen," Ph. W. 924a; cf. E& 552anm.P.432), la Religión protestante no permite tal separación, para ella no hay una conciencia moral religiosa y otra ética (Ph. W. 937a). No falta por supuesto quien argumente que la conciencia ("Bewusstseins") culta, pero abstracta, del entendimiento está autorizada para prescindir de la Religión (Ph. W. 923c). Pero esto mismo devela el error que aqueja al pensamiento abstracto, carente de verdad. La Religión es la forma universal en la que la verdad es para la conciencia no formal (ibid). Religión y Estado coinciden ("sind eins") por su misma raíz, y las leyes de éste tienen su confirmación suprema en la Religión (Ph.W. 928b; cf. E. &552 anm. p. 435, 23-29). Así, pues, el pensamiento abstracto francés y la Religión católica, cada uno por su lado, o contrapuestos entre sí, no son aptos para llevar a buen término una revolución. Los pueblos latinos se lanzan a hacer revoluciones (Ph.W. 924c-925a); pero donde domina la libertad de la Iglesia protestante allí hay descanso ("Ruhe") (ibid).

Hegel es bien explícito al respecto: "los protestantes han cumplido su revolución con la Reforma" (ibid), y, puesto que

“sin un cambio de la Religión no puede seguirse ninguna revolución política” (Ph.W. 931b-932a; cf. E. & 552 anm. p. 436; Ph. G. 350a), son los alemanes protestantes los que han consumado concretamente los ideales que los franceses persiguen ineficazmente por la vía revolucionaria. Esta vía revolucionaria es, según Hegel, la de la tiranía de la virtud que encabeza Robespierre (Ph.W. 930a)(50) y hace bancarota, finalmente, en el liberalismo que llega a instaurar, frente al mundo protestante efectivo (Ph.W. 925a, 931b)(51). El liberalismo en cuestión está intrínsecamente enraizado en el mundo católico —en la medida en que, conforme con la escisión de la conciencia moral, la voluntad individual contrapuesta al contenido de la Religión pasa a ser basamento del orden legal del Estado, y éste no es más que la aglomeración de individuos atomizados (cf. Ph.W 924a). La revolución que lo precede es la francesa. Esta revolución sólo puede tener lugar en tierra católica, en nombre de principios indeterminados de la libertad de la voluntad, expresando así la verdad política del catolicismo (francés). Mal presupuesta —pues no puede haber una revolución política sin reforma religiosa (Ph.W. 932a)—, mal concebida —por una filosofía aún abstracta (Ph. W. 924b)—, la revolución francesa no soluciona el problema que ella plantea: la realización política de la libertad. (52)

Pero estas reservas por delante, la revolución francesa no deja de ser un evento cuya verdadera dimensión es la historia del mundo, cuyas incidencias conciernen a todos los Estados modernos (Ph. W. 931b). Innegable es el entusiasmo que ella suscita en Hegel: con la revolución francesa el hombre llega a conocer que “el pensamiento debe regir la efectividad espiritual”; y para esto, se concibe que todo debe estar basado sobre una constitución (Ph. W. 926a). (53) Esto ha sido el logro de la Revolución francesa. (54) Por lo demás, comenzando en el pensamiento abstracto, pasando luego al terror y a la muerte (Ph. W 930a), al Directorio y al Imperio napoleónico (Ph. W. 930b-913a), la revolución francesa termina restableciendo la monarquía constitucional (Ph. W. 931a) y el dominio del liberalismo en los pueblos latinos (Ph. W. 931b). (55) La

“aristocracia de los propietarios”, puede decirse, no ha terminado.

Por consiguiente, la Revolución francesa y las distintas “insurrecciones” que tienen lugar en el mundo católico no traen consigo la “libertad del Espíritu” (ibid). La libertad del Espíritu es actual, empero, en la “Religión” (cristiana protestante) del Espíritu en el mundo protestante (Ph.W. 763 a.c, 765). Allegados al “fin de los días” (Ph. W. 762c) por esa efectuación de la conciencia del Espíritu libre, ¿cuál es la situación en el presente? ¿qué debemos *concluir* a propósito de este período de la historia del mundo germana, y de la reconciliación del Estado y la Iglesia?

La situación del presente no es del todo consoladora para el “corazón viejo” (Ph.W. 932b) de Hegel. Este concibe ahora lo que sucede en cada nación particular. El término del mundo germano no presenta la cristalina racionalidad última de la Razón. En él tenemos todavía realizaciones parciales de la libertad, claramente discernibles según se trate de pueblos latinos o germanos. En los primeros, la restauración de la monarquía no ha traído la paz (Ph.W. 932b). Católicos, los ciudadanos están privados de una disposición subjetiva conciliada con las instituciones establecidas (ibid). Cuarenta años de guerra no han puesto fin a éstas (ibid). La esperanza de una reconciliación definitiva y total no se ha cumplido a través de todo el mundo germano (“Endlich nach vierzing Jahren von Kriegen und unermesslicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen; man könnte sich die Hoffnung machen, dass eine dauernde Versöhnung zustande kommen würde”, (ibid). Catolicismo y liberalismo opacan la luminosidad del presente.

Los revolucionarios de las naciones católicas, en efecto, parecen haber olvidado que “con la Religión católica ninguna constitución racional es posible” (Ph.W. 928c). Por esto, o por creer que podían luchar contra ella a partir de principios abstractos de derecho, Francia, por ejemplo, sigue siendo un país dividido; los “principios católicos” permanecen por un lado y por el otro la “voluntad subjetiva” (Ph.W. 932b. Por su lado, el catolicismo

niega la Razón radicalmente, al negar —recordemos aquí lo que sucede con la hostia— la identidad del Espíritu y reducirlo por ello a la diferencia. Por su lado, la voluntad subjetiva, principio por el que vimos que comenzaba la revolución, conlleva consigo el principio del atomismo (“das Prinzip der Atome”) propio al liberalismo y opuesto a la organización racional del Estado (—organización que incluye dentro de sí aquello a lo que no se reduce, o sea la libertad personal y de propiedad privada en la sociedad civil) (Ph.W 932b-933a). Sometido a este formalismo de la voluntad individual, el liberalismo parece ser un progreso respecto a la no libertad del catolicismo, pues defiende la libertad individual, y atenta menos contra la Razón, pues se opone individualmente a la diferencia y exterioridad de lo real. Sin embargo, los dos “obstaculizan la racionalización de lo real” y son “irracionales” (56): el catolicismo consagrando una realidad irracional por su no identidad, el liberalismo opiniéndole una identidad abstracta a la realidad empírica cuyo momento característico es la no identidad. Catolicismo y liberalismo, por consiguiente, ocasionan los conflictos en los que está la historia y que el tiempo futuro tiene que desenlazar (“Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und das sie in künftigen Zeiten zu lösen hat”, Ph.W. 933a; cf. R.I. 310b-311b).(57) pero el tiempo futuro, ¿cómo los disuelve si no es superándolos en el último fin de la historia del mundo, la reconciliación que Hegel concibe en el mundo protestante?

Si el pensamiento especulativo de Hegel piensa la verdad del catolicismo en la Revolución francesa y en el liberalismo, al fin de la historia del mundo concibe la verdad de la Reforma en la libertad concreta y en la organización estatal del mundo protestante. (58) Pero esto último sólo es realizable cuando ha llegado a ser efectivamente objetiva la reconciliación del Estado y de la Iglesia que entra inmediatamente con la Reforma. ¿Qué significa aquí esta reconciliación, sin ser omnipresente en el mundo germano, tan sólo en el mundo protestante?

Ante todo que la revolución ya ha acabado (“ist die Revolution vorbei”, *ibid*) en los países de la Iglesia protestante

("In den Ländern der evangelischen). Por supuesto, no se pueden pasar por alto las diferencias existentes entre Austria —con un imperio que es simple agregado de múltiples organizaciones estatales no siempre de origen germano (Ph.W. 933c)—, Inglaterra —misionera de la civilización en todo el mundo y con una constitución política compuesta por una gran cantidad de derechos y privilegios particulares (Ph. W. 934b-936bb)—, o Alemania —cuyo gran momento son las leyes ("die Gesetze des Rechts") que fueron introducidas durante la dominación francesa y la organización de un Estado donde deben gobernar los que saben (Ph. W. 936c-937a). Pero sea en Dinamarca, Holanda, Inglaterra o Prusia, un mismo "principio esencial" está presente en el mundo protestante: "todo lo que debe valer en el Estado tiene que salir de la intelección ("Einsicht") y por esto está fundamentado (Ph.W. 933b). La actualidad de este principio deriva su efectividad de la disposición subjetiva del sujeto. En la Iglesia protestante, ya lo sabemos, la disposición subjetiva no está dislocada entre lo esencial del contenido de la Religión, por un lado, y por el otro un derecho estatal mundano. Obsérvese que conjuntamente con los conflictos en los que está la historia en la actualidad (Ph.W. 933a), Hegel considera que el tiempo moderno padece por igual esta dislocación de la disposición subjetiva (R.I. 310b-311b). Pero una vez que ha sido conciliada por la Reforma, la disposición subjetiva es la última garantía que tienen los gobiernos y los pueblos de que los individuos quieran conscientemente las leyes y de que sacrifiquen sus voluntades e intereses particulares en aras de una constitución racional (Ph.W. 923b, 928bc-) . Y, en verdad, por lo que concierne a la disposición subjetiva, esto ya es actualidad, presente, en el mundo protestante: "La reconciliación de la Religión con el derecho ha llegado por la Iglesia protestante" ("Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, dass durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zustande gekommen ist. Es gibt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre", Ph.W. 937a).

Con esta afirmación termina la exposición histórica de las Lecciones. Hasta aquí, nos dice Hegel, llega la conciencia de la libertad (Ph.W. 937b). Pero precisamente, en este punto final debemos detenernos momentáneamente y determinar en qué sentido Hegel concibe el fin de la historia (cf. infra i), y por último qué significa historia concebida o historia filosófica del mundo (cf. infra ii).

(i): El fin de la historia

Al terminar la exposición objetiva, histórica, de las Lecciones, ¿ha finalizado por ello la historia del mundo? Tenemos que responder diciendo sí y no.

No, en la medida en que los conflictos del mundo católico liberal tienen aún que ser superados en el futuro (Ph.W.933a; R.I. 311b). Además, los pueblos eslavos, encabezados por Rusia, no han desarrollado todavía sus posibilidades (Ph.W.885c, 908a); más aún, América, probablemente entrecogida por las contiendas entre América del Norte y América del Sur, es la tierra del futuro, y no es objeto del pensamiento filosófico según Hegel. De acuerdo a éste, lo que acontecerá pertenece al lado empírico del trabajo del Espíritu (VG 257), es decir, carece de valor racional en el presente. Pero la racionalidad de la historia, incluso la del tiempo futuro, está ya revelada, efectuada, concebida, en la actualidad presente del mundo germano. Si esto no fuera así solamente podríamos apelar a un falso infinito histórico y responder diciendo que la historia del mundo no ha finalizado. *Sin embargo, su racionalidad desarrollada, expuesta y concebida exhaustivamente en su Concepto, la historia del mundo ha llegado a su término fin.* Por supuesto, queda por determinar concretamente cuál es la forma conceptual ya concebida en y por la historia del mundo. Esto nos ocupará a continuación. Señalemos previamente que, como filósofo, Hegel se ocupa tan sólo de lo que es, la Razón eterna (VG 210a, 257). Por esto ha reconstruido retrospectivamente la "reconciliación" que pertenece al "saber" (VG 256b). Si "la libertad encuentra en la efectividad su Concepto y ha informado la mundaneidad en un

sistema objetivo, en un 'hic et nunc' que ha llegado a ser orgánico" (ibid), esto resulta después de las cruzadas porque "el principio de la reconciliación de la Iglesia y el Estado" (ibid) "es" (VG 182b), es "para sí" (Ph. W. 889b, 937a), en el mundo protestante. En este mundo, por consiguiente, tenemos "el fin de la historia" (VG 243a). Concibiéndolo concebimos la historia del mundo superada en la verdad de la Filosofía que la expone. Veámoslo determinando la forma conceptual por la cual se concibe y expresa la verdad última de la historia del mundo germano.

Al terminar la exposición histórica de las Lecciones (Ph. W. 937a), Hegel dice: "Nosotros hemos observado en estas Lecciones cómo ha llegado la conciencia hasta aquí, y hemos mostrado los momentos sobresalientes de la forma en la que el principio de la libertad se ha realizado" (h. W. 937b). En el cuadro que nos ofrece el tercer período de la historia del mundo germano, fijémonos en aquella conciencia y en esta forma. Ya sabemos que esa conciencia es la que progresa históricamente, como conciencia de la libertad (VG 63 a msc.). ¿Cuál ha sido el *progreso* en esa conciencia durante el tercer período del mundo germano? Dicho progreso implica el principio esencial según el cual todo lo que vale en el mundo tiene que salir del conocimiento (Ph.W. 933b). En conformidad con lo cual tenemos que la conciencia de cada sujeto libre se reconcilia en la fe (e) (Ph. W. 878a) y, mediante el pensamiento (Ph. W. 915-916) que contiene la reconciliación con lo divino en su pura esencialidad (a) (ibid), preserva una y no dos conciencias morales (b) (Ph. W. 937a). Así, su disposición subjetiva se sabe de acuerdo tanto con la Religión cristiana y la Iglesia protestante como con el Estado y su derecho y finalidades (Ph. W. 923a). Pero esto mismo implica la objetividad del movimiento histórico del Estado, de lo contrario la conciencia recae en la abstracción e intimismo subjetivista. Dicho movimiento atraviesa estos momentos: una vez puesta la posibilidad del desarrollo de la libertad por la constitución de la singularidad de su Eticidad (e) (Ph.W. 888-889a), y mediando la adecuación del pensamiento del Estado con el poder estatal

monárquico (a) (Ph.W. 919b), concluye su efectuarion revolucionaria, no con el liberalismo, sino con la prevalencia de sus finalidades y leyes para individuos y naciones protestantes particulares (b) (Ph.W. 933b, 936a). Pero esto llega a ser efectivo exclusivamente allí donde no se disocian reforma y revolucion (Ph.W. 931b-932a). De ahí la importancia sobresaliente de la Reforma luterana: la nueva Iglesia, reino de la libertad del Espiritu en la figura del conocimiento subjetivo (e) (Ph. W. 881c, 887b), actualiza la presencia de Dios y lo conoce como Espiritu (Ph. W. 878a, 881-c); de manera que, mediando su libertad espiritual, y siendo ésta compatible con el pensamiento que piensa como efectivo y presente el contenido universal de la Religión (a) (Ph. W. 916a), es en ella, y no en la iglesia antigua, donde es actual la libertad del Espiritu para cada individuo particular (Ph.W. 931b). De ahí que la Iglesia protestante haya dado paso a la transformacion de la vida política (Ph.W.917a, 925a, 931a-b, 933b). El mundo protestante es aquél que reconcilia la escision medieval, la oposicion de la Iglesia y el Estado. Así, pues, en el tiempo nuevo la relacion de la Iglesia y el Estado ha pasado a su reconciliacion singular para sí (e) (Ph.W. 933b, 937b), por la mediacion del pensamiento universal (a) (Ph.W. 914; cf. 889b). Según Hegel, la forma de la universalidad — libertad, pensamiento— es el término medio de esta conclusion, verdad definitiva de la version histórica de la relacion bajo estudio, y del progreso histórico de la conciencia, del Estado y de la Religión, durante este período final de la historia.

Ahora bien, "la forma en la que el principio de la libertad se ha realizado" (Ph.W. 937b) en el tercer período de la historia del mundo germano es la que ha ganado el Espiritu libre, a saber la forma de la universalidad del pensamiento, la libertad (Ph.W. 881b-882a). Esta forma es el término medio de la conclusion silogística del tiempo nuevo. La conclusion en cuestion se encuentra consumada en la historia del mundo germano, pero su expresion lógica la tenemos en la *tercera* figura (e-a-b: L. II, 324;; o bien b-a-e: E. &187) del *primer silogismo del ser-ahí*.

La tercera figura del primer silogismo es la verdad de la segunda figura (L.II 324b), como el tiempo nuevo de la historia del mundo germano es la verdad del medioevo. Sus premisas lógicas (e-a, b-a) ya no son inmediatas, pues están mediadas por las dos figuras precedentes (L.II, 324a), al igual que la conclusión del tiempo nuevo tiene sus premisas históricas determinadas en los dos períodos anteriores (cf. supra A, c; B, c). En cierto sentido podemos reconocer esas premisas históricas tal y como llegan hasta el tiempo nuevo: el Espíritu libre (e) y su realización política en el mundo van hasta la paz de Westfalia (a), esto es el tiempo de la Reforma (cf. supra C, a). La expansión de la monarquía europea y las guerras políticas interestatales (b) por un lado y por el otro el auge del pensamiento ilustrado (a) llenan el segundo momento del tiempo nuevo (cf. supra C, b). Por último, y ésta es la contribución decisiva del tiempo nuevo, la disposición subjetiva y la libertad del Espíritu (e) disciernen en medio de las transformaciones revolucionarias del mundo la verdad del mundo católico y la del mundo protestante, concluyéndose, reconciliándose, en y con éste (b) (cf. C,c). Tanto según la lógica del Concepto, como según la historia del Espíritu, tenemos: primero, que solamente la universalidad hace la unión de los extremos, las determinaciones singulares y particulares tienen por única fundamentación la de su común naturaleza universal (L.II, 324b; E. & 188; y Ph.W. 924c-925a, 933b, 938a). Pero, segundo, el "formalismo" (L.II, 324b) lógico del primer silogismo corresponde igualmente al del término medio del tiempo nuevo en las Lecciones. La universalidad del silogismo del ser-ahí es "abstracta" (ibid, 324c), pues tiene un contenido inmediato, indiferente respecto a la forma, o lo que es lo mismo las determinaciones de la forma no se han reflejado aún hasta convertirse en determinaciones del contenido (ibid). Correspondientemente, hemos visto que la Ilustración francesa tiene una universalidad abstracta y el contenido permanece finito (Ph.W. 916b, 920a); o bien, que el mismo Lutero consideraba el contenido solamente en tanto que dado, revelado (Ph.W. 916a), que el liberalismo está aún atenido a la abstracción (Ph.W. 933a), que los principios abstractos de la

revolución francesa inciden sobre todos los Estados modernos (Ph.W. 931b); en dos palabras, la reconciliación no es definitiva (Ph.W. 932b), pues la historia está entrecogida en los conflictos derivados del catolicismo y del liberalismo (Ph.W. 933a).

Hasta aquí la correspondencia del *silogismo del ser-ahí* y la *historia del mundo germano: la efectividad de esta historia es la racionalidad de quel silogismo*, conforme con la correspondencia que hemos establecido entre las tres figuras racionales y los tres períodos históricos (e-b-a: comienzo de la historia del mundo germano; b-e-a: Edad Media; e-a-b: tiempo nuevo; cf. sucesivamente, supra A,c; B,c;C,c).

Pero nos queda por determinar la respuesta a esta pregunta: a la luz de la correspondencia ya establecida entre las figuras del silogismo del ser-ahí y los períodos de la historia del mundo germánico, ¿cuál es la concepción hegeliana de la historia del mundo germánico. Según Hegel, ¿cómo se construye y qué es la historia filosófica del mundo?

(ii): historia filosófica

El círculo de mediaciones que recorre la *historia del mundo germano* está circunscrito por el silogismo del ser-ahí, que expresa su racionalidad en la efectividad histórica. Lógica e historia, según Hegel, se compenetrán conceptualmente en la historia filosófica. Ahora bien, ¿cómo releer la última etapa ("Stufe", VG 155b; E. & 549) del devenir del Espíritu?

La clave para esta relectura nos la brinda la *figura general del primer silogismo*; a saber, e-b-a.⁶⁰ Esta figura general, en efecto, expresa el significado universal del silogismo del ser-ahí: rompiendo con la universalidad abstracta, lo singular, que como tal es infinita referencia a sí mismo, sale de sí y está puesto en lo particular del ser-ahí donde es como universal (L.II, 312b). Lo particular, término medio del silogismo, domina la totalidad de esta conclusión (e-a) y contiene puesta en él (b) los extremos que media (L.II, 310b). Así pues, puesto que la historia europea es la reconciliación de la oposición de los principios de la Iglesia y del Estado (Ph.W. 759), releamos esta

historia del mundo germano transcribiendo la figura general del primer silogismo en la *versión histórica de la relación de la Religión al Estado*, esta manera de proceder nos dará como conclusión la historia filosófica según Hegel.

Al comienzo, la relación de la Religión cristiana y el imperio bizantino es tan abstracta como la paz obtenida entre la Iglesia y el imperio carolingio (Ph.W. 771a, 799b); pero en medio de esta abstracción ya está presente el principio singular de la libertad (Ph.W. 731ss, 741ss), por el cual dicha relación entraña el proceso de formación singular que garantiza a las naciones germanas su entrada en la historia (e) (Ph.W. 784b, 803b). A su vez, la particularidad irrumpe en las reacciones propias a la Edad Media. Esta expone la ruptura de aquella aparente indeterminación de cada uno de los términos relacionados, de manera que se pone la negatividad: la iglesia teocrática y el Estado monárquico feudal se contraponen entre sí, como dos entidades particulares (b), al tiempo que se atribuyen la universalidad de sus respectivos principios de autoridad (Ph.W. 830a). Tan sólo en el tiempo nuevo resulta una situación donde Iglesia y Estado, en el mundo protestante, han superado concretamente cualquier contradicción y exponen en ese mundo particular la universalidad de la reconciliación al "fin de los días" (Ph.W., 762c), al fin de la historia(a) (Ph. W. 933b). El principio de la libertad singular ha ganado la forma de la universalidad. La versión histórica de la relación de la Religión al Estado es, consecuentemente, la siguiente: la unión de la Iglesia y el Estado (e), mediante sus respectivas determinaciones particulares y contradictorias en el medioevo (b), se concluye con la reconciliación objetiva de la universalidad de sus principios (a).

El término medio de esta conclusión efectuada en la historia del mundo germano es el medioevo. La versión histórica de la relación de la Religión al Estado está dominada por el medioevo, siendo su término medio (el de la Edad Media) la reinteriorización del Espíritu (cf. supra B,B); a su vez, esta reinteriorización estaba anunciada por la formación que las naciones germanas reciben de la Iglesia (cf. supra A,b), y

explicitada por la universalidad abstracta del pensamiento (cf. supra C.b). Y, en tanto que el medioevo, período de la no libertad absoluta, exterioridad sensible e ineticidad, es el término medio, tanto de esa versión, como de la historia del mundo germano, se comprende que la próxima versión de esta relación tenga que ser mediada reflexivamente por el *Espíritu* tal y como aparece en la *Fenomenología del Espíritu* (cf. Ph. G. 549-556a; 563-564). Es el Espíritu el que se ha esforzado por reconquistar su libertad, su conciencia de sí, realizándose en la historia al tiempo que progresa en la conciencia de la libertad. En otras palabras, es menester que el Espíritu moderno interiorice la mediación histórica de la cual resulta su libertad; pero no ya manteniendo la forma del pensamiento externa al contenido substancial (cf. L.II, 324b) en la objetividad de la historia, sino reflexionándolo dentro de sí como sujeto singular. Es así que concibe tanto el valor definitivo de la verdadera Religión y de la organización estable del Estado como el valor del reino del Espíritu (Ph.W. 881b), reino producido por él (VG 50c) en tanto que "organización racional" (Ph. G. 564) de la historia. Esta reinteriorización reflexiva del Espíritu corresponde al momento *subjetivo* del sistema hegeliano. En las Lecciones, por el contrario, tenemos tan sólo el momento *objetivo*, la exposición e interpretación ("auslegend", Ph.R. &343) de los principios del Espíritu, y de éste en tanto que objetivo, en la efectividad y el tiempo. En dos palabras, nos falta por concebir cuál es el *punto de vista del sujeto* a propósito de la historia del mundo.

Pero retornemos a nuestro tema en las Lecciones: ¿en qué sentido la versión histórica de la relación del Estado y de la Religión permite concebir la historia del mundo como historia "filosófica" (VG5)? En dos sentidos. Primeramente, porque tal y como acabamos de mostrar la racionalidad silogística de la versión histórica de la relación de la Religión al Estado articula y expresa adecuadamente la historia del mundo germano. En segundo lugar, porque la concepción de su racionalidad en la historia significa el *surgimiento de la Filosofía* (hegeliana), Filosofía cuya única finalidad en la historia es el conocimiento

de la Idea, de la Razón. Sin la historia del mundo germano, concebida en torno a la historia de la relación de la Religión al Estado, la Filosofía (en sentido hegeliano) no accede ni adviene a sí misma. La Filosofía gana su forma conclusiva *concibiendo* la historia del mundo, como realización efectiva en el Estado de lo que está revelado y representado por la Religión.

Efectivamente, establecida la reconciliación de la Religión y el Estado en la historia del mundo, pensarla filosóficamente, sin la abstracción formal del entendimiento, en su movimiento dialéctico, significa transponerla especulativamente en la forma de la Filosofía. En cierto sentido puede decirse que, según Hegel, en la historia del mundo llega a ser lo que no es en la alteridad de ésta, sino en el acto de negación, de supresión de la historia misma: no se trata ya de este o aquel Estado, de esta o aquella Religión, siempre desiguales a su Concepto en el tiempo, sino del último Estado y de la última Religión, y de estos concebidos como tales. Se trata por consiguiente de concebir especulativamente el cumplimiento y regreso de la idea del Espíritu, de sí a partir de sí misma, tal y como es eternamente, cabe-sí (cf. VG 27b msc., 33b, 74b, 151-152a msc.). Esto es tarea exclusiva de la última Filosofía. Al igual que la Idea absoluta lógica es verdadera no al "comienzo", ni en la "progresión", sino en el "fin" del método de su propio movimiento circular (E. &242; L.II, 485a y ss.), y al igual que el Espíritu presuponiéndose resulta de sí mismo (VG 72-73; Ph.W. 938c; E. &14, &574), igualmente en la historia del mundo que domina la Razón, tanto la Religión, como el Estado y la Filosofía, son tan sólo en el fin, al finalizarse y acabar la historia del mundo. El recorrido histórico por el cual pasan estos tres términos (Religión, Estado, Filosofía) está mediado en la *Historia*, y como tal es conservado, pero suprimido, en el saber de sí de la Filosofía. Esta sabe que su historia es lo más interno de la historia del mundo (XX, 456), y que es resultado de todas las filosofías anteriores (XX, 455, 461). Y lo sabe no fuera de, sino en y desde la historia del mundo germano, y en tanto que hija de su

tiempo (XX, 456), porque en este mundo se ha cumplido históricamente la reconciliación de Dios y el mundo, de la Iglesia y el Estado, tal y como lo sabe la Filosofía una vez que termina la mediación de la historia concebida (EGP 296-297; Ph.W. 837a). Su saber, el de la última Filosofía, permite superar el filosofar bizantino de los Padres de la Iglesia (Ph. W. 772c), la escolástica teológica-filosófica del medioevo (Ph.W. 838b), y la universalidad abstracta de la Ilustración francesa tiene que ver solamente con el esplendor de la Idea que se refleja en la historia del mundo" (Ph.W. 938b); o bien, el desarrollo de la historia del mundo "es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia" (ibid), lo cual significa en su reverso conceptual: "la Filosofía es la verdadera teodicea" (XX, 455a)⁶¹, es decir "la reconciliación del Espíritu, del Espíritu que se ha asido en su libertad y en la riqueza de su efectividad" (ibid).

Heridos por un pensamiento que sólo tiene que ver "con el esplendor de la Idea", no con la historia del mundo ni sus grandes hombres, por un pensamiento que "es la verdadera teodicea", podría objetarse que todo esto es así porque es el esfuerzo de Hegel ("ist mein Bestreben gewesen", Ph.W. 938c; cf. 48b msc.). Evidentemente, si se hubiera propuesto otra meta hubiera llegado a otra conclusión. Pero si hemos de buscar la "legitimidad" (L.II, 324c) de la conclusión final, tanto de la historia del mundo (germano), como la de la relación de la Religión al Estado, es necesario tener en cuenta la requerida fe de Hegel en la ciencia filosófica (EGP 5-6; cf. VG 31b); segundo, la coherencia racional de la ciencia como Filosofía.

Esta coherencia racional implica, por un lado, la presentación sistemática bajo la cual se desarrolla el sistema filosófico. Por otro lado, puesto que, como la verdad, aquella coherencia racional del sistema es "index sui", hay que discernirla en la Filosofía como tal. Esto mismo significa que tenemos que cernir la reinversión especulativa de la conclusión silogística de la historia del mundo en el primer silogismo de la Filosofía (E. & 575). Lo veremos enseguida, en esa reinversión, operada en y por la forma (no abstracta) de la Filosofía,

tenemos la última explicación de la historia filosófica del mundo, la explicación de por qué, según Hegel, la Filosofía permanece fiel a la Idea reflejada en la historia del mundo.

La concepción de Dios como Espíritu, y por tanto de la Trinidad como gozne alrededor del cual gira la historia del mundo (ph.W. 722c), permite concebir en esta historia el siguiente paralelismo con el sistema filosófico concebido ahí: la "potencia substancial" (E. &507) del Padre, y la "masa substancial" del primer período de la historia del mundo (Ph.W. 766b; 766c), corresponden a la Lógica (L), ciencia de la idea en y para sí (E. &18). La "diferencia y determinación reflexiva" del Hijo (E. &567), y la aparición de Dios como "extraño" en el medioevo (Ph.W. 766b; 766c), equivalen a la Naturaleza (N), ciencia de la Idea en su ser-otro (E. &18). La "singularidad concreta y subjetividad" del Espíritu (E. &567), y la "reconciliación" del tercer período de la historia del mundo germano (Ph.W. 766b; 766c-767a), corresponden al Espíritu (e), Idea que de su ser-otro regresa dentro de sí (E. la universalidad" (E. &567) de la Religión revelada, como absoluta, en la historia, para cumplir con la ambición de nuestros días, a saber "el conocimiento de Dios" (Ph.W. 937b).

En la medida en que dicha Religión está revelada, concretamente revelada en la historia, los eventos y sucesos de esta historia configuran lo propio de cada etapa y período particular de la marcha del Espíritu. En medio de estas etapas y períodos particulares, el contenido objetivo de la Religión revelada en y por Jesucristo queda representado históricamente en su comunidad, y efectuado históricamente en la organización estatal. En la positividad objetiva de la historia del mundo, la reconciliación histórica de las naturalezas divina y humana, en Cristo-Jesús, corresponde a la exposición reconciliada de la Religión cristiana y el Estado germano.

Al igual que la encarnación de Cristo (e) se concluye con su resurrección como Espíritu presente al mundo (a), pero mediando su muerte en cruz (b) (cf. E. &569 n.1), por igual tenemos que la Iglesia nueva se conforma con El en la historia del mundo, actualizando, reproduciendo, *esta misma conclusión*

silogística. Efectivamente, la Iglesia cristiana entra al mundo (e; encarnación) (Ph.W. 788a) y, mediando su ruina (b; muerte) (Ph. W. 881b) en el medioevo, alcanza su Reforma con la Iglesia nueva (a; resurrección) (Ph. W. 881a) en la cual se reconcilian la subjetividad y la objetividad en cada creyente: correlativamente, el Estado pasa del imperio carolingio como primera formación estatal del mundo germano (e) (Ph. W. 800b, 803b, 808a), mediante su desintegración feudal y efectuación contradictoria (b) (Ph.W. 835b), hasta llegar a ser una verdadera organización estatal (a) (Ph.W. 937a) donde los individuos y naciones bien dispuestos se saben reconciliados con las leyes y decisión y de la propiedad privada (ibid).

Tal y como ya vimos que lo expone la versión histórica de la relación de la Religión cristiana al Estado germano, Religión y Estado están reconciliados por la racionalidad una y la misma de sus movimientos históricos. Esta racionalidad una y la misma —en la Iglesia cristiana y en la historia del Estado germano— la concibe en las Lecciones la Filosofía, pero reinvirtiéndolo ese desarrollo histórico de la racionalidad en su propio elemento, en la Idea. En otras palabras, la singularidad mediada en la particularidad con la universalidad pasa a ser en el elemento del pensamiento un verdadero silogismo de la Filosofía: lo lógico (L) que pasa a ser Naturaleza (N) y ésta Espíritu (E) (E. &575). El resultado de la Filosofía, continuamente presupuesta en las Lecciones, es evidente: el curso de la historia del mundo germano, historia que ha seguido el ritmo del silogismo formal del ser-ahí, y que se ha explicitado en la Religión y en el Estado, está superado “en la Idea” (ibid).

Cierto, la mediación histórica transcurre en la historia del mundo finito, la mediación del primer silogismo de la Filosofía, sin embargo, transcurre en la Naturaleza (ibid), o sea la Idea en su ser-otro y dispersión (E. &247). Esta diferencia del término medio marca el hiatus de la mediación que la Filosofía concibe en la historia del mundo (e-b-a) y la que concibe en su propio elemento, en la Idea (L-N-E). Pero esto no anula el isomorfismo que consideramos aquí entre ambas mediaciones y sus formas silogísticas. Sin olvidar que la Eticidad producida por el

Espíritu libre es su "segunda Naturaleza" (VG 115, 256), sobresalen las siguientes correspondencias isomórficas: entre el ya mencionado formalismo de la mediación histórica, en su conformidad con las figuras del silogismo del ser-ahí (cf. L.II, 324, 328a), y la "forma externa" (E. &575) del primer silogismo de la Filosofía; entre esta forma de la "transición" (ibid) y el paso de una etapa a otra etapa, de un período a otro, en la historia; entre el progreso histórico que la Filosofía tiene que conocer en su necesidad (VG. 63a msc.) y la "ciencia de la marcha de la necesidad" (E. &575). Conociendo aquella necesidad *resulta esta ciencia*.

De ahí que si, de acuerdo a Hegel, la ambición de nuestros días es el aprecio de la Razón, el conocimiento de Dios, tal y como El se conoce a sí mismo, es la Filosofía como tal la que cumple tal ambición, concibiendo que con la reconciliación de la Religión y el Estado (Ph.W. 759b, 937a) se cumple toda la historia del mundo.

Esto mismo está plenamente corroborado por el significado silogístico de los tres últimos párrafos de las Lecciones (Ph.W. 937b-938a: L; 938b: N; 938 c: E) con los cuales Hegel cierra la exposición: "La intención. . ." fue mostrar que la historia del mundo no es más que la efectuación del Espíritu, que el Estado es la efectuación mundana de la libertad, que lo verdadero tiene que ser actual, como lo que es objetivo, para que el Espíritu libre lo reconozca y sea en la efectividad cabe-sí (Ph.W. 937b-938a) (L). Este es el *Concepto lógico* de lo que implica la historia. Pero "nosotros hemos tratado solamente. . ." que la libertad objetiva requiere someter la voluntad contingente, que el conocimiento tiene que corresponder a la Razón, y que la libertad subjetiva tiene que ser actual, de manera que se conozcan las etapas del desarrollo de la Idea de la libertad que sólo es como conciencia de la libertad (Ph.W. 938b) (N). Tenemos aquí aquel concepto, pero *realizado*, tal y como es conocido en la Idea de la libertad; esta Idea, como la misma historia del mundo, es; y es solamente como progreso efectivo en la conciencia de la libertad que ella es. Consecuentemente, "el Espíritu es. . ." desde donde él se

hace y por esto es necesario, pues se presupone a sí mismo; solamente la intelección puede reconciliarlo con la historia del mundo en la cual todo lo que ha sucedido y sucede es obra del Dios (Ph. W. 938c) (E). Esta es la conclusión a la que se adviene luego de conocer la necesidad de la Idea de la libertad en la historia; la Filosofía sabe ahora que el Espíritu se ha efectuado en la historia y por esto mismo la "libertad del Concepto" está puesta solamente en este extremo, en el Espíritu (E. &575).

Tenemos pues que el Espíritu en el cual está puesta la libertad del Concepto "como su conclusión consigo mismo" (ibid) está reconciliado con la efectividad histórica por su pensamiento (Ph.W. 938c). Coincidiendo exhaustivamente su racionalidad y efectividad, en la historia filosófica del mundo, el Espíritu ha llegado a interpretarse y conocerse en la historia, y es la verdad de ésta. Por eso mismo la supera en su saber, y pasa a mediar entre lo que ha sucedido y su Idea. En este nuevo momento el Espíritu es término medio de la misma filosofía (cf. E. &576).

En este sentido, la exposición de la Filosofía a propósito de la historia filosófica del mundo, y y la *versión histórica de la relación de la Religión al Estado*, convergen; más aún, invitan a considerar en otro estudio y a partir de la *Fenomenología del Espíritu* la *versión subjetiva* de la historia del mundo (Ph. G 563-564). Ya lo hemos dicho, la historia filosófica del mundo nos mostraba que, conforme con la singularidad que es universalidad en el primer silogismo del Concepto lógico, *el Espíritu aún tiene que reflexionar el contenido revelado y producido en la historia dentro de sí.*

NOTAS DE LA INTRODUCCION

NOTAS:

1. *Les Éléments de la Géométrie*, Paris, Gauthier-Villars, 1953.
2. *Mathématiques Élémentaires*, Paris, Gauthier-Villars, 1953.
3. *Leçons de Philosophie de la Géométrie*, Paris, Gauthier-Villars, 1953.
4. *Mathématiques Élémentaires*, Paris, Gauthier-Villars, 1953.
5. *Leçons de Philosophie de la Géométrie*, Paris, Gauthier-Villars, 1953.
6. *Leçons de Philosophie de la Géométrie*, Paris, Gauthier-Villars, 1953.
7. *Leçons de Philosophie de la Géométrie*, Paris, Gauthier-Villars, 1953.
8. *Leçons de Philosophie de la Géométrie*, Paris, Gauthier-Villars, 1953.

NOTAS DE LA INTRODUCCION

1. L. Zea: *Elpensamiento latinoamericano*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976: 17.
2. P. Mannet: *Naissances de la politique moderne: Machiavel, Hobbes, Rousseau*, París, Payot, 1977: 7.
3. W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*. Weinsberg, Neske Pfullingen, 1974: 498.
4. M. Theunissen: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, Walter de Gruyter, 1970: 325-346.
5. Cf. K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, (traducción francesa), París, Gallimard, 1969.
6. L. Zea: op. cit., 43.
7. A. Chapelle: "L'Absolut et l'Histoire," en *Hegel et la théologie contemporaine*, Obra colectiva, Neuchatel-París, Delachaux & Niestlé, 1977: 212. Hacia la misma exigencia se orienta "La Logique du Don originaire" de C. Bruaire (cf. *Pour la métaphysique*, París, Communio-Fayard, 1980:279.
8. Hölderlin: *Oeuvres*, (traducción francesa), París, Gallimard, Bibliotheque de la Pléiade, 1967: 203; cf. 177, 187, 221, 262-263, 273, y

la carta No.231. Véase igualmente Platón, *Timeo o de la Naturaleza*, 32 a; y *El Banquete*, 187c, en la edición de sus *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1966: 1151 y 582 respectivamente.

9. cf. A. Léonard: "La structure du système hégélien," en *Revue Philosophique de Louvain*, 69, 1971: 495-524.

10. B. Bourgeois: *La Pensée politique de Hegel*, París, Presses Universitaires, 1964: 9, cf. pp. 12-13 y n. 47.

11. A. Chappelle: *Hegel et la Religion*: vol. I, Paris, Editions universitaires, 1964: 9, cf. pp. 12-13 y n. 47.

12. A. Léonard: *La foi chez Hegel*, París, Desclée, 1970: 9.

13. M. Theunissen, op. cit., VIII; E. Brito: *La cristología de Hegel*, Facultad de teología, Universidad Católica de Lovaina, 1976: X.

14. A. Léonard: *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, París-Louvain, Librairie Philosophique J. Vrin, 1974: 5.

15. cf. A. Léonard, op. cit., 9.

16. M. Blondel: *L'Action*, París, Presses universitaires de France, edición de 1950: 404

NOTAS DEL CAPITULO I

1. Recordemos que Hegel se proponía presentar el sistema en dos partes: la *Fenomenología*, "primera" ciencia de la filosofía, sería la "primera parte" de la ciencia (cf. Ph.G. XXXVIIIa, c; 3, 10, 31c); la *Lógica* y la *Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu* serían la segunda parte (cf. Ph.G. XXXVIII c). En 1831, sin embargo, Hegel aclaraba en nota al pie de la página a los lectores de la *Lógica* que la mención de primera parte del sistema de la ciencia no aparecería en la proyectada reedición de la *Fenomenología*; la *Enciclopedia* articulaba el conjunto de obras que se había propuesto escribir como partes integrantes del sistema (cf. L.I,7; Ph.G. 584,7). En cierto sentido, esto mismo significa ya el carácter

sistemáticamente integrador de la *Enciclopedia* (cf. F. Nicolin y O. Pöggeler: "Zur Einführung" a la *Enciclopedia*, 1969: XXVIII).

2. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1961, vol. II: 238-248, 503. Del mismo autor, cf. "System und Geschichte bei Hegel", en *Logos: Internationale Zeitschrift Für Philosophie der Kultur*, Tübingen, Bd. 20, 1931:248.

3. B. Bourgeois: "Présentation" a la *Encyclopedie des Sciences Philosophiques de Hegel*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, vol. I: *La Science de la Logique*, 1970: 11. cf. adicionalmente K. Hartmann: "Hegel: a non-metaphysical view", en A. Mac Intyre (editor): *Hegel a Collection of Critical Essays*, N.Y., Anchor Books, 1972: 106.

4. A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, 15-21.

5. A. Léonard, op. cit., 16.

6. A. Véra: *Introduction á la Philosophie de Hegel*, París, A. Franck, 1855: 164-180. G. Noël: *La Logique de Hegel*, París, Vrin, edición de 1933: 1-22. 7.- cf. B. Bourgeois, *La Science de la Logique*, 215, n.1.

7. cf. B. Bourgeois, *La Science de la Logique*, 215, n.i.

8. Cf. B. Lakebrink: "Freiheit und Notwendigkeit in Hegels Philosophie", en *Heidelberg Hegel Tage 1962*, 1964: 181-192.

9. B. Lakebrink, art. cit., 186-188.

10. A. Léonard, op. cit., 316.

11. B. Bourgeois, op. cit., 89ss., A. Léonard, op. cit., 567ss.

12. R. Kroner, op. cit., 511-515. G. Noël, op. cit., 122-124. A. Léonard, op. cit., 592-597; del mismo autor: "La structure du systeme hégélien", 499s. A. Chapelle, *Hegel et la Religion*, vol. II, 131-137.

13. B. Lakebrink, art. cit., 186, 190-191. A. Léonard, op. cit., 597.

14. A. Véra, op. cit., 182 y ss.

15. D. Henrich: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967: 157-186, especialmente 165-170.
16. cf. D. Dubarle: "La nature chez Hegel et chez Aristote", en *Archives de Philosophie*, 38, 1975: 3-32.
17. cf. A. Chapelle, "L'Absolu et l'Histoire, 211-214. K. Hartmann, art. cit., 108-109, 113-114.
18. cf. W. Schulz: *Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik*, Stuttgart, Neske, 1974: 103-104. W. Kasper: *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, Matthias-Grünewald Verlag, 1965: 104, 251, 429-430.
19. cf. A. Léonard, op. cit., 21 n. 21 n. 4; y en art. cit., 504ss. B. Bourgeois, art. cit., 48-55.
20. B. Lakebrink, art. cit., 184.
21. cf. la explicación que el propio Hegel dio de los silogismos de la Filosofía en VIII, &187Z.
22. cf. A. Léonard. "L'Absolu et L'Histoire selon Hegel", en *Hegel et la théologie contemporaine*, 87-88.
23. cf. B. Quelquejeu: *La volonté dans la philosophie de Hegel*, París, Ed. du Seuil, 1972: 99-103. I. Fetscher: *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Canstatt, Freidrich Frommann Verlag, 1970:91.
24. cf. I. Fetscher, op. cit., 97-99, 125-127. B. Quelquejeu, op. cit., 104,113, 140-142.
25. B. Quelquejeu, op. cit., 143; cf. 34,52-53, 151-155, 325.
26. A. Léonard, La foi chez Hegel, 231-235, 261 n. 222. Hegel dice: "Der Mensche selbst ist Denken, er ist da als denket", citado en I. Fetscher, op. cit., 183.
27. I. Fetscher, op. cit., 222-225; A. Léonard, op. cit., 326.
28. A. Léonard, op. cit., 327. A su vez Hegel califica esta "mauvaise

subjectivité:: de "blosser Subjektivität" (X, 385Z) y de "einsüchtige" (E. &469 anm.).

29. cf. A. Léonard, op. cit., 249 n. 167, 333 n. 8 y 11; del mismo autor *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, 64-68, 81 G. Noël, op. cit., 49. A. Véra, op. cit., 211, 217, 225, 228, 259-262.

30. cf. X, &386Z. A. Chapelle, *Hegel et la Religion*, T.I: 105-110, 224-227. A. Léonard, "La structure du système hégélien," 510. B. Bourgeois, op. cit., 49. A. Véra, op. Cit., 211, 217, 225, 228, 259-262..

31. cf. R. Maurer: "Die Aktualität der Hegelschen Geschichtsphilosophie", en R. Heede y J. Ritter (editores): *Hegel-Bilanz: Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973: 155-174, especialmente 166-174 y n. 20. T. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, edición de 1975: 311, 314-315, 322-324 y ss.

32. cf. E. Brito: "La forme de l'esthétique hégélienne", en *Revue Philosophique de Louvain*, 75, 1977: 644-652.

33. A. Léonard: La foi chez Hegel, 342-346 y n. 40; R. Kroner, op. cit., 521-522. R. Bubner: "Einführung" a *G.W.F. Hegel: Aesthetik III*, Stuttgart, Reclam, 1971: 12, 20-25.

34. cf. A. Véra: *Philosophie de l'Esprit de Hegel*, vol. II (original 1853-1866), Bruselas, Culture et Civilisation, 1969: 463 n. 1 y 2.

35. cf. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, 211 ss., y n. 178. A. Chapelle, op. cit., vol. III: 86-87.

36. cf. E. Brito, art. cit., 646-647, 651-652. M. Theunissen, op. cit., 211-215. A. Chapelle, op. cit., vol. III: 86-87.

37. A propósito de los silogismos de la Religión, cf. A. Chapelle, op. cit., vol. III: 97-105; *Ibid*, *Annexes*: 91-92, 97. A. Léonard, op. cit., 351-358. E. Brito. *La cristología de Hegel*, 529-551.

38. cf. A. Chapelle, op. cit., vol. III: 95 n. 61, 98-105.

39. R. Kroner, op. cit., 302 y 517.

40. cf. B. Bourgeois, *op. cit.*, 109.

41. cf. B. Leibruks: "Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel," en M. Riedel (editor): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975 vol. II: 14. H. Marcuse: *Raison et révolution*, (traducción francesa), París, Les Editions de Minuit, 1968, 221.

42. A este propósito, cf. L. Stauss: *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953: 234-246. J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975: 256-280. C. Bruaire: *La Raison politique*, París, Fayard, 1974: 153-163, 210-215.

43. cf. K. H. Ilting: "Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie". en M. Riedel, *Materialien Zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II : 62

44. Cf. F. Rosenzweig: *Hegel und der Staat*, Aalen, Scientia Verlag, 1962: 112-118. H. Marcuse: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, (traducción francesa), París, Editions Denoel, 1971: 73-93. G. Fessard: "Les relations familiales dans la Philosophie du Droit de Hegel", en *Hegel Jahrbuch* 1967, 1968: 34-63.

45. S. Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976: 139. S. Blasche: "Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft, Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität in entsittlichen Leben", en M. Riedel (editor): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II: 312-314, 316.

46. G. Fessard, *art. cit.*, 40.

47. cf. G.E. Müller: *Hegel über Sittlichkeit und Geschichte*, München, Verlag E. Reinhardt, 1940: 73. F. Rosenzweig, *op. cit.*, 118. G. Ahrweiler: *Hegels Gesellschaftslehre*, Darmstadt und Neuwied, Luchternand Verlag, 1976: 81-88.

48. G. Fessard, *art. cit.*

49. S. Avineri, *op. cit.*, 134.

50. cf. S. Blasche, *art. cit.*, 312-337, especialmente 326-328.

51. Traducimos así “die bürgerliche Gesellschaft”, la sociedad burguesa. Si incluimos el término ‘civil’ no pretendemos por ello negar o desconocer que lo propio a la sociedad, según Hegel, es de diferenciarse autónoma y conceptualmente del Estado. Por esto mismo Hegel se distancia innovadoramente del empleo de “polis” y de “societas”, tal y como aparecía en la tradición filosófica occidental (cf. M. Riedel: “Hegels Begriff der ‘Bürgerlichen Gesellschaft’ und das Problem seiner geschichtlichen Ursprung”, en M. Riedel (editor): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II: 247-275. cf. adicionalmente, K. Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, 293-298. Ahora bien, nos parece imprescindible señalar en la traducción misma que el empleo del término ‘sociedad burguesa’ de Hegel entraña al Estado (cf. E. & 523). Por esto incluimos el término ‘civil’ en la traducción.

52. B. Bourgeois: *La pensée politique de Hegel*, 118.

53. cf. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, editor K.H. Ilting, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1973, 321, líneas 28-30. Ver adicionalmente, VII, &184Z.

54. cf. J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, 223, 223-231, 276, 286-287.

55. cf. J. Taminiaux: “Introduction” a la traducción de la obra de Hegel *Système de la Vie Ethique*, París, Payot, 1976; 91 y ss.

56. cf. P. Vogel: *Hegels Gesellschaftsbegriffs*, Berlín, Pan-Verlag R. Heise, 1925: 5-132, para una visión de conjunto de la sociedad civil burguesa según Hegel. Igualmente, J. B. Kraus: “Wirtschaft und Gesellschaft bei Hegel”, en *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, vol. 25, 1931-1932: 9-4.

57. P. Vogel, op. cit., 25-31. Cf. L. Landgrave: “Hegel und Marx”, en *Marxismusstudien*, 3, Tübingen, 1954: 39-54. G. Ahrweiler, op. cit., 108-116. P. Nikoloff: “Die Hegelsche Konzeption der Bürgerliche Gesellschaft und ihre Überwindung durch Marx”, en *Hegel Jahrbuch* 1971, 1972: 37-44. S. Mercier-Josa: *Pour lire Hegel et Marx*, París, Editions Sociales, 1980: 39-65.

58. cf. C. Bruaire: “Abstraction juridique et revendication Légitime”, en *Hegel-Jahrbuch* 1967, 1968: 76-83.

59. "Polizei" y "Polizeistaat" no corresponden necesaria e inevitablemente, en óptica hegeliana, a lo que hoy día significan estos términos en lenguaje cotidiano o crítico; es decir, un cuerpo policial represivo, un Estado policial. Por ello, dado que Hegel mismo deriva el término de "Poliei" de "Políteia," me parece poder comprenderlo haciendo referencia a un organismo de 'autoridad pública, donde se simboliza el poder de lo universal en medio de cualquier colisión provocada por la consecución a ultranza de intereses de índole particular, burgués. Ver J. R. 259; VII, &236Z, y el texto de Hegel de 1818-1819 en Ilting, op. cit., 310 (&92 anm.), 320-321 (&112 y anm.) A propósito de lo que denominaríamos hoy un Estado policial represivo, cf. Dif. 64-69, y Sch. P. R. 31. 60.- cf. S. Avineri, op. cit., 151-154. E. Weil, *Hegel et l'Etat*, París, Vrin, 1966: 88-100. P. Vogel, op. cit., 46-61. J. Ritter, op. cit., 253-255.

60. cf. S. Avineri, op. cit., 151-154. E. Weil, *Hegel et l'Etat*, París, Vrin, 1966: 88-100. P. Vogel, op. cit., 46-61. J. Ritter, op. cit., 253-255.

61. cf. G. Heiman: "The sources and significance of Hegel's corporate doctrine", en Z. A. Pelczynski (editor): *Hegel's political philosophy, problems and perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976: 111-115. S. Mercier-Josa: op. cit., 51.

62. cf. S. Avineri, op. cit., 176-184. J. Barion: *Hegel und die Marxistische Staatslehre*, Bonn, H. Bouvier Verlag, 1970: 62-64. A. Peperack: "Der Staat und Ich", en *Hegel Jahrbuch 1975*, 1976: 83-104.

63. cf. G. E. Müller, op. cit., 80-100. J. Barion, op. cit., 57-77. W. Maihofer: "Hegels Prinzip des modernen Staats", en M. Riedel (editor): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II: 361-392.

64. cf. A. Peperzack, art. cit., 86-97.

65. cf. S. Mercier-Josa, op. cit., 119 y ss.

66. M. Theunissen, op. cit., 61, 65, 68. P. Vogel, op. cit., 79.

67. cf. W. Maihofer, art. cit., 375 y s. K. H. Ilting: "Die Struktur des Hegelschen Rechtsphilosophie", en M. Riedel (editor): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. II: 68-73.

68. cf. B. Bourgeois: "Le prince hégélien", en E. Weil et alii: *Hegel et la philosophie du Droit*, París, Presses Universitaires de France, 1979: 85-130.
69. B. Bourgeois, art. cit., 101. cf. K. Hartmann: *Die Marxsche Theorie*, Berlín, W. de Gruyter & Co., 1970: 109-110;
70. B. Bourgeois, art. cit., 105-106, 109, 129.
71. cf. S. Avineri, op. cit., 194-207. J. Barion, op. cit., 75-77. T. Ziegler: "Hegels Anschauung vom Krieg", en *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, VI, 1912-1913: 88-96.
72. Como es bien sabido, a propósito de la paz perpetua, Hegel (cf. Ph.R. &333 anm.) toma posición, una vez más, contra I. Kant (cf. *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart, Reclam, 1972). Sin embargo, no deja de ser significativo que la posición de ambos autores se aproxima a propósito de la supuesta excelencia de una guerra ordenada (cf. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Reclam, 1971: &28 página 163).
73. cf. M. Theunissen, op. cit., 60-76, 91-100. R. Kroner: "System und Gaschichte bei Hegel," 243-258.
74. cf. B. Bourgeois, op. cit., 11-21.
75. cf. S. Mercier-Josa, op. cit., 71 y ss.
76. cf. B. M. Telders: "Die Geschichte als Gottes Gericht", en *Verhandlungen des Dritten Hegelkongress in Rom*, B. Wigersma (editor), Tübingen, 1934: 224-234.
77. cf. C. Bruaire: "Logique et non-sens de l'histoire chez Hegel", en *Hegel-Tage Urbino 1965*, 1966: 161-168.
78. E. Weil: "La 'Philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne", en E. Weill et alii: *Hegel et la philosophie du Droit*, 12-13.
79. cf. A. Léonard, *La foi chez Hegel*, 328-330. A. Chapelle, op. cit., vol. III: 85.

80. cf. M. Theunissen, op. cit., 61.
81. M. Theunissen, lb.
82. M. Theunissen, lb.
83. cf. E. Weil, art. cit., 19.
84. M. Theunissen, op. cit., 65. J. Splett: *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegel*. Frigurgo-Munich, Karl Alber, 1965: 78. A. Chapelle, op. cit., vol. II: 57-60.
85. M. Theunissen, op. cit., 70.
86. M. Theunissen, op. cit., 74
87. M. Theunissen, lb.
88. M. Theunissen, op. cit., 75.
89. M. Theunissen, op. cit., 75-76.
90. M. Theunissen, op. cit., 75.
91. M. Theunissen, op. cit., 95.
92. M. Theunissen, op. cit., 76.
93. M. Theunissen, op. cit., 81.
94. M. Theunissen, op. cit., 82.
95. M. Theunissen, op. cit., 89, 92.
96. M. Theunissen, op. cit., 93 n. 29.
97. cf. A. Chapelle, op. cit., vol. 1:7; M. Theunissen, op. cit., 93.
98. M. Theunissen, op. cit., 92.

99. M. Theunissen, op. cit., 99-100.
100. M. Theunissen, op. cit., 94.
101. M. Theunissen, Ib. ("Mittlepunkt").
102. M. Theunissen, Ib. ("Durchgangspunkt").
103. E. Weil, art. cit., 20-21.
104. Esta cita, tomada de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia del mundo*, es aplicable también a la historia temporal del Espíritu absoluto, pues el principio que sirve de gozne a la historia del mundo es explicitado por Hegel como Trinidad, i.e. la reconciliación eterna del Absoluto que Cristo, precisamente, revela (cf. M. Theunissen, op. cit., 95-96) efectivamente como redención objetiva (M. Theunissen, op. cit., 97.)

NOTAS DEL CAPITULO II

1.- Estas Lecciones fueron publicadas primeramente por E. Gans en 1837, y posteriormente por K. Hegel en 1840, siguiendo notas de clase y aprovechándose de unos apuntes manuscritos de Hegel. Estos documentos fueron ulteriormente revisados y completados por G. Lasson (1917, 1919, 1920). El volumen introductorio de estas Lecciones, *Die Vernunft in der Geschichte (La razón en la Historia)*, volvió a ser revisado por J. Hoffmeister (1955) quien destacó en letras cursivas el manuscrito original de Hegel. A propósito del estado del texto de las Lecciones, cf. VG pp. VII-XI; Ph.Wp. VI-XIII, V-VI y V-VI.

2.- cf. W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Weinsberg, Neske Pfullingen, 1974: 498. A propósito del historicismo y sus razones, cf. L. Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1963: 79ss.

3.- cf M. Theunissen: *Hegels Lehre vom absoluten geist*, 94. W. Schulz, op. cit., 495.

- 4.- cf. A. Chapelle, *Hegel et la Religion*, vol. I: 101. M. Theunissen, op. cit., 77 y ss.
- 5.- cf. I. Iljin: *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna, 1964: 331, 334-337, 353, 381, 418.
- 6.- H. Marcuse: *Raison et révolution*, 274, 278.
- 7.- cf. H. Küng: *La Encarnación de Dios*, Barcelona, Herder, 1974:435.
- 8.- W. Schulz: op. cit., 503.
- 9.- K. Löwith: *De Hegel á Nietzsche*, 261.
- 10.- cf. K. Hartmann: *Die Marxsche Theorie*, 60-61 y n. 97; igualmente, cf. p. 205-206, 581-582. E. Bloch: *Subjekt-Objekt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972:227, 449, 469, 518-519.
- 11.- cf. A. Chapelle, op. cit., vol. II:174-176. W. Schulz, op. cit., 501.
- 12.- cf. H. Marcuse, op. cit., 286, 271.
- 13.- cf. M. Riedel: "Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie," en I. Fetscher (ed.): *Hegel in der Sicht der Neueren Forschung Darmstad, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.*
- 14.- cf. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1973; 53.
- 15.- cf. K. Löwith, op. cit., 54; W. Schulz, op. cit., 496; M. Theunissen, op. cit., 65 y ss.
- 16.- cf. M. Riedel, art. cit., 406-407. R. Kroner: "System und Geschichte bei Hegel," 255.
- 17.- cf. R. Polin: "Philosophie du droit et Philosophie de l'histoire selon Hegel," en Actes du III Congres International de Lille: *Hegel: l'Esprit objectif; l'unité de l'histoire*, Lille, 1968: 264-265, 268.
- 18.- cf. A. Léonard, "L'Absolu et l'histoire selon Hegel," 88-89.
- 19.- cf. A. Léonard, art. cit., 90, 91-93.

- 20.- cf. E. Weil: "La 'philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne", 20-21, 33.
- 21.- cf. E. Brito: *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, París, Éditions Lethielleux, 1979: 130, cf. 118-130.
- 22.- cf. J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. Hegels*, 98, 128 ss., 130 ss., 134 ss.
- 23.- cf. H. Niel: *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, Aubier, 1945: 311-312. A. Chapelle, op. cit., vol. I: 33 n. 45.
- 24.- cf. K. Rosenkranz: *G.W.F. Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, edition de 1972: 557.
- 25.- cf. F. Grégoire: *Etudes Hégéliennes. Les points capitaux du système*, Lovaina, Nauwelaerts, 1958: 331.
- 26.- cf. A. Léonard: *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, 398-399 y ss.
- 27.- La división de las Lecciones permite plantear un problema significativo. La Edad media concluye con el nacimiento de la monarquía y la transición al tiempo moderno (Ph. W. 859ss, 867ss.). El tercer período de la historia del mundo germano comienza con la Reforma (Ph. W. 877ss.). Pero en las *Lecciones sobre la historia de la Filosofía* Hegel parece incluir la Reforma en la Edad Media, como término de este período (XX, 49 y ss.). Debido a esta diferencia L. Sichirollo (en, "Le moyen Age selon Hegel," en *Hegel: L'Esprit objectif*, 322 n. 13) pregunta si el índice y la división en períodos de los Cursos de Berlín son correctos y sobre todo hegelianos. En lo que concierne a las Lecciones, la división de temas en cada período me parece ser hegeliana (cf. Ph. W. 765 línea 1 y ss.). Esta localización de la Reforma, no como fin, sino al fin del medioevo, está adicionalmente justificada, como veremos ulteriormente, por la forma racional según la cual Hegel concibe la historia medieval y la del tiempo nuevo.
- 28.- cf. J.G. Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische revolution*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973: 164-165. Para una lúcida presentación del orden feudal y su justificación, cf. W. Ullmann: *Medieval Political Thought*, N.Y., Penguin Books, 1970: capítulos 4-8.

- 29.-cf. J. G. Fichte, op. cit., 208-210, 228-229, 232-233, 245-250.
- 30.- cf. L. Sichirollo, art. cit., 320-322.
- 31.- cf. W. Schulz, op. cit., 502-503, 851-852 y ss.
- 32.- A propósito de la convertibilidad de los extremos —b-a, o bien a-b—en lógica hegeliana, cf. A. Léonard, op. cit., 406 n. 3 y 4.
- 33.- cf. A. Léonard, op. cit., 404-408.
- 34.- cf. E. Brito, op. cit., 34,48.
- 35.- cf. G.E. Mueller: "Hegel on the relation of Church and State." en *A Journal of Church and State*, V, 1963: 95-104.
- 36.- cf. A. Léonard, *La foi chez Hegel*, 302.
- 37.- cf. R. Maurer: "Hegel politischer Protestantismus," en *Stuttgarter Hegel Tage* 1970, 1974: 396-397.
- 38.- cf. J. Splett, op. cit., 139.
- 39.- Para Hegel, el lenguaje no tiene un valor de comunicación y término medio conciliador, como símbolo, sino esencialmente de producción y autoexteriorización. De ahí la importancia que tiene para él el que Lutero haya traducido la Biblia (Cf. XX, 52-53)
- 40.- cf. L. Oeing-Hanhoff: "Hegels Deutung der Reformation", en *Actes du III Congress International de L'Association Internationale pour l'Etude de la Philosophie de Hegel: Hegel: l'Esprit objectif*, 248-249.
- 41.- cf. K. Rosenkranz, op. cit., 543c.
- 42.- cf. R. Maurer, art. cit., 399.
- 43.- cf. R. Maurer, art. cit., 400.
- 44.- cf. G. Rohrmoser: "Die Theologischen Voraussetzungen der hegelschen Lehre vom Staat", en *Heidelberger Hegel-Tage* 1962, 1964: 241, 242.
- 45.- Cf. E. Weil: *Hegel et l'Etat*, París, Vrin, 1966: 107-109.

- 46.- cf. E. Brito, op. cit., 222-223; M. Theunissen, op. cit. 441 y ss.
- 47.- cf. R. Nusser: "Die Französische Revolution," en *Philosophisches Jahrbuch*, 77, 1970: 289 n. 26.
- 48.- cf. J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969: 313.
- 49.- cf. J. J. Rosseau: *Oeuvres Complètes, vol. III*. París, Gallimard, 1964: 356-361, 391, 462-469.
- 50.- cf. J. Habermas: *Theorie und* Frankfurt, Suhrkamp, 1974: 129-145. K. Nusser, art. cit., 296.
- 51.- Lo cual significa consecuentemente que para Hegel la ideología liberal, a lo más, es una deformación del protestantismo. Debido a su abstracción y formalismo, el liberalismo está genealógica y conceptualmente más próximo del catolicismo, contra el cual pretende reaccionar, que del protestantismo, con el cual se emparenta por la afirmación de la libertad individual..
- 52.- cf. J. Ritter, op. cit., 196, 199.
- 53.- cf. Ph. W. 806 a, 930b- 931a.
- 54.- cf. Fichte, op. cit., 3, 14-25, 25-37, 151, 197. S. Avineri: *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968: 185 y ss. K. Hartmann, op. cit., 476-517.
- 55.- cf. B. Bourgeois: *La pensée politique de Hegel*, 142-144.
- 56.- Ibid.
- 57.- cf. B. Bourgeois, op. cit., 146-147.
- 58.- cf. A. Chapelle, op. cit., 146-147.
- 59.- cf. K. Rosenkranz, op. cit., 304-305; K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, 61-62.
- 60.- cf. A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, 415.
- 61.- cf. D. Dubarle: "Absolut et histoire dans la philosophie de Hegel", en *Obra Colectiva: Hegel et la théologie contemporaine*, 115, 118-120.

Esta Revista se imprimió en los Talleres Offset de la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña: Encargado: Genaro Phillips; Composición tipográfica: Salas Woss; Diagramación: Nelson Henríquez y Máximo García; Fotomecánica: Francisco Tavárez y José Altagracia Bussi; Impresión Nelson Veloz, Máximo Saldaña y Carlos M. Domingo; Compaginación y Encuadernación: Roberto Pol, Israel Ferreras, José María Díaz, Héctor Santana, Eury Hernández, Agustín Batista, Juan Prensa y Rosanno Pujols.

NOTA BIOGRAFICA

Dr. Fernando I. Ferrán. Nació en La Habana, Cuba, el 19 de octubre de 1944. En 1970 se graduó de Licenciado en Filosofía, Summa Cum Laude, en la Universidad Católica Madre y Maestra. En 1973 hizo la maestría en Antropología Social en la Universidad de Loyola de Chicago y en 1981 obtuvo el título de Doctor en Filosofía, Summa Cum Laude, en la Universidad de Lovaina, Bélgica. Ha enseñado en la Universidad Católica Madre y Maestra, en la UNPHU, en la UASD y en INTEC, donde actualmente es Profesor y Director del Departamento de Investigaciones y Publicaciones Científicas. Entre sus publicaciones se encuentra *Tabaco y Sociedad: La estructura de poder en la industria del tabaco dominicano*, 1976, y otros artículos y ensayos en Antropología y Filosofía.

