

HEGEL ANTE LA MODERNIDAD

Miguel Giusti

Hegel es uno de los primeros filósofos modernos que toma distancia frente al sentimiento triunfalista de su época, pero sin desconocer la originalidad de las nuevas formas de pensamiento e innovación política. En su filosofía debemos una caracterización conceptual de la modernidad en su conjunto, gracias a la conciencia histórica con la que ésta es juzgada. Lo propio y esencial de los tiempos modernos es, para Hegel, el principio de la subjetividad". El trabajo se divide en dos partes: primeramente, la concepción de Hegel es interpretada como una forma de posición ante el debate contemporáneo representado por la *querelle des anciens et des modernes*. A continuación, se intenta mostrar que esta actitud teórica ante la modernidad constituye el hilo conductor de toda la obra de Hegel.

("Hegel facing Modern Times") Hegel is one of the first modern philosophers that keeps his distance from the arrogant attitude of his time, without disregarding the originality of the new ways of thought and political innovation. We owe to his philosophy a conceptual characterization of Modern Times as a whole thanks to the historical consciousness with which the former is judged. The proper and essential aspect of Modern Times is, for Hegel, the "principle of subjectivity". The paper is divided into two parts: on the one hand, Hegel's conception is interpreted as taking a stand with respect to the contemporary debate represented by the *querelle des anciens et des modernes*. On the other hand, the A. intends to show that this theoretical attitude facing Modern Times constitutes the line along which all of Hegel's works develop. (Transl. by R. Rizo-Patrón)

"El derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central y el viraje en la diferenciación entre la *antigüedad* y la época *moderna*. Este derecho ha ido enunciado en su infinitud en el cristianismo y convertido en efectivo principio universal de una nueva forma del mundo".¹ Formulaciones como ésta, destinadas a caracterizar conceptualmente el mundo moderno por oposición a la antigüedad, aparecen con no poca frecuencia en las obras de Hegel y merecen un atento análisis. En ellas se pone de manifiesto la permanente preocupación de Hegel por descubrir el nexo existente entre los planteamientos filosóficos y el contexto histórico de su surgimiento, prefigurando así en buena medida nuestra actual comprensión y caracterización de las épocas históricas. Una importante contribución en tal sentido es su análisis conceptual de los problemas fundamentales de la modernidad —época histórica en la que nos encontramos aún hoy, y sobre cuya delimitación y significado puede constatar una abierta controversia en la comunidad científica en general.²

No son pocos los testimonios que dan cuenta con elocuencia del sentimiento de superioridad de la propia época a lo largo de la Edad Moderna, la Ilustración y la Revolución Francesa. Sumamente sugerente, entre ellos, es la famosa *querelle des anciens et des modernes*, cuyas repercusiones son aún per-

Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho* (en adelante *FD*), traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975, § 124, Obs., pp. 155-156.

Para citar sólo algunos ejemplos, podrían consultarse los trabajos de Jürgen Habermas: *Das unvollendete Projekt der Moderne*, en: *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, 1981, pp. 444-464, y *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, 1985 (de próxima aparición en la editorial Taurus de Madrid). Asimismo: Blumenberg, H., *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, 1973-1976; Koselleck, R., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, 1979.

ceptibles en el pasaje citado de Hegel. Pero, más que por la originalidad de su desenlace conceptual, aquella disputa es interesante por los presupuestos teóricos y las simplificaciones históricas que se ponen allí de manifiesto. Veremos, en este ensayo, que la caracterización hegeliana del mundo moderno puede ser interpretada como una respuesta original al problema sugerido por dicha *querelle*. Procuraremos, ante todo, poner en cuestión un prejuicio muy difundido, de acuerdo al cual la filosofía de Hegel habría asumido irreflexivamente el credo ilustrado del progreso o el proyecto metafísico de la subjetividad moderna. Porque la novedad de su interpretación de la época reside justamente en haber entendido la relatividad histórica de la Ilustración y de la metafísica de la subjetividad, mostrando que éstas reflejan en cierto modo el desgarramiento y la alienación de la época toda. "Hegel no es el primer filósofo perteneciente a los tiempos modernos" —escribe acertadamente J. Habermas— "pero sí el primer filósofo para quien la modernidad se convierte en un problema. En su teoría se hace visible la constelación conceptual formada por la modernidad, la racionalidad y la conciencia de la época".³

Ahora bien, ¿a qué llama Hegel más exactamente "mundo moderno" o "tiempos modernos".⁴ ¿Cómo caracteriza esta época y en qué sentido esta ca-

3. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, o.c., p. 57.

4. Las expresiones que Hegel emplea con más frecuencia en alemán son: "moderne Welt", "moderne Zeit" y "moderne Zeiten". No se halla en su obra el sustantivo *modernidad*, aunque, como venimos diciendo, el significado que Hegel atribuye a sus expresiones —la caracterización de una época— es una condición indispensable para la ulterior creación de dicha forma sustantivada. Cf. a este respecto: Gumbrecht, H.-U., *Modern, Modernität, Moderne*, en: Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (Editores), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart: Ed. Klett-Cotta, 1972ss., tomo 4 (1978), pp. 93-131.

El término *modernidad*, a su vez, está muy lejos de ser un término unívoco, y ha sido definido de muy variadas formas. En este artículo nos concentraremos en la concepción hegeliana del problema. Pero es necesario advertir que, al menos desde los escritos de Baudelaire sobre la teoría de la modernidad, a mediados del S. XIX, el término fue perdiendo el sentido de comprensión conceptual del período histórico de la Edad Moderna. La tesis de Baudelaire, según la cual toda época tendría su propia actualidad, es decir su propia *modernidad*, contribuyó decisivamente a relativizar el empleo de tal expresión. Posteriormente (con excepción de Nietzsche), el término se reservó para designar a la corriente estética más actual —diferenciándola en todo caso de la precedente—, pero ya no como caracterización de una determinada época histórica. Esta pérdida de significado provocó luego la creación de nuevos conceptos, como por ejemplo el de *avant-garde* en arte, la oposición entre *progresista* y *conservador* en política, etc. Por cierto, no es casual que la relativización de este concepto sea un fenómeno paralelo a la difusión del historicismo, para el cual to-

acterización puede ser entendida como una "crítica"? En las reflexiones que siguen se hallará una respuesta global a estas preguntas.⁵ A modo de introducción al problema, recordaremos en un primer momento los temas centrales de la mencionada *querelle des anciens et des modernes*, a fin de identificar el contexto histórico y conceptual frente al cual se produce la toma de posición de Hegel. A continuación, analizaremos la interpretación hegeliana de la modernidad de un modo más sistemático.

Hegel y la *querelle des anciens et des modernes*

La famosa *querelle* fue desatada por Charles Perrault durante una sesión de la Académie Française en 1687, vale decir en los inicios de la Ilustración.⁶ En aquella ocasión, Perrault defendió resueltamente, para el caso del arte, la superioridad de los modernos frente a los antiguos, argumentando a tal efecto que

das las épocas de la historia son igualmente idénticas desde un punto de vista metodológico. En ambos casos, se abandona un criterio explicativo unitario que haga posible efectuar diferenciaciones o delimitaciones en la historia. La necesidad de constatar un proceso acelerado de sucesión de épocas históricas y de independencia de los ámbitos de la existencia es convertida en *virtud* metodológica. Podría decirse, sin embargo, que esta evolución había sido anticipada y preparada por el desenlace de la *querelle* francesa. En efecto, en aquella ocasión se llegó prácticamente a imponer, a modo de consenso, la idea de que todo período histórico poseería su propio gusto y sus propios criterios estéticos, de modo que ni los *anciens* ni los *modernes* podrían ser considerados superiores.

Ahora bien, estas dificultades relativas a la historia del concepto de *modernidad* —su pérdida de sentido como expresión tipificadora de una época— no deberían conducirnos a abandonar, sino más bien a dilucidar con mayor rigor el problema subyacente a esta evolución. La relativización del concepto ha puesto en cuestión el sentido unitario de la comprensión racional de la historia; pero este hecho no es un *explanans*, sino un *explanandum*.

Las ideas aquí expuestas han sido desarrolladas más sistemáticamente en mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Würzburg: Ed. Königshausen & Neumann, 1987.

Sobre la historia y el significado de la *querelle*, cf., principalmente: Jauss, H. R., *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der Querelle des Anciens et des Modernes*, en: Perrault, Ch., *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences* (reimpresión facsimilar de la edición original de cuatro tomos, París 1688-1697), München: Ed. W. Fink, 1964, *Einleitung*, pp. 8-64; asimismo: Jauss, H.R., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, 1970.

la manifiesta primacía de las ciencias de la época desde Descartes y Copérnico debía hallar su correlato en una mayor perfección de las artes. Se ponía así en cuestión, en la Ilustración temprana, la concepción cíclica de la historia propia del Renacimiento, reemplazándola por un modelo de desarrollo progresivo, en el cual las edades de la historia coincidían metafóricamente —como lo sugiere la obra misma de Perrault— con las etapas de desarrollo de la vida humana. "Los antiguos somos nosotros" ("c' est nous qui sommes les anciens"), escribe Perrault, dando a entender que la humanidad ha alcanzado en su época la fase de la madurez, vale decir, que ella representa la culminación de un desarrollo histórico en cuyos inicios los *anciens* eran aún *jóvenes*. Es verdad que Perrault no logró imponer su opinión, pero el debate fue aleccionador. Luego de veinte años de acaloradas discusiones, ambas partes se vieron obligadas a conceder que cada época posee sus propias costumbres y su propio sentido del gusto (su "beau relatif"), de modo que habría de evitarse hablar de imitación o de superioridad en el ámbito del arte. Como es sabido, esta polémica fue continuada en Alemania, especialmente gracias a la obra de Gottsched y Winckelmann.

La posición adoptada por Winckelmann fue original y paradójica: demostraba, de una parte, la necesidad de comprender históricamente las características peculiares del arte griego, pero mantenía, de otra parte, la invocación a seguir su ejemplo.⁷ Esta paradoja sirvió de estímulo para la creación de teorías poéticas de orientación histórico-filosófica, tales como las teorías de Herder, Fr. Schlegel y Schiller. Al buscarse una caracterización conceptual diferente del arte antiguo y del arte moderno, la tradicional competencia entre ambos perdía su razón de ser. La antigüedad fue llamada "clásica" (en cuanto perfección de una época pasada), y la modernidad (es decir, la Edad Media cristiana y la Edad Moderna) recibió el nombre de "romántica".

Ahora bien, sería sin duda un desacierto pensar que las controversias de la *querelle* afectaban por igual la conciencia que modernos e ilustrados tenían del valor de su propia época. Es ciertamente un hecho muy significativo que la polémica se refiriese a la definición del arte; este hecho merecería un análisis que no es posible desarrollar aquí. Pero, en realidad, ninguna otra disciplina ni ninguna otra producción cultural parecían dar lugar a una disputa semejante. En efecto, los modernos no tenían duda alguna de su superioridad, con respecto a los antiguos, en filosofía, en ciencias naturales, en moral, en políti-

7. Cf. Winckelmann, J.J., *Geschichte der Kunst des Altertums*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 (reimpr. de la ed. de Viena, 1934).

a, en el avance de la técnica y en el conocimiento del mundo en general. La retención de Perrault de demostrar la superioridad de los modernos en el ámbito de las artes reposaba justamente sobre la firme y generalizada convicción de que la ciencia natural moderna habría desplazado ya mucho tiempo atrás a la ciencia antigua. Para ilustrar el alcance de este sentimiento de superioridad, bastaría recordar el proyecto baconiano de un *Novum Organum*, la redefinición de la *philosophia civilis* en Hobbes, la búsqueda cartesiana de un *fundamentum inconcussum* o el "giro copernicano" de Kant, para no citar más que algunas de las innumerables manifestaciones de la conciencia triunfalista que caracteriza a esta nueva época.

Un extraordinario testimonio de este arraigado sentimiento de superioridad —testimonio elocuente debido a la entusiasta ingenuidad de su argumentación— es el manifiesto iluminista de Condorcet, el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de 1794. Demostrando plena confianza en la ilimitada e incontenible capacidad de perfeccionamiento del hombre, y convencido de la validez del método de las ciencias naturales, así como de la necesidad de aplicar dicho método en el análisis de la obra intelectual y moral del hombre a lo largo de la historia, Condorcet se propone como tarea elaborar un "cuadro" de las estaciones de este continuo progreso. "La filosofía ya no tiene nada que adivinar, ya no tiene hipotéticas combinaciones que hacer; ya no le queda más que reunir y ordenar los hechos, y mostrar las verdades simples que nacen de su encadenamiento y de su conjunto".⁸ El bosquejo no es propuesto con la intención de modificar sustancialmente el curso de las cosas; esto no hace falta, pues la revolución es inminente y su triunfo indudable: "el estado actual de las luces nos garantiza que será venturosa".⁹ La filosofía ha abandonado ya definitivamente aquella "superstición según la cual no podrían encontrarse reglas de conducta más que en la historia de los siglos pasados, ni verdades más que en el estudio de las opiniones antiguas".¹⁰ La utilidad del bosquejo reside únicamente en los medios que nos ofrece para prevenir mejor combatir más eficazmente los males y prejuicios del pasado cuyas repercusiones son aún perceptibles.

Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, edición preparada por A. Torres del Moral y M. Suárez, Madrid: Editora Nacional, 1980, p. 86.

Ib., p. 89.

1. Ib., p. 88.

El curso de la historia expuesto por Condorcet se extiende desde la fase tribal, casi natural, del hombre primitivo —sujeto a todo tipo de errores, supersticiones e ignorancia, así como a la paulatina institucionalización de una clase dominante—, hasta la descripción predictiva del anhelado ideal futuro del género humano, en el cual habrá de eliminarse la desigualdad y realizarse a plenitud la perfección del hombre. El proceso histórico en su totalidad es interpretado como progreso gradual de la civilización humana. Condorcet está persuadido de que todas las naciones lograrán alcanzar "el estado de civilización al que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres, los más liberados de prejuicios".¹¹

El entusiasmo ilustrado que inspira semejante manifiesto del progreso de la civilización halla sus raíces más profundas en las premisas ontológicas de la filosofía y la ciencia modernas. Se trata de una proyección de los principios abstractos de la razón a la comprensión de las relaciones culturales y políticas, motivo por el cual sólo puede aspirar a tener vigencia en forma de una visión escatológica. Veremos, más adelante, cómo interpreta Hegel esta paradoja. Por el momento, conviene que analicemos una visión de la modernidad que parece hallarse en contradicción con la de Condorcet: la crítica de la civilización efectuada por Rousseau.

En efecto, todo parece indicar que el pensamiento de Rousseau es un paradigma de la actitud antiilustrada. Si comparamos la fe incommovible de Condorcet en el "progreso del espíritu humano" con la respuesta de Rousseau a la pregunta acerca del origen de la desigualdad imperante entre los hombres, detectamos a primera vista una notoria contradicción. Al final de su segundo *Discurso*, escribe Rousseau: "De esta exposición se desprende que siendo casi nula la desigualdad en el estado natural, ésta debe su fuerza y su incremento al desarrollo de nuestras facultades y a los progresos del espíritu humano, y por fin se vuelve estable y legítima mediante el establecimiento de la propiedad y de las leyes".¹² Nos es familiar, además, el modo en que contrasta Rousseau frecuentemente al "hombre salvaje" ("homme sauvage") con el "hombre refinado" o "civilizado" ("homme policé" o "civilisé");¹³ al hacerlo, considera el proceso de civilización simultáneamente como un proceso de degradación del

11. Ib., pp. 225-226.

12. Rousseau, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en: *Oeuvres complètes*, edición al cuidado de B. Gagnebin y M. Raymond, París: Ed. Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959ss., tomo 3, p. 193.

13. Cf. ib., p. 132 (donde aparece la expresión "homme civil"), pp. 193-194 ("homme policé"), p. 202ss., nota IX ("homme civilisé").

ombre. Rousseau apela a la idea de un estado natural armónico y ficticio, a fin de interpretar globalmente la historia de las instituciones sociales como un paulatino "progreso de la desigualdad",¹⁴ desde la instauración del derecho de propiedad hasta el establecimiento de un poder arbitrario. Tras esta concepción oculta, sin embargo, la misma premisa histórico-filosófica que viéramos parecer ya en el caso de Condorcet, a saber, que la evolución de la humanidad ha llegado al umbral de una gran revolución, debido sobre todo al agravamiento generalizado de la injusticia. La última fase de esta evolución sería "el último término de la desigualdad y el punto extremo que cierra el círculo y toca al punto del cual hemos arrancado... Es aquí donde todo se reduce a la única ley del más fuerte y, por consiguiente, a un nuevo estado natural diferente de aquél por el que hemos empezado en el sentido de que uno era el estado natural dentro de su pureza y que éste último es el fruto de un exceso de corrupción".¹⁵ En efecto, la representación de un estado natural es, en Rousseau, sólo un lado —el lado crítico— de su concepción de la historia. Su complemento positivo, desligable del anterior, es la propuesta de una utopía política en la que había de realizarse, por medio del contrato social y sobre la base de la virtud republicana, la plena identificación del individuo con la voluntad general. Es así, la idea del estado natural hace las veces de instancia moral, en virtud de la cual puede justificarse un doble propósito: calificar, de una parte, el desarrollo histórico de las instituciones humanas como agudización progresiva de la desigualdad, y demandar, de otra parte, la reconciliación definitiva del individuo con sus instituciones.¹⁶

14. Ib., p. 187.

15. Ib., p. 191. Esta es la razón principal por la cual Rousseau critica la concepción del "estado natural" de Hobbes. Lo que Rousseau rechaza no es, en modo alguno, la descripción de un estado bélico y competitivo, sino más bien la suposición de que éste haya sido realmente el estado natural originario. "Los filósofos que han estudiado los fundamentos de la sociedad sintieron todos la necesidad de remontarse hasta el estado natural, pero ninguno lo logró... Todos, refiriéndose incesantemente a la necesidad, la avidez, la opresión, los deseos y el orgullo, transfirieron al estado natural unas ideas que habían tomado dentro de la sociedad; hablaban del hombre salvaje y pintaban al hombre civil" (ib., p. 132).

16. Es sorprendente, por eso, que Rousseau anteponga a su segundo *Discurso* una cita de Aristóteles sobre la definición de la naturaleza del hombre. Rousseau refiere la traducción latina: "Non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturalis" (o.c., p. 109). No cabe duda de que a Rousseau le interesa destacar allí solamente la oposición inmediata entre el estado corrompido y el estado no corrompido de la naturaleza, pero la expresión aristotélica "secundum naturam" (κατὰ φύσιν), referida a la evolución política del hombre, nos remite a una concepción diametralmente opuesta a la de Rousseau, en la cual a la perfección de la "naturaleza" humana le es consustancial justamente el conjunto de las instituciones sociales. (La cita de Aristóteles se halla en *Pol.* I 5, 1254a36—37).

Como vemos pues, pese a la aparente contradicción de sus planteamientos básicos, la crítica del proceso de civilización efectuada por Rousseau no dista tanto de la valoración positiva que le merece el mismo a Condorcet. Ambos recurren a un ideal racional para juzgar por su intermedio las formas de institucionalización de la acción humana en la historia.

Pero, ¿qué significa *civilización* en este contexto? Una breve explicación de la historia de este concepto puede sernos de gran ayuda para poner en relieve los presupuestos filosóficos subyacentes a la controversia entre antigüedad y modernidad, controversia que las concepciones de Rousseau y Condorcet reflejan sólo de modo superficial. Emplear el término *civilización* para designar el proceso evolutivo de la cultura en la historia humana sólo tiene sentido bajo la suposición de un estado natural (sea cual fuere su caracterización), que habría sido abandonado por los hombres mediante acuerdos contractuales de creciente complejidad o mayor refinamiento. *Civilización* es un término derivado de la expresión latina "civilis", con la cual la filosofía política moderna denomina al estado de derecho, es decir, al estado liberado ya de las guerras y el poder arbitrario, y en donde son vigentes las condiciones necesarias para la convivencia pacífica en sociedad. Desde Hobbes hasta Fichte va acentuándose cada vez más esta oposición entre *status naturalis* y *status civilis*. El término "civilis", a su vez, es una traducción latina del adjetivo griego "πολιτικός", con el que Aristóteles califica aquella forma de comunidad que, "por naturaleza", le permite al hombre realizar sus propios fines.¹⁷ La palabra "naturaleza" tiene, en esta concepción, un significado tan diferente al de las teorías modernas, que sería inimaginable allí la representación de un "estado natural". La πόλις (la civitas), dice Aristóteles, existe "por naturaleza" (φύσει), es decir, ella es el "fin" (τέλος) de todas las demás formas de acción y comunidad, y "el fin es precisamente la naturaleza".¹⁸ Lo que esta última afirmación quiere decir es, obviamente, algo muy distinto a lo que sobreentienden las teorías modernas del derecho natural; la polis es "fin" y "naturaleza" porque representa el marco institucional indirectamente preservado por la actualización de los fines particulares. En todo caso, no hay lugar allí para un concepto de naturaleza entendido como negación o privación del orden social, tal como aparece en la metafísica moderna.

17. Sobre el trasfondo histórico y semántico de los conceptos "civilis", "civitas" y "civilización", así como su influencia en la nivelación de las diferencias entre sociedad y estado, puede consultarse: Riedel, M., *Gesellschaft, bürgerliche*, en: *Geschichtliche Grundbegriffe*, o.c., tomo 2 (1975), pp. 719-800.

18. En el original, *Pol.* I 2, 1252b32, se lee: ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.

La reformulación del concepto de "civitas" y el planteamiento de esta nueva oposición entre *status naturalis* y *status civilis* ponen de manifiesto un rasgo esencial de la filosofía moderna, a saber: que no sólo con respecto al conocimiento de la naturaleza, sino también con respecto a la instauración de las relaciones sociales, el punto de partida es la autodeterminación de la razón humana, y no un orden teleológico o tradicional. La fascinación que despierta por doquier el modelo geométrico del conocimiento en vistas a la fundamentación de la ciencia y la filosofía, es sólo una de las variadas formas de expresión de la nueva tarea que se propone la metafísica. Sin embargo, la autonomía de la razón sólo parece obtenerse a costa de una contradicción insalvable entre la naturaleza (objeto de una filosofía "teórica") y la realidad histórica (objeto o escenario de la filosofía "práctica"). Es consustancial a la nueva filosofía hallarse permanentemente en búsqueda de un nexo sistemático que reúna los polos opuestos sobre los que ella misma se ha levantado: subjetividad y objetividad, teoría y praxis, concepto y naturaleza, razón y realidad. La problemática subyacente a la historia del término "civilización" nos remite pues, como vemos, a la compleja disputa filosófica entre los modernos y los antiguos. Frente a ella adopta Hegel una posición original, exigiendo ante todo una reflexión sobre los condicionamientos históricos que obran allí de modo implícito.

El joven estudiante Hegel tuvo conocimiento de la versión francesa y la versión alemana de la *querelle des anciens et des modernes*. En sus primeras reflexiones, hace suya la nostalgia por el ideal de la antigüedad, pero es al mismo tiempo partidario de la Revolución Francesa. Está convencido de la originalidad y la validez del principio kantiano de la autonomía de la voluntad, y lo considera incluso como sostén del proyecto de la Ilustración; no obstante, interpreta simultáneamente el mundo griego (al igual que Montesquieu y Rousseau) como un espíritu armónico en el que están unidos el sentimiento y la razón. La lectura de los mal llamados "escritos teológicos juveniles" deja inicialmente la impresión de que Hegel oscila entre planteamientos de muy diverso origen o que combina confusamente posiciones filosóficas excluyentes. Los especialistas adoptan con frecuencia una posición muy cómoda, aunque nada esclarecedora, cuando distinguen "fases" en la evolución del pensamiento de Hegel (a menudo con un criterio geográfico: Hegel en Berna, Hegel en Frankfurt, etc.), asegurándonos así que Hegel habría sido primero ilustrado, luego kantiano, de pronto teólogo y antikantiano, enseguida epígono de Schelling, y así sucesivamente. Si relacionamos, en cambio, las ideas aparentemente contradictorias defendidas por Hegel en estos años, con el debate contemporáneo entre los antiguos y los modernos o con la discusión filosófica a él subyacente, entonces podremos interpretar el problema sistemático principal de aquellos escritos como una toma de posición frente a la *querelle*.

La posición que Hegel defiende en el debate no es ni una invocación a restaurar la armonía cultural de la antigüedad, ni la adopción incondicional del credo de la Ilustración. Es, por más paradójico que parezca, las dos cosas al mismo tiempo. Entiende que la filosofía y la Revolución de los tiempos modernos han hallado un fundamento absoluto de incuestionable originalidad en la historia, pero no deja de preguntarse por qué ello ha debido ocurrir a expensas de la armonía imperante en el mundo antiguo. Anima a Hegel, por así decir, la pregunta por las razones que han conducido a extrapolar un descubrimiento histórico en sí mismo valioso e irreversible. Tras los diversos planteamientos de la filosofía moderna reconoce Hegel un denominador común —que él mismo caracteriza conceptualmente como "el principio de la subjetividad"—, y advierte que a él se ha llegado ignorando la cohesión de la "vida buena" de la antigua polis. El "principio de la subjetividad", si bien representa una dimensión de la racionalidad desconocida por los griegos, no parece ya poder dar cuenta de la raigambre sustancial sobre la que reposaba la ética de la antigüedad. Pero, de ser esto así, nos vemos obligados a buscar las razones de esta "pérdida" o a explicar el sentido del desenlace paradójico de la filosofía moderna.

Esta es la cuestión central que preocupa a Hegel desde sus primeros escritos y que orienta sus diferentes proyectos sistemáticos iniciales. Pero, como hemos visto, no se trata simplemente de una pregunta genérica sobre la relación existente entre dos épocas históricas, sino de un cuestionamiento más profundo de las premisas ontológicas sobre las que reposa aquella relación, y de las cuales depende igualmente el modo en que los modernos conciben la oposición de la razón a la experiencia y a la historia. Por la naturaleza misma de la pregunta, es decir, por destacar mediante ella la ambigüedad esencial del concepto moderno de subjetividad, Hegel se aparta de la conciencia triunfalista de su época. La intención mediadora subyacente a la pregunta lo convierte en un *crítico* de la filosofía moderna. A ésta le reprocha Hegel no haber sido consciente del proceso histórico en el que pudo llegar a desarrollarse el subjetivismo, del cual ella misma, como filosofía, ha terminado por ser un reflejo teórico. "La filosofía debe preguntarse... si la especulación, al alejarse a tal extremo del sentido común y al fijar los opuestos, no ha sucumbido al destino de su época, que consiste en haber establecido absolutamente una forma del absoluto, es decir, algo que por su esencia no es más que un polo de la oposición".¹⁹ Pasemos pues a analizar más de cerca la caracterización hegeliana del mundo moderno.

19. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) (en adelante: *Differenzschrift*), en: Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, edición al cuidado de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, 1969 ss., tomo 2, pp. 33-34.

aloración crítica de la modernidad

Por medio de las expresiones "mundo moderno" (*moderne Welt*) y tiempos modernos" (*moderne Zeiten*) quiere Hegel sugerir que existe una vinculación intrínseca entre los diferentes planteamientos teóricos explícita o implícitamente predominantes en esta época histórica y quiere dar de ellos una interpretación filosófica de tipo sistemático. Los acontecimientos históricos más determinantes de esta época, a través de los cuales se pone de manifiesto además la conciencia de sus integrantes, son: la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa y el surgimiento de la sociedad civil. A fin de caracterizar conceptualmente de modo unitario la originalidad y el problema central de la época, Hegel acuña la expresión "principio de la subjetividad".

Considerar a la subjetividad como "principio de una nueva forma del mundo" o como rasgo distintivo del mundo moderno respecto de la antigüedad, significa ante todo poner en relieve la pretensión de la filosofía y la ciencia modernas de replantear el conocimiento, la moral, la política, el arte, al cual que su posible integración sistemática, sobre la base de la autonomía y autodeterminación de la razón. Ni el orden teleológico de la naturaleza o la totalidad, ni la cosmovisión religiosa de la tradición medieval, ni las representaciones del sentido común, ni las formas objetivas de la realidad social, pueden ofrecer resistencia a la capacidad crítica o a la absoluta autonomía de la razón. En múltiples ámbitos del mundo moderno ha llegado a imponerse este principio de la subjetividad. El interés de Hegel se concentra en hacer explícita la necesidad de sus vinculaciones recíprocas.

En el ámbito de la *religión*, la Ilustración ha ganado la batalla contra la "superstición", gracias a la naturaleza de sus "armas" (las armas de la razón).²⁰ En el ámbito de la *política*, se ha hecho valer —en la teoría— una fundamentación contractualista del estado sobre la base de la voluntad individual, —en la práctica— un estado de derecho en el que ha de estar garantizada la libertad del arbitrio subjetivo.²¹ Gracias al nuevo fundamento axiomático del conocimiento, las *ciencias* han podido independizarse metodológicamente, aplicando exitosamente su estrategia objetivante y clasificatoria a todos los obje-

1. Véase, en la *Fenomenología del Espíritu*, el capítulo: *La lucha de la Ilustración contra la superstición (Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben)* —en la traducción de W. Roces, Buenos Aires-México: Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 319-337.

2. Cf., por ejemplo, *FD* § 124, Obs. (o.c., pp. 155-156), § 185 (o.c., pp. 229-230), § 206 (o.c., pp. 245-246).

tos empíricos posibles.²² Las teorías de la *moral* confirman también, a su manera, este proceso, en la medida en que recurren al concepto de "conciencia moral" (*Gewissen*)²³ para destacar el derecho del saber individual respecto de las propias acciones, o en la medida en que identifican la forma suprema de la libertad moral con la autodeterminación de la razón. En el ámbito del *arte* moderno, el romanticismo eleva la interioridad y el sentimiento subjetivo a principio absoluto de la creación.²⁴ Finalmente, la *reflexión filosófica* misma, sea ésta de orientación empirista o racionalista, en su búsqueda de un principio incuestionable al que poder remitir la diversidad de sus problemas, revela inequívocamente el rasgo esencial de esta época —el principio de la subjetividad—, una de cuyas manifestaciones más extremas, pero perfectamente consecuentes, puede verse en el idealismo subjetivo de Fichte.

Pues bien, de acuerdo al diagnóstico de Hegel, este principio de una nueva forma del mundo, aun constituyendo un progreso indiscutible de la racionalidad, ha llegado a convertirse simultáneamente, en cuanto principio absolutizado, en la causa determinante de la alienación y el desgarramiento imperantes en los tiempos modernos. "El principio de la independencia de la razón, de su absoluta autonomía, debe ser considerado desde ahora simultáneamente como principio universal de la filosofía y como uno de los prejuicios de la épo-

22. Cf., por ejemplo, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) § 185 (en la ed. cast., México: Juan Pablos Editor S.A., 1974, p. 72); *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, en: Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, o.c., tomo 2, p. 184 ss.
23. Cf. *FD* § 136ss. (o.c., pp. 168ss.); *FD* III (tercera lección sobre filosofía del derecho, dictada por Hegel en el semestre de invierno de 1819-1820, y editada por Dieter Henrich bajo el título: Hegel, G.W.F., *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, 1983) p. IIIss.
24. Del sentido y la historia del arte tiene Hegel una concepción ciertamente sutil y ambivalente, sobre todo al tomar posición claramente en favor de los antiguos. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (en la traducción de José Gaos, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974, 4a. ed., p. 123; en la ed. alemana cit., tomo 12, p. 66), leemos: "En el arte, el arte griego en cuanto tal es incluso el modelo supremo". Este juicio significa al mismo tiempo un enaltecimiento y una relativización del arte. Porque si éste puede ser considerado "modelo supremo" en la antigüedad clásica, ello significa simultáneamente que, bajo el principio del mundo moderno, el "absoluto" ya no puede ser representado adecuadamente de manera sensible. Este problema de la adecuación entre el contenido y la forma (entre la verdad y su medio de expresión) constituye el motivo sistemático que conduce a Hegel a sostener el carácter pretérito del sentido supremo del arte.

ra".²⁵ La subjetividad encierra la profunda ambivalencia de no poder ser planteada como principio explicativo y fundante más que mediante el establecimiento de dualismos irreconciliables y bajo el supuesto de la disgregación de las diferentes esferas de la existencia humana. La obra filosófica de Hegel puede interpretarse como un esfuerzo permanente por poner de manifiesto, con intención crítica, las relaciones implícitas y recíprocas existentes entre todas las formas de absolutizar el principio de la subjetividad, proponiendo al mismo tiempo un concepto más adecuado de razón que permita superar sistemáticamente sus múltiples oposiciones. Es en este sentido que la modernidad se convierte para él en un problema filosófico. Y en la medida en que la ambigüedad del principio predominante en la época es descubierto a partir de una nueva conciencia histórica, la recurrente revisión de la problemática filosófica y cultural del mundo antiguo adquiere su verdadera significación teórica.

Ya en los escritos juveniles de Hegel destaca claramente, como problema central, la conciencia del extrañamiento de su época. El hecho de que no muestra aún, en aquellos años, de una solución sistemática, no hace sino demostrar con más evidencia sus fuentes de inspiración y los blancos de sus críticas, dando la impresión —que ya comentáramos— de asociar indebidamente los planteamientos filosóficos más heterogéneos. La severa crítica de la antiquada teología contemporánea y de la concepción objetivante de la ley en el antiguo Testamento, la invocación simultánea a repensar el modelo de la Grecia clásica o a crear una nueva religión popular, al igual que otros tantos motivos de inspiración antigua o ilustrada, son en realidad sólo formas parciales de expresar una tesis de fondo, que consiste en explicar la desintegración imperante poniendo al descubierto la unilateralidad de cada una de las concepciones en las implicadas.

En Jena, esta inspiración central encuentra una formulación filosófica más adecuada y unitaria. En todos los escritos de este período, la argumentación se inicia con una pregunta sistemática preliminar, a saber: si las diferentes filosofías modernas, al absolutizar el rol de la subjetividad, no han terminado por sucumbir ante el destino de su propio tiempo. Entendemos así que, en *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*,²⁶ exponga

5. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) § 60, Obs. (ed. alemana cit.: tomo 8, p. 146; las ediciones castellanas no incluyen, lamentablemente, las observaciones a los párrafos).

5. Existe actualmente una traducción castellana de esta obra, a cargo de Dalmacio Negro Pavón, con el título *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*, Madrid: Ed. Aguilar, 1979.

Hegel polémicamente la evolución de las teorías morales y políticas desde Hobbes hasta Fichte sólo bajo la perspectiva de una oposición cada vez más profunda (y más consecuente) entre libertad y realidad —entre concepto y naturaleza. En *Glauben und Wissen*, analiza la relación existente entre las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, mostrando que todas ellas constituyen "formas" diversas de una misma "filosofía reflexiva de la subjetividad", en la medida en que acentúan de modo unilateral únicamente un aspecto de aquel principio, presuponiendo así no sólo la multiplicidad de las oposiciones, sino además la imposibilidad de su superación. Ahora bien, en aquella obra opina Hegel que estas formas de reflexión han llegado a su "culminación" (Vollendung), porque es posible ya determinar su relatividad histórica y, en consecuencia, su vinculación inmanente. De lo que se trata es pues de criticar la absolutización de sus puntos de vista, estableciendo el nexo sistemático entre sus diferentes planteamientos. Este es uno de los objetivos más importantes que se propone la *Differenzschrift*. En este escrito se asigna explícitamente a la filosofía la tarea de buscar, mediante una reflexión sobre las premisas de la "cultura de la reflexión" y sobre la interdependencia esencial de los polos que ella persiste en mantener separados, los elementos teóricos que hagan posible una superación de la escisión y el desgarramiento. Este ante todo la escisión, piensa Hegel, la que despierta la necesidad de la filosofía; ésta no puede consistir más que en "reconstituir al hombre a partir de sí mismo, en contra del desgarramiento de la época, y en preservar la totalidad que la época ha desgarrado".²⁷

Al modo en que el "sentido común" o la "forma empírica de tratar el derecho natural" experimentan y entienden la alienación, le reconoce Hegel el mérito de conservar —a pesar o en virtud de sus limitaciones o incongruencias— "la plenitud de las oposiciones".²⁸ A la filosofía especulativa, en cambio, que transformó este problema en una oposición de principios puramente

27. *Differenzschrift*, o.c., p. 121.

28. *Ib.*, p. 34. Este punto ha sido desarrollado de una manera muy sugerente por Jacques Taminiaux. Taminiaux advierte con toda razón que, si Hegel aprecia la forma empírica de tratar el derecho natural, en especial la concepción de Hobbes, es porque no se renuncia en ellas a la multiplicidad en favor de la totalidad. No obstante, no es del todo convincente la tesis sugerida por el autor, de acuerdo a la cual la filosofía de Hobbes habría anticipado en cierto modo el proceder especulativo de Hegel. En todo caso, es muy recomendable la lectura de la amplia *Introducción* de Taminiaux a su edición francesa de las lecciones de filosofía real dictadas por Hegel en Jena en el semestre de 1805-1806: *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état (Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Éna)* 1805/06, París: Ed. Payot, 1984. De él puede consultarse además, sobre este mismo tema: *Hegel et Hobbes*, en: Taminiaux, J., *Recouplements*, Bruxelas: Ed. OUSIA, 1982, pp. 11-48.

abstractos, le reconoce el mérito de "haber profundizado tanto más el desgarramiento y de haber hecho tanto más apremiante la necesidad de su reconciliación en la totalidad".²⁹ Esta toma de posición se expresa de forma positiva en sus escritos sistemáticos de este período, en especial en el *System der Sittlichkeit* y en las lecciones sobre Filosofía Real, obras en las cuales Hegel trata de establecer una mediación filosófica original entre el concepto de voluntad y la idea de la *eticidad*, es decir, en última instancia, entre el principio moderno de la subjetividad y la concepción antigua de una ética sustancial.

Ambos aspectos —la crítica y la reformulación sistemática de las concepciones modernas— son parte esencial de los escritos posteriores de Hegel. Su obra *Principios de la filosofía del derecho* debe ser considerada como su propuesta filosófica definitiva a la problemática de la modernidad. Allí Hegel somete a discusión y replantea la tradición antigua y moderna de la filosofía jurídica, en la medida en que vincula sus diferentes perspectivas de análisis en una misma empresa sistemática. Como hilo conductor, se vale del concepto moderno de *voluntad*, pero reformulado a la luz de la estructura (dialéctica) de la *acción*, de modo que pueda tematizarse por su intermedio, no sólo la autonomía, sino igualmente la realización de la racionalidad. Pero, asociando, en la teoría de la *eticidad*, los conceptos de subjetividad y de sustancia, Hegel no se apresura a su diagnóstico temprano de la alienación de su época, ni asume abruptamente el principio de la subjetividad antes denunciado. Más bien, esfuerza su convicción de que el sentimiento de superioridad de los modernos se halla condicionado históricamente, poniendo de manifiesto consecuentemente que la realidad, considerada por principio distorsionadora y esclavizante, no está exenta por su parte de un cierto derecho de racionalidad. La estructura interna de la *Filosofía del derecho* no se orienta únicamente por la idea de la autorreferencialidad de la razón, sino también por la idea de su reconocimiento en las instituciones que dan expresión a las distintas formas de vida de una sociedad humana. Al nombrar a la *eticidad* —de acuerdo a categorías de los antiguos— "bien viviente" ("das lebendige Gute") o "fin último" ("Endzweck"), demuestra Hegel su propósito de relacionar sistemáticamente entre sí los ámbitos de la existencia humana que el derecho natural racional, la ética de la convicción, la economía política y las doctrinas constitucionalistas no han podido fundamentar sino a expensas de su fragmentación.

Respecto del proceso de civilización, Hegel no comparte el optimismo diferenciado de Condorcet, ni el pesimismo moral de Rousseau. En el prime-

29. *Differenzschrift*, o.c., pp. 34-35.

ro, detecta una concepción filosófica de la historia con rasgos escatológicos secularizados, que hace esfumarse la concreción de las instituciones políticas en el ideal de una sociedad universal. Condorcet efectúa, por así decir, una reducción de la política a un ideal social. Pero también la concepción rousseauiana de un estado político, en el que la voluntad individual debe identificarse a la voluntad general, es tan solo una exigencia moral. En su caso, la sociedad es reducida a un ideal político. Hegel percibe un rasgo común a ambos planteamientos, a saber: que ambos pasan por alto la profunda diferencia entre la concepción antigua y la concepción moderna de la libertad, vale decir, entre la idea sustancial y la idea subjetiva de libertad. Fijando una diferencia conceptual entre *sociedad civil* y *estado*, y reiterando que la mediación entre ambas instancias no debe en ningún caso conducir a la anulación de una de ellas, Hegel desea garantizar el respeto a una diferenciación, sin la cual la modernidad oscilaría permanentemente entre el liberalismo individualista y la utopía política. "El principio de los estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se realice hasta llegar al *extremo independiente* de la particularidad personal, para al mismo tiempo *retrotraerlo a su unidad sustancial*, conservando así a ésta en aquel principio mismo".³⁰

Pontificia Universidad Católica del Perú.
Apartado 1761. Lima, Perú.

30. FD § 260 (o.c., p. 291).