JACQUES D'HONDT

HEGEL

FÁBULA
TUSQUETS
EDITORES

Jacques D'Hondt

Hegel

Traducción de Carlos Pujol

FÁBULA
TUSQUETS
EDITORES

D'Hondt, Jacques
Hegel. - 1a ed. - Buenos Aires : Tusquets Editores, 2013.
416 p. ; 21x14 cm. - (Fábula)

Traducido por: Carlos Pujol
ISBN 978-987-670-157-0

1. Hegel. Biografía. I. Carlos Pujol, trad.
CDD 921

Título original: *Hegel*

1.ª edición en colección Tiempo de Memoria: diciembre de 2002

1.ª edición argentina en colección Fábula: mayo de 2013

Esta obra ha sido publicada con la ayuda del ministerio de Cultura de Francia - Centre National du livre

Ilustración de la cubierta: Jakob Schlesinger,
«Retrato del filósofo G.F.W. Hegel» (1831), óleo sobre tela,
36 x 28.8 cm.; Berlín, Nationalgalerie. © AKG París.

Diseño de la colección: FERRATERCAMPINSMORALES de
un diseño original de Pierluigi Cerri

Tusquets Editores, S.A. - Av. Independencia 1682 - (C1100ABQ) Buenos Aires
info@tusquetseditores.com.ar - www.tusquetseditores.com
ISBN: 978-987-670-157-0
Hecho el depósito de ley

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2013 en Artes Gráficas Delsur
Almirante Solier 2450 - Sarandí - Pcia. de Buenos Aires
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Índice

SIGLAS

Entre paréntesis se intercalan en el texto las siglas de las obras que se citan con mayor frecuencia, con indicación de la página (C, B, R, D, B.S.). Ejemplo: (D 383).

(B^1), (B^2), (B^3), (B^4) corresponden a los cuatro tomos de la obra: *Briefe von und an Hegel (Cartas a y de Hegel)*, publicadas por Johannes Hoffmeister y Rolf Flechsig, Hamburgo, Meiner, 1952-1960.

En la mayoría de los casos estos textos se citan por la traducción francesa: *Correspondance* de Hegel, traducida por Jean Carrère (París, Gallimard). Carrère no tradujo el tomo IV de las *Briefe*, pero incorporó algunos documentos al tomo III de la *Correspondance:* (C^1), tomo I, 2ª ed., 1962; (C^2), tomo II, 2ª ed., 1963; (C^3) tomo III, 2ª ed., 1967.

(R) Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben (Vida de Hegel)*, Berlín Duncker y Humblot, 1844, 566 pág.

(D) *Dokumente zu Hegels Entwicklung (Documentos referentes a la evolución de Hegel)*, publicados por Johannes Hoffmeister, Stuttgart, Frommann, 1936.

(B.S.) *Berliner Schriften (Escritos de Berlín)*, editados por Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1956.

Leves modificaciones a las traducciones citadas se indican con la mención *mod.* añadida a la referencia. Ejemplo: (C^3 47 mod.).

Las explicaciones añadidas a los textos originales van entre corchetes: [...].

Prefacio

He aquí al nuevo Hegel, un Hegel que guarda escaso parecido con las imágenes de él habituales. En las postrimerías del siglo XX las cosas se ven de otra manera, gracias a documentos hasta ahora desconocidos o insuficientemente valorados que arrojan una nueva luz.

Para contar la vida de Hegel, es obligado recurrir a las primeras biografías que de él se publicaron, especialmente a la de Karl Rosenkranz en 1844. Sobre muchas cuestiones es el único testimonio del que disponemos, y, en general, parece serio y honrado. Pero Rosenkranz no lo sabía todo de Hegel, y diríase que tampoco dijo todo lo que sabía.

Ahora sabemos que Hegel disimuló sistemáticamente, de una forma más o menos eficaz según los casos, muchos aspectos de su existencia, de su actividad y hasta de su pensamiento íntimo. Y ello en esferas diversas: en la familiar, religiosa, política, doctrinal... Luego, discípulos y adversarios rivalizaron en parcialidad o mala fe para aumentar aún más sus silencios.

Ha llegado el momento de redescubrir a Hegel. La línea de su vida ha padecido ciertas torsiones por parte de los historiadores. Se trata ahora de encauzarla, o al menos de hacer un esfuerzo en este sentido. Dedicaremos, pues, una particular atención a lo que otros han descuidado en exceso por ignorancia o por malevolencia, aceptando el riesgo de acentuar exageradamente lo contrario. Echaremos una ojeada sobre todo cuanto en general es más conocido y admitido.

No hay nada inocente en la vida y en el pensamiento de un gran filósofo. El lector tiene que estar sobre aviso. Este libro no aspira a agotar todos los problemas que plantea un destino como el suyo. Desea sobre todo abrir nuevas perspectivas que investigadores posteriores amueblarán mejor más tarde. Hegel es un caso abierto febrilmente una vez más, que nunca va a cerrarse de modo definitivo. Pero a pesar de las lagunas, que sin duda existen, y probablemente de algunos errores de detalle, el autor confía en restituir aquí una imagen de Hegel a la vez inquietante y seductora, viva.

1
Un entierro excepcional

Ya se había levantado el telón y yo aún esperaba.

Baudelaire, *El sueño de un curioso*

Hegel lo toma todo al revés. El fin, dice, no es el fin, sino que es al mismo tiempo el comienzo.

De hecho, si se comprende su muerte se entiende mucho mejor el sentido de su vida. Por lo tanto, es preferible empezar por el final. Las exequias de Hegel ofrecieron aspectos enigmáticos. La mayoría de los contemporáneos no lo advirtieron, o, en todo caso, se abstuvieron de hablar abiertamente de ellos. Sólo algunos íntimos de Hegel pudieron observarlos, al menos de forma parcial.

Las solemnes exequias del filósofo se celebraron el 16 de noviembre de 1831. Había muerto dos días antes. La viuda y los dos hijos legítimos siguieron el coche fúnebre, tirado por cuatro caballos, acompañados por una inmensa multitud de universitarios y estudiantes.

Con tanta gente enlutada se reconocía la grandeza del personaje al que iban a enterrar, la riqueza y la amplitud de su doctrina. Presentían para ella una gloria secular. Eran conscientes de la pérdida que acababa de sufrir la Universidad de Berlín, la filosofía alemana y Prusia, aunque aún no se dieran cuenta de que la filosofía clásica había alcanzado con él una cima de la que a partir de entonces ya sólo era posible bajar. Hegel había «hecho época», según una de sus expresiones favoritas, y se llevaba toda una época al sepulcro.

Algunos le habían tratado día a día y recordaban su aparente llaneza, su sencillez, la seguridad de su juicio, su gusto por la conversación. Sin embargo, ignoraban que bajo esa imagen, tan brillante y cordial, se ocultaban otros rasgos de carácter y la huella de unos hechos y de unas acciones cuya revelación les hubiera sorprendido mucho. Cada uno de ellos sólo conocía una parcela de su verdadera personalidad, y un recuerdo parcial de este pasado.

Todos estaban consternados. La noticia de la muerte de Hegel se difundió por Berlín con la rapidez del rayo teniendo en cuenta las circunstancias. La epidemia de cólera empezaba a remitir, pero aún causaba numerosas víctimas. La gente se cuidaba mucho de salir, de reunirse con los amigos, si es que había tenido el valor de no huir de la capital.

Al principio, para escapar al peligro del contagio, la familia Hegel se refugió en el campo, como muchas otras, durante el verano. En otoño, ya de regreso, Hegel reanudó sus clases, aparentemente con buena salud. Un domingo por la mañana se sintió indispuesto y se canceló una invitación que habían hecho a unos amigos. Como el mal se agravaba, llamaron a unos médicos que al comienzo se mostraron optimistas: no era el cólera. No tardaron en cambiar de opinión, para diagnosticar enseguida el terrible mal, que se dispusieron a combatir con tratamientos que hoy nos parecen irrisorios. Dos días después, por la noche, el enfermo expiró sin sufrimientos, en una especie de letargo.

La última batalla

¿Murió Hegel verdaderamente del cólera? Sólo conocemos las circunstancias de su muerte y de su entierro por el único relato que su viuda hizo inmediatamente después en una carta a la hermana del filósofo (R 422-242). Es más, el primer biógrafo de Hegel, Rosenkranz, tan sólo nos transmitió lo que según él «pertenece al mundo», es decir, suprimió una parte. Esta omisión no puede ser más lamentable; nos gustaría saber lo que la señora Hegel prefirió ocultar al «mundo».

Si esa carta se hubiese perdido ignoraríamos los propios hechos, todos o casi todos. Según esa descripción, la viuda del filósofo pregunta a su cuñada: «Dime, ¿hubieras reconocido en esos síntomas uno solo que fuera del cólera?». Está claro que duda de la validez del diagnóstico: «Los médicos identificaron la enfermedad como cólera, y, para ser más precisos, como una especie de cólera que destruye la vida interior con una extremada violencia, sin síntomas externos. Cuál era su aspecto interno, ellos no lo vieron».

¿Se tiene derecho a testificar algo cuando no se ha visto?

En casos concretos la declaración de cólera ofrecía demasiadas ventajas: no atraía sospechas. Permitía librarse del cadáver discretamente. Se le transportaba en una carreta con los otros muertos hasta la fosa común del cementerio especial, sin cortejo fúnebre, de noche, y como se decía ya, con una fórmula que más tarde adquiriría una resonancia aún más siniestra: *«bei Nacht und Nebel»*... de noche y con niebla.

El cólera «sin síntomas externos» hace imposible cualquier rectificación posterior, y permite las decisiones inmediatas más arbitrarias. De todas formas, Hegel mantiene hasta en la muerte las características de su naturaleza íntima: la ambivalencia y la vacilación. Tenía amigos fieles, incluso en el ambiente de las altas esferas del Estado, entre esos funcionarios prusianos que él admiraba tanto..., y sobre todo el consejero Schulze, a quien la señora Hegel, con gran presencia de ánimo, hizo llamar a tiempo, y que le asistió, solo con ella, en los últimos momentos.

Los biógrafos no han comentado los términos, precisos y bien medidos, de la carta de la viuda. Lo dice sin ambages: la autorización de las exequias «normales» sólo se obtuvo después de «luchas indecibles» *(nach unsäglichen Kämpfen)* (R 424) entre los que querían que se le diera sepultura rápidamente y a escondidas, y los que deseaban una verdadera ceremonia fúnebre. Algunos esperaban borrar lo antes posible el recuerdo de Hegel; otros, por el contrario, se proponían mantener y propagar su filosofía. Se impusieron estos últimos, pero no sin antes hacer concesiones, de las que hay rastros en la manera como se desarrollaron las exequias: se autorizó el conjunto, pero se regatearon mezquinamente los detalles; no se quería que aquel acontecimiento, aceptado a pesar de importantes y fuertes resistencias, fuera muy sonado. Pero adquirió una dimensión inesperada, barrió las menguadas restricciones, y desplegó toda su grandeza con singularidades discordantes. Así había vivido el filósofo, y así murió.

Según la señora Hegel, el entierro se autorizó como «primera y única excepción» (R 424) al reglamento administrativo del cólera. La lucha en torno al cadáver de Hegel fue enconada. Los amigos sólo triunfaron por muy escaso margen. Los enemigos no descansaron hasta encontrar el desquite.

El primero –evidente para los que estaban un poco bien informados– fue la dimisión del prefecto de policía de Berlín, exigida de inmediato por el rey. Von Arnim, que finalmente había concedido la autorización, fue también víctima a su manera de la epidemia, que no había sabido manejar según el criterio real.[1*]

En la esquela mortuoria hubo que renunciar a cualquier alusión a la epidemia, dado que las exequias la excluían. Pero en el cementerio los oradores, que sin duda no estaban del todo en el secreto, la evocaron vagamente, una torpeza entre otras.

Como el cambio de actitud de la administración no se efectuó inmediatamente, la comisión del cólera empezó procediendo según las

* Los números voladitos remiten a las notas del final del libro. *(N. del E.)*

normas. Clausuró el piso de Hegel, que fue ahumado y desinfectado de acuerdo con los procedimientos de la época. El propio filósofo había analizado tiempo atrás en su obra el significado filosófico de atroces epidemias.[2] A comienzos de siglo se multiplicaban. Los berlineses podían relacionar la muerte de Hegel con la de Fichte, su ilustre predecesor en la Universidad de Berlín, muerto en 1814 víctima del tifus, y junto al cual, ya en 1818, Hegel expresó la voluntad de ser inhumado: dos apestados enterrados uno al lado del otro.

En general, respecto a la vida y a la muerte de Hegel los historiadores prefieren no asombrarse de nada. No obstante, hay algo que llama mucho la atención: el hecho de que ni el terror unánime ni la prudencia más elemental no impidieron que los amigos de Hegel acudieran a la casa mortuoria apenas conocieron la noticia. Le demostraban así un apego excepcional cuyas manifestaciones persistieron a lo largo de las exequias.

El 16 de noviembre, profesores y estudiantes de todas las facultades –no únicamente de Filosofía– se reunieron en el vestíbulo de la universidad, donde uno de los mejores amigos de Hegel, el pastor Marheinecke, entonces rector de la universidad, pronunció la primera alocución.

Luego se formó una impresionante comitiva que emprendió el camino a la casa mortuoria, y después, acompañando los restos mortales de Hegel, continuó hasta el famoso «cementerio de los franceses». Los biógrafos no conceden mayor importancia a un detalle que sin embargo es significativo: la señora Hegel no deja de informar a su cuñada de que había «una fila innumerable de coches» y «un cortejo de estudiantes tan largo que se perdía de vista» *(der unabsehbare Zug der Studenten)* (R 424). Esta extraordinaria afluencia de gente algo significa. En 1831, como en el curso de los años precedentes, en Berlín la situación política era muy tensa, agravada por conflictos filosófico-religiosos. Los estudiantes, como grupo claramente visible, se oponían radical y ruidosamente al rey y al gobierno, que respondían a esta hostilidad con una represión brutal, ciega, desmesurada.

Si los estudiantes se reunieron en tan gran número como homenaje a Hegel a pesar del cólera y de la policía, es porque tenían profundas razones para venerarlo, y dada la situación política y judicial de Prusia sólo los entierros ofrecían la ocasión de manifestarse públicamente.

En la entrada del cementerio los estudiantes formaron una larga hilera de honor al paso del cortejo fúnebre. Les permitieron blandir antorchas, según la costumbre, pero –siempre tenía que haber alguna restricción– se les prohibió encenderlas, y tuvieron que contentarse con

envolverlas con crespones negros. En el momento de entrar en el cementerio entonaron un cántico que, lamentablemente, ignoramos cuál fue. Todo delata la premeditación y los acuerdos previos. El prefecto de policía no supo ni preverlo ni impedirlo, y fue castigado.

La agitación de los estudiantes contestatarios turbó con frecuencia los últimos años de la vida de Hegel. El filósofo se mezcló temerariamente en esas cuestiones, preocupándose por sus problemas. Todos los testimonios nos los presentan decididos, combativos, sectarios. Se trata de una rebelión juvenil que excluye todo conformismo y todo compromiso. Esos estudiantes no hubieran honrado de manera tan entusiasta a un hombre que, con razón o sin ella, considerasen su enemigo, ni siquiera a un profesor indiferente a su causa, por grande que fuese su notoriedad académica o científica.

El significado de esta presencia multitudinaria queda corroborado por ausencias que podrían llamarse espectaculares; ningún miembro del gobierno, ni siquiera el que protege eficazmente a Hegel, asiste a la ceremonia, y desde luego tampoco ningún miembro de la corte (no cabía ni pensar siquiera en el príncipe real, muy hostil, ni en el propio rey, celoso del menor indicio de atención concedida a uno de sus súbditos). Las «autoridades» no dieron el pésame de rigor, al menos que se sepa, ni expresaron las menores condolencias, aunque fuese hipócritamente, por la desaparición del llamado «filósofo de la monarquía absoluta prusiana». De hecho, esta súbita desaparición no podía más que regocijarles en muchos aspectos, por lo que se sabe de su estado de ánimo.

La familia de Hegel advirtió otras ausencias, éstas más dolorosas: la del hijo natural, que acababa de morir en Batavia, sin que la noticia hubiese llegado aún a Europa, y por lo tanto sin que su padre la hubiese conocido; la de la hermana del filósofo, que vivía demasiado lejos de Berlín, y a la que además se la consideraba loca; pero la carta que la señora Hegel le dirige, larga, detallada, llena de confianza, mueve a interrogarse sobre la naturaleza exacta y sobre la gravedad real de esta «locura».

A un observador atento todo esto le hubiera dado que pensar. La sorpresa aumentaba a cada paso. Y se hubiera sentido todavía más sorprendido escuchando los discursos, sobre todo el segundo.

El pastor Marheinecke fue el primero en tomar la palabra, en el paraninfo de la universidad, y, como era de esperar, no hizo más que expresar sus sentimientos cristianos.

Para apreciar el alcance real de estos hechos conviene tener presente que en aquella época nadie los evocó públicamente, excepto

Gans, el discípulo predilecto, el pensador de agrio carácter, en una oración fúnebre controlada por la censura.[3] Es significativo que el único homenaje público y por escrito que se rindió a Hegel fuese obra de un judío, militante eminente de la causa judía en Berlín, liberal, republicano, sansimoniano. Por lo mismo, el silencio de los demás resulta más elocuente. Los pocos personajes que consignaron por escrito sus reflexiones, en cartas o en sus memorias, no las divulgaron, y sólo se publicaron tardíamente. A nosotros nos corresponde ahora encontrarlas e interpretarlas, a costa de dificultades y no pocas incertidumbres.

Afortunadamente, no tardó en editarse una versión de los discursos,[4] pero diversos indicios hacen sospechar que no sea exacta. La principal dificultad de interpretación estriba en el hecho de que los dos oradores de aquel día no tenían la menor posibilidad de expresar opiniones que pudieran ser hostiles al régimen político establecido y a la ideología dominante, de los que puede decirse que en realidad eran adversarios, o al menos críticos severos. Además, uno y otro ignoraban aspectos importantes de la vida de Hegel, o bien eligieron no aludir a ellos por imposición, prudencia o decoro.

La participación de Marheinecke parecía obligada. Se necesitaba a un pastor para enterrar a un filósofo que nunca había dejado de proclamarse luterano. Por otra parte, cualquier otro entierro que no fuera cristiano –o judío– era en esta época imposible e incluso impensable. Marheinecke era al mismo tiempo rector de la universidad y colega de Hegel. Nadie más indicado.

No obstante, aunque Marheinecke no tuviera miedo, no puede decirse de él que fuera irreprochable. Desde luego, era pastor. Pero pastor hegeliano, adepto al idealismo especulativo contra el cual las autoridades religiosas, que hasta entonces lo miraban con mucho recelo, no iban a tardar en mostrarse condenatorias. Amigo de Hegel hasta el punto de convertirse en enemigo de sus enemigos (se opondrá violentamente a las doctrinas de Savigny y de Schelling), también va a ser amigo de sus amigos, por ejemplo del judío liberal Eduard Gans, «convertido» oficialmente al cristianismo, pero sospechoso, vigilado y perseguido.

La mayoría de sus oyentes conocían su amistad con Hegel y con Gans. Su actitud intelectual característica se confirmará posteriormente en la oración fúnebre que pronuncia ante la tumba de Gans, en 1839.[5] Lachmann (profesor de filología en la universidad, 1793-1831), hablará de Marheinecke con un odio tan grosero, que su oración fúnebre consistió en una especie de alegato contra la filosofía reaccionaria de Sa-

vigny.[6] Marheinecke escribirá un violentísimo libelo contra el viejo Schelling cuando a éste le llamen de la Universidad de Berlín para combatir la influencia póstuma de Hegel.[7]

A Marheinecke se le suele situar entre los «viejos hegelianos» o «hegelianos de derechas»: los que, oponiéndose a los «hegelianos de izquierdas» radicales o «jóvenes hegelianos», se esfuerzan, después de la desaparición del maestro, por mantener o acentuar el aspecto religioso y conservador de su doctrina. Pero hay que aclarar una cosa: esta distinción de «derecha» e «izquierda» sólo puede entenderse en *el interior* de la escuela hegeliana, pues ésta se sitúa por completo «a la izquierda» respecto a la ortodoxia religiosa y al absolutismo monárquico. Para ambos, todo hegelianismo es sospechoso y reprobable.

En su libelo contra Schelling, Marheinecke se esfuerza por demostrar, tal vez contra toda evidencia, que la filosofía de Hegel se concilia mejor que la de Schelling con la religión cristiana. En cierto modo, «recupera» a Hegel en beneficio de «la derecha». Pero desconfiemos de ese punto de vista simplificador, pues también combate al «derechista» Schelling. Así y todo se produce, en un contexto singular, este curioso espectáculo: los que tratan de llevar a Hegel a la derecha y los que quieren situarle a la izquierda, están de acuerdo en una misma lucha contra el poder, contra la derecha política establecida y contra la ortodoxia reinante. Para refutar el antihegelianismo de Schelling, Marheinecke no vacila en referirse a las publicaciones más audaces de los «jóvenes hegelianos» más extremistas: Bruno Bauer, Friedrich Strauss e incluso Friedrich Engels.[8] Moviliza a esos descreídos en defensa del cristianismo hegeliano.

Sin ser ni un rebelde ni un extremista, pero sí un hegeliano, el rector Marheinecke tampoco podía pasar por uno completamente puro, según el criterio de las autoridades prusianas, y hubiera sido fácil convocar aquel día para ocupar su lugar a un teólogo más ortodoxo y mejor visto en la corte. Pero éste, ¿hubiera consentido en hacer el elogio de Hegel?

Marheinecke sólo pronunció palabras aparentemente triviales, al menos para nuestros oídos del siglo XX. Su interés estribaba en su personalidad: el discurso de un pastor sobre la separación del alma y del cuerpo, sobre la elevación solitaria y bienaventurada del espíritu dejando caer el cuerpo a tierra. Los estudiantes de Hegel sabían que el filósofo no había creído en nada de todo eso. Los amigos presentes, a los que él mismo había mostrado su solidaridad con ocasión de algún duelo, como por ejemplo Heinrich Beer, no ignoraban que en estas circunstancias se abstenía de hacer toda alusión a la inmortalidad del

alma individual, a la existencia de un dios personal, a la oportunidad de cualquier oración... (C^3 299-300).[9]

Pero al lado de la inmortalidad celestial el orador puso todo el énfasis también en la inmortalidad terrena, sin duda más afín al filósofo: sus obras permanecerían grabadas en el espíritu y en el corazón de la posteridad.

Marheinecke elogió «la fuerza de su espíritu, tal como se transparentaba en toda su persona, afable, amistoso, cordial; tal como se manifestaba en su manera de pensar, noblemente elevada; tal como se veía en la pureza y la amabilidad, en la grandeza tranquila y en la sencillez infantil de su carácter...».[10] De este modo describía muy bien la personalidad de Hegel. Pero dejaba algunos rasgos en la sombra. ¿Cordialidad y amabilidad? Sí, pero no siempre. Con lo de la «sencillez infantil» Marheinecke va demasiado lejos. Más de uno debió de sonreír furtivamente al oírle.

Tal vez la irritación siguió a la sonrisa cuando hizo el elogio «de un talante gracias al cual Hegel se reconciliaba fácilmente con todo prejuicio *(Vorurteil)*, con tal de ser debidamente conocido». Elogio ambiguo. Desde luego, las obras de Hegel no testimonian semejante mansedumbre para con lo que el filósofo creía, con razón o sin ella, que eran simples prejuicios. Los refutaba y los combatía con el máximo rigor. Al sugerir esta falsa idea de «reconciliación», Marheinecke participa claramente, tal vez sin darse cuenta, en una tentativa de interpretación unilateral: según eso, Hegel al final de su vida se habría «acomodado» a la situación política y religiosa prusiana, aceptando todas sus implicaciones, entre ellas los «prejuicios». Lo menos que se puede decir es que si Hegel se «reconcilió» verdaderamente con los prejuicios, seguro que éstos nunca se reconciliaron con él.

El segundo orador lo demostró cumplidamente, aunque tomando las precauciones mínimas, por aquello de la censura, la policía y la justicia, instituciones con las que tiempo atrás había tenido serios problemas.

Gran parte de los asistentes debió de sentirse sorprendida al ver avanzar y acercarse al féretro de Hegel a aquel personaje inesperado: Friedrich Förster. ¿Quién le había elegido? ¿Por qué él? El público, desde luego, esperaba oír a un filósofo pronunciar las últimas palabras ante la tumba del filósofo eminente. Y la mayoría, y en particular los estudiantes, esperaban que fuese Gans. ¿Acaso así la provocación hubiese sido demasiado insolente? Los filósofos discípulos de Hegel, sin estar tan comprometidos como Gans, ya habían sufrido la represión, y estaban bajo sospecha. ¿Les pidieron que hablase? ¿Qué acuerdos tomaron? Lo ignoramos todo.

Por supuesto, Förster era amigo de Hegel. Valeroso combatiente de las guerras de liberación nacional, ocasionalmente poeta y, sobre todo, historiador de Prusia, se había enfrentado con el aparato represivo monárquico. Después de haberse moderado un tanto, al menos en sus intervenciones públicas, fue objeto de la clemencia del rey. Antiguo profesor de la Escuela de la Guerra, se le había prohibido la enseñanza, pero concediéndole un puesto oficial «alimenticio», y continuando en privado sus trabajos de historiador. Participó modesta y un poco marginalmente en la primera edición de las obras completas de Hegel publicadas por «los amigos del difunto» (1832-1845).[11] No se le podía considerar como un cómplice del despotismo prusiano.

No era un filósofo. Cuando Rosenkranz establece la lista de los discípulos de Hegel, no incluye ni a Schulze ni a Förster. En sus obras históricas este último apenas se inspira en el hegelianismo.

Como ningún filósofo pudo o quiso tomar la palabra junto a la tumba de Hegel, fue Förster quien pronunció el último adiós. Si esta personalidad sorprende en una circunstancia como ésta, ¿qué decir de su discurso? La mayor parte de los biógrafos se abstienen de hablar de él. Los que lo mencionan subrayan su «extravagancia», el tono «excesivo» de las fórmulas empleadas.[12] Aluden a la intensa emoción que hace perder la cabeza al desconsolado amigo. No se preocupan por buscar otras causas a algo que asombra. Vamos a intentar descubrirlas ciento setenta y cinco años después de la muerte de Hegel.

A priori creemos que hay que descartar que un hombre como Förster, habitual de los campos de batalla, resulte mentalmente conmocionado por una muerte, aunque sea la de su amigo más entrañable, y se abandone a «excentricidades» en un cementerio. Aunque su discurso pueda parecer «excesivo» a unos oyentes ordinarios o a historiadores poco curiosos.

Veamos los motivos de tanto asombro: con la excusa de lo que queda de verdor en los robles y abedules de un cementerio berlinés, Förster llama a Hegel «cedro del Líbano». También, «laurel que adornaba la ciencia de su corona» y «estrella del sistema solar del espíritu mundial» (R 562-563).

Estas imágenes no deben nada al hegelianismo, pero no acuden por casualidad a los labios de Förster, ni él las evoca por ligereza ni a impulsos de una frivolidad desplazada.

De hecho, basta con hojear hoy algún diccionario dedicado a la francmasonería para descifrarlas. El «cedro del Líbano» es «el tema esencial del vigésimo segundo grado del Rito Antiguo y Aceptado (Caballero Real Hacha)»; «Líbano» es «la consigna» de este grado; el cedro figura

en el mandil del masón de este grado, al que se le llama además «Príncipe del Líbano»...[13] Förster nos da aquí una señal de reconocimiento.

El «árbol» es, en el cuarto grado de este rito, «el símbolo de la victoria que hay que conseguir sobre uno mismo», que ilustraría bastante bien la conversión de Förster al hegelianismo. El «laurel» y la «corona de laurel» también son característicos del vigesimosegundo grado escocés. En cuanto a la «estrella», muy usual en la masonería, el mismo *Diccionario* precisa que pocas veces guarda relación con el sistema solar, salvo en el grado vigésimo del mismo rito.[14]

¡Qué acumulación de coincidencias! Es posible que los masones allí presentes no esperaran tanto. En cuanto a los «profanos», no pudieron por menos de maravillarse del estilo poético, incoherente e incongruente de Förster. Los masones guardaron el «secreto». Los profanos no se hicieron demasiadas preguntas. Pero, después de eso, ¿cómo contentarse con una explicación puramente interna de los textos?

La Gran Logia de Berlín pertenecía efectivamente al rito del Royal York. Fichte, a quien Förster no deja de citar por su nombre, se afilió a ella en 1799, después de haber sido iniciado en 1794 en Rudolfstadt.[15] Hay historiadores que califican esta logia de «cristiana y conservadora»,[16] pero en la época de Hegel estos términos tenían acepciones muy variadas y a veces con sentidos opuestos. En 1831, al hacer tales alusiones, ¿intenta Förster una especie de *captatio benevolentiae* de las autoridades? De hecho, la masonería, a pesar de la cambiante diversidad de sus tendencias internas y a despecho de ciertas «adaptaciones» acá y allá, por lo común en estas fechas resultaba inquietante. En el Congreso de Viena, Metternich propuso su prohibición universal, contra Hardenberg, que estaba a su favor.

En Berlín, la policía y la justicia consideraban enemigos a todos los que formaban parte de sociedades secretas, y la masonería se relacionaba a veces con asociaciones subversivas.

No es fácil establecer las relaciones de la masonería con la monarquía prusiana (Federico Guillermo III era oficialmente uno de sus miembros), ni las relaciones de Hegel con la masonería. Estos vínculos constituyen un rasgo de su comportamiento cuya importancia no es desdeñable, pero que tampoco hay que exagerar. Carecemos de los estudios preparatorios. Ojalá los masones o los buenos historiadores de la masonería examinen con competencia el caso de Hegel, del que ya existen pruebas. Por boca de Förster la masonería manifiesta su orgullo de haber contado a Hegel entre sus miembros.

Un plan preciso domina el discurso «extravagante» de Förster. Consta de tres partes: después del exordio masónico viene un desarro-

llo cristiano que se remata con una conclusión filosófico-política. Muchas opiniones que hoy nos parecen bastante anodinas producían entonces efectos explosivos. El orador se esfuerza en proceder por alusiones, usa circunloquios, y para cada una de sus tímidas audacias ofrece compensaciones retóricas. Sin lo cual eran de temer represalias.

La segunda parte de la alocución de Förster se refiere al cristianismo de Hegel, y completa, en este aspecto, el discurso de Marheinecke. ¿Discurso de circunstancias? Ante la tumba de Hegel, y precisamente en circunstancias históricas delicadas, el público está atento a la menor alusión, espera una declaración reveladora. Imagina bajo las palabras pronunciadas ideas en las cuales el orador tal vez ni siquiera ha pensado. Éste se da cuenta de las expectativas, y ha de obrar con mucha cautela para evitar cualquier equívoco o una calumnia fácil.

En lo concerniente a la religión, Förster parece haber tomado todas las precauciones, a juzgar por el texto publicado de su discurso. ¿Tal vez fue incluso demasiado prudente, por no atreverse a llegar a las audacias más conocidas de Hegel? En realidad, sabía muy bien que hasta sus silencios serían objeto de interpretaciones tendenciosas. Los adversarios de Hegel, que eran los mismos que los de Förster, exploraron los menores pretextos y, cuando no, los inventaron.

Al día siguiente de las honras fúnebres, Menzel, el envidioso y solapado escritor, acusó a Förster de haber identificado en su discurso a Hegel con el Espíritu Santo:[17] «Menzel combatía el racionalismo, sobre todo a Paulus y a Voss, pero también la filosofía hegeliana, que él oponía a la de Schelling, y sobre todo a Goethe, considerado como «el primer corruptor de la época».[18] Börne le dedicó un libro titulado: *Menzel, el devorador de franceses (der Franzosenfresser).*

Extraordinario grupo de grandes personalidades alemanas honradas con esta hostilidad: Goethe, Hegel, Paulus, Voss...

Menzel recoge en esta ocasión una crítica muy extendida: en su filosofía Hegel había cometido el sacrilegio de identificar al hombre con Dios.

En el texto publicado de Förster leemos esta frase: «¿Acaso no ha sido él [Hegel] quien ha reconciliado al incrédulo con Dios, enseñándonos a reconocer debidamente a Jesucristo?» (R 565). Estas palabras de Förster pueden respaldar la autenticidad del cristianismo de Hegel, pero también pueden entenderse, con mala intención, en un sentido contrario. ¿Qué es para un incrédulo «reconocer debidamente a Jesucristo»? He ahí las bobadas por las que se luchaba, y con las cuales un filósofo ponía en juego su reputación, su trabajo, su libertad y a veces incluso su vida.

Las autoridades y el público tomaban todo eso muy en serio. Menzel atribuye a Förster otro lenguaje distinto al que se supone que empleó. O sea que, o lo imagina, pura y simplemente, y profiere una acusación calumniosa, o Förster dijo otra cosa distinta a la que preveía el texto publicado y sometido a la censura previa. También a veces la entonación desempeña un papel modulador.

Lo que parece apoyar la suposición de que dijo algo distinto a lo que se escribió es el extraño testimonio introducido en la disputa por David Friedrich Strauss. Éste avaló la ortodoxia religiosa de la declaración de Förster y, en consecuencia, del pensamiento de Hegel. Strauss representa, entre los innumerables discípulos heréticos o irreligiosos de Hegel, una especie de caso extremo. Será el escandaloso comentarista ateo de los Evangelios. Y fue él, discípulo de Hegel en un principio, quien, oponiéndose a un crítico «integrista», confirma la pureza religiosa del pensamiento del difunto. Respondiendo a las perfidias de Menzel, asegura que Förster no identificó a Hegel con el Espíritu Santo, sino que solamente los «comparó».[19]

Pero ¡oh sorpresa! La comparación alegada por Strauss no se encuentra en el discurso publicado de Förster, como tampoco la identificación denunciada por Menzel. Para ser más precisos, ni la idea ni la expresión «Espíritu Santo» aparecen aquí. Hay que admitir, pues, que la publicación no reproduce con exactitud las palabras pronunciadas en el cementerio. Sin duda el orador se permitió algunas variaciones. Para justificar su defensa, Strauss subraya el hecho de que él asistió a las exequias de Hegel, y que oyó con sus propios oídos a Förster. Está claro que esta garantía de autenticidad cristiana, presentada por un testigo como éste, no debía de impresionar mucho a los creyentes puntillosos... Nadie juzgó oportuno confirmar lo dicho ni en un sentido ni en otro. Pero este silencio basta.

Si lo leemos atentamente, el texto de Strauss no deja de transparentar un notable embarazo. Para reforzar su argumentación, el autor analiza la frase atribuida a Förster. En ella trata de distinguir dos partes, como solían hacerlo los oyentes del propio Hegel. Concede que la primera parte podría inquietar a los creyentes, aunque desde este punto de vista hoy el asunto se nos escapa por completo. ¿Qué hay de «inquietante» en la tesis de que «reconcilió al incrédulo con Dios»? ¿Hay que entender que Hegel «reconciliaba» a los incrédulos con Dios sin que ellos dejasen de ser incrédulos, ofreciéndoles así, por medio de una explicación especulativa, mejores razones para seguir siéndolo? Nos parece que es interpretar muy sutilmente una fórmula de Förster.

En cualquier caso, Strauss, admitiendo el carácter inquietante de la

primera parte de la frase, se desquita con la segunda, que ha de tranquilizar al lector. Como él mismo dice: «pero se añade de inmediato: enseñándonos a reconocer debidamente a Jesucristo».[20] El lector actual no experimenta ni la inquietud de la primera parte de la frase ni la tranquilidad que se supone que aporta la segunda. ¡Qué virulenta debía de ser la sospecha teológica, y qué mezquinas las autoridades, para que una breve frase oscura que hoy no llama la atención a nadie pudiese suscitar una polémica tan acerba! Así era el mundo intelectual, religioso y político en el que Hegel tuvo que vivir, pensar, enseñar y publicar.

Como suele hacerse, Förster reservaba lo peor para el final. Su estilo, hasta entonces descriptivo y «exaltado», adquiere de pronto un ardor polémico. Los términos que empleó eran particularmente chocantes en la singular situación política del Berlín de 1813. Es una llamada al combate lanzada por un hombre al que aureola una reputación de guerrero.

¿Se ha oído alguna vez una arenga parecida junto a la tumba de un filósofo que se considera a veces como pasivo, contemplativo y puramente especulativo? Para animar a los fieles, Förster lanza un reto a los enemigos, y en qué tono: «Venid, pues, fariseos y doctores de la ley, que ignorantes y presuntuosos le ignoráis y le calumniáis, nosotros sabremos defender su gloria y su honor. Venid, necedad, sinrazón, cobardía, apostasía, hipocresía, fanatismo. Venid, mentalidad servil y oscurantismo, no os tenemos miedo, porque su espíritu será nuestro guía» (R 556).

Ni una palabra contra la irreligión, el panteísmo, el ateísmo, el constitucionalismo, el liberalismo, los espectros cotidianos conjurados por las autoridades y la gente de orden de Berlín.

He ahí el verdadero Espíritu Santo que Förster invoca, el espíritu de Hegel. No es un discurso fúnebre, es la llamada a la cruzada. Se trata de anunciar a todos la buena nueva hegeliana: «Que nuestra misión sea a partir de ahora preservar, anunciar *(Verkündigen!)*, confirmar su doctrina». Según el optimismo profético y patriótico de Förster, la «ciencia alemana», tal como Hegel «la había fundado en el curso de largas noches de laboriosa vigilia, iba a conquistar el reino del espíritu en el mundo entero».

Esta provocación se explica por una violenta polémica que en aquellos días estaba de actualidad. Förster respaldaba el partido del hegelianismo, la nueva filosofía especulativa, religiosa, política, muy diferente de las doctrinas ya superadas que intentaban sobrevivir.

Mezclaba hábilmente, y sin duda con sinceridad, a la manera de la

Burschenschaft, la corporación de estudiantes, el impulso intelectual innovador y una exaltación patriótica ferviente, un «germanismo» del que el propio Hegel siempre había desconfiado. Pero gracias a él transmitía el mensaje esencial, que la mayor parte de sus oyentes supieron recoger, a juzgar por el destino próximo del hegelianismo.

Intervenía en lo que ya no era una discusión, sino una guerra: se habían disputado los restos mortales del maestro, a partir de ahora iban a pelear durante años por su doctrina, por sus opiniones más o menos conocidas, más o menos fielmente interpretadas. No quedará gran cosa de la «benevolencia», de la «sencillez infantil» del filósofo. En el campo de batalla no tardará en atacarse, bajo su égida, el «servilismo», el «oscurantismo» en los cuales va a sumirse cada vez más la capital de Prusia.

De hecho, los hegelianos fieles tuvieron muy pronto que defender la memoria del maestro contra ataques surgidos de todas partes, en la confusión, las divergencias, la precariedad. Aunque de un modo muy moderado, Förster lo daba a entender: la vida de Hegel en Berlín no había sido idílica: «Vimos a menudo en sus ojos las lágrimas de la tristeza y el dolor» (R 564).

Sin duda, otros hegelianos no hubieran dicho todo eso mejor que Förster. Se requería también el valor de esta profesión de fe. Era urgente disipar las dudas causadas por la obligada discreción. En Berlín el poder no adoptaba la filosofía de Hegel, sino, por el contrario, precisamente la de sus adversarios teóricos y prácticos. El hegelianismo sólo tenía éxito en un exiguo ambiente de intelectuales, y las autoridades preparaban su contraofensiva también en este terreno. Lo reprobaban cada vez de forma más severa, atribuyéndole la responsabilidad de las doctrinas subversivas que tenían su origen en él y que se iban extendiendo.

Su actitud respecto a la muerte de Hegel se entiende mejor comparándola con la que adoptaron con su discípulo Eduard Gans, cuando éste desapareció prematuramente unos años después, en 1839.

El entierro de Gans –personalidad distinta, circunstancias muy diferentes– dio ocasión a una manifestación liberal más evidente y más enérgica. El cólera ya no impedía que se congregaran multitudes. Gans se había comprometido políticamente de una manera más abierta y más notoria que Hegel.

Varnhagen von Ense, uno de los escasos contemporáneos que dejaron un comentario escrito acerca de la muerte de Hegel, era también amigo de Gans. Cuando éste desapareció, anota en su *Diario:* «En la corte están muy contentos de que Gans haya muerto. Por fin se han desembarazado de él».[21]

Salvando las distancias, la corte debió de sentir un alivio semejante cuando murió Hegel. El rey, la corte y su gobierno se proponían sepultar su doctrina en el olvido, como habían sepultado su cuerpo en la tierra. El discurso de Förster les hizo advertir cierta resistencia. Llamaron a la Universidad de Berlín para borrar la influencia de la filosofía de Hegel en la misma cátedra en la que se había ilustrado a uno de sus representantes más obtusos.[22] Como eso no bastó para desacreditarlo, entonces hicieron venir a un enemigo declarado, al más famoso, al más prometedor: a Schelling.

Como dirá más tarde Marheinecke en su diatriba antischelliniana, «esperaban de la ascensión de esta estrella de primera magnitud la ruina *(Untergang)* de la filosofía hegeliana».[23] Alegrándose del fracaso de la tentativa de Schelling, Marheinecke comprueba la decepción y la amargura de los absolutistas. En 1843 sigue reivindicando a favor del hegelianismo «la libertad de pensamiento y de enseñanza», a la que considera que Schelling se opone. Este hegeliano, arbitrariamente juzgado de «derechas», se alegra de la persistencia y de la expansión de la filosofía de Hegel, y proclama que «la policía y la justicia no podrán nada contra ella».[24]

Filósofo sin declaración filosófica última, cristiano controvertido, francmasón descubierto, pensador de quien las facciones opuestas se disputan la incierta memoria: a la salida del cementerio, los colegas, los estudiantes que le habían tratado debían de preguntarse cuál había sido, pues, la vida de Hegel. Por una vez, al caer la noche, el ave de Minerva dudaba antes de levantar el vuelo.

2
Nacimiento de un filósofo

1770

> Siento en mí una vida que no ha sido creada por ningún dios, que no ha engendrado ningún mortal. Creo que existimos por nosotros mismos, y que sólo por un deseo libre estamos tan íntimamente ligados al Todo.
>
> Hölderlin, *Hiperión*[1]

Para morir es evidente que antes se tuvo que nacer. Hegel reconoce esta necesidad en muchos pasajes de su obra, y a veces incluso da la impresión de que se alegra de este hecho. Pero en la mayor parte de las ocasiones lo que hace es recoger la tradición platónica: el cuerpo es una tumba para el alma. Ésta, sepultada en vida, se esfuerza por salir del sepulcro, sin conseguirlo durante mucho tiempo, consciente de que al final lo va a conseguir. Y ello es motivo de júbilo.

La vida, tal como se suele entender, entre el «nacimiento» y la «muerte» empíricos, se engolfa en lo que el filósofo de la historia, antes de tomar ésta en su sentido noble e incluso sublime, llama peyorativamente «lo histórico», para distinguirlo de lo conceptual, de lo especulativo, de lo verdaderamente filosófico. Si el filósofo tolera en la práctica su vulgar llegada a este mundo, sólo es en teoría para mejor renegar de ella. Hace como si no se sometiese a la ley común.

Stuttgart

Para la pequeña historia, puramente anecdótica, Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart. Oportunamente. Al reunir las condiciones necesarias, a falta de las suficientes, el ambiente familiar y social le empujaban ya desde el primer momento a convertirse en lo que llegó a ser.

En las familias como la suya no todos los nacimientos anunciaban

a grandes hombres, pero todos los grandes hombres de Suabia nacieron en familias así: linaje de artesanos y sobre todo de pastores protestantes, de gente de leyes, de funcionarios. Esta pequeña burguesía merece ser llamada intelectual. No posee tierras, ni manufacturas, que aún son escasas, ni capital ni mano de obra. No participa en el comercio ni en la naciente industria. Tiene poco que ver con las cosas materiales y sólo se ocupa de las cosas del alma.

Clase social ascendente, como se suele decir, impulsada por el decisivo desarrollo de la burguesía a la que sirve, forma la parte más modesta de un tercer estado aún silencioso, pero que sueña con levantar la voz. De ella saldrán los grandes talentos emparentados del entorno de Hegel: Reinhard, Hölderlin, Schelling, Pfaff, etcétera. El único medio de existencia es su talento y, como es natural, exageran su importancia, lo aman como el campesino ama sus bueyes, como el financiero su oro, como el príncipe sus blasones, y tratan de forma semejante sus productos. El propio Hegel se atreverá a hacer esta comparación:

> «La mujer del campesino vive familiarmente con su *Lise*, que es su mejor vaca, su *Negra,* su *Manchada,* etcétera, y también con Martín, su hijo pequeño, y Ursula, su hija, etcétera. Al filósofo le son igualmente familiares el movimiento, el infinito, el conocimiento, las leyes físicas, etcétera. Y lo que su hermano o su tío difuntos son para la granjera, Platón y Spinoza lo son para el filósofo. Unos tienen tanta realidad como los otros, con la única diferencia de que los últimos duran toda la eternidad» (R 539) o (D 355).

Como sólo se posee verdaderamente a sí misma, la pequeña burguesía tiende a levantar este *Yo* sobre un pedestal imaginario, protagonista espiritual que aspira a una completa autonomía y a la hegemonía. Al mismo tiempo, estos protagonistas espirituales tan orgullosos, son también súbditos (la palabra alemana es penosa, *Untertan)* totalmente sometidos a los soberanos más despóticos y más mediocres: en este caso, para Hegel, al duque de Württemberg, con sus vasallos y sus esbirros.

Hegel, ciudadano de nacimiento, apenas frecuentará a los campesinos, vinculados a la tierra, ni, salvo como criado, a los nobles que rodean el poder, dos categorías de hombres a los que su situación social impide igualmente desear y adquirir el saber y la cultura, la ciencia y la filosofía.

El joven Hegel accederá a todo esto gracias a su fructífero paso por el colegio de Stuttgart, que era excelente. Cuando salían de él, los me-

jores alumnos, aunque fuesen de condición modesta, continuaban casi fatalmente sus estudios en el seminario protestante de Tubinga, el famoso *Stift*, gracias a una beca ducal. Después de lo cual, cuidadosamente preparados, creían levantar libremente el vuelo en el mundo de los adultos.

Para el futuro filósofo, el azar o la necesidad hizo bien las cosas. Llegará a la madurez intelectual en el momento en que Francia, en 1789, conquista su mayoría de edad política. Su existencia, repartida por igual entre dos siglos (1770-1831), se empareja con la de Hölderlin en poesía (1770-1844), Beethoven en música (1770-1827) y Napoleón en política (1769-1821).

No parece haber reconocido de forma plena el papel formativo de su familia, considerando sin duda que era algo obvio. En cambio se felicitará jubilosamente por un segundo nacimiento, su «conversión» a la filosofía, concebida como una ruptura radical con todas las condiciones exteriores del pensamiento, incluyendo la educación y la instrucción infantiles.

En espera de este «acontecimiento», evidentemente imprevisible, se portó como un niño juicioso y un buen hijo. Su padre, del que no parece que haya guardado un recuerdo muy vivo, lo educó a conciencia. Más fiel va a permanecer a la memoria de su madre, desaparecida cuando él era aún de corta edad. Mujer bastante culta, le dio su primera formación intelectual, pensando desde tan niño en su futuro. Con cincuenta años de edad, deja traslucir su emoción en una carta a su hermana, fechada el 20 de noviembre de 1825: «Hoy es el aniversario de la muerte de nuestra madre, aniversario del que siempre me acuerdo» (C^3 88).

Una de las epidemias que por aquellos años diezmaban cíclicamente las ciudades azotó Stuttgart. La disentería se cebó en toda la familia Hegel. La madre sucumbió a ella. En un mundo con índices de mortalidad muy elevados, Hegel tuvo la suerte de sobrevivir, pero como su padre, su hermano y su hermana, sufrió durante toda la vida las secuelas de la enfermedad.

El hermano de Hegel, Ludwig, que al igual que su hermana permaneció célibe toda la vida, llegó a ser oficial y tomó parte en la campaña napoleónica contra Rusia, en la que cayó en 1812. La correspondencia del filósofo apenas le menciona, pero eso no significa que no se tuviesen afecto: en 1807, a pesar de los inconvenientes que podía acarrearle, su hermano aceptó servir de testigo, en Jena, en el bautizo del hijo natural de Hegel. Al recién nacido le impusieron el nombre de Ludwig.

La hermana, Christiane Louise (1773-1832), ocupa un lugar más importante, y a veces incluso parece avasalladora esa importancia en la vida de Hegel y en su corazón. Un poco más joven que él, manifiesta una personalidad digna de consideración. Tuvo un destino trágico, del que el poeta Justinus Kerner, que la conoció bien, cuenta algunos episodios sorprendentes en su *Bilderbuch* de 1849. La trató sobre todo en Ludwigsburg, donde, desde 1807, fue institutriz en la noble y célebre familia de los Berlinchingen (Goethe: *Goetz von Berlinchingen*, 1774).

Poco tiempo antes había sido cortejada por Isaac von Sinclair, amigo de Hegel, muy comprometido en 1805 en una conjura universitaria, acusado de alta traición, y que acabó haciéndose diplomático. Él fue el protector fraternal del Hölderlin de los peores años. Un rasgo de comportamiento basta para caracterizar a Christiane en su juventud. Cuando el demócrata August Friedrich Hauff (1772-1809), parece ser que el mismo que recomendó a Hegel para un puesto de preceptor en Suiza, y que será el padre del poeta Wilhelm Hauff, estaba encarcelado en la fortaleza de Hohenasperg (la Bastilla de Württemberg), ella le llevaba clandestinamente mensajes de su mujer. Escondía las cartas en el doble fondo de la cesta que servía para llevar la comida autorizada a los prisioneros, y se introducía en la ciudadela disfrazándose de sirvienta.

Justinus Kerner describe esta peligrosa actividad.[2] Desde luego, las condiciones de vigilancia y de represión no eran las de nuestra época. Pero Hohenasperg, adonde Hölderlin fue a pedir la bendición del poeta Schubart durante su cautiverio, tenía una reputación siniestra y espantosa.[3] La señorita Hegel no carecía ni de valor ni de espíritu democrático.

Su carácter se agrió poco a poco de una manera enfermiza, y como una Antígona reprimida, llegó a sentir una especie de celos frenéticos de la señora Hegel. Sufría extraños trastornos mentales, hasta caer en agudos episodios, a partir de 1815, de locura. Será preciso que la encierren en una institución especializada, que, por cierto, también servía para albergar a sospechosos políticos.[4] No se le devolverá la libertad hasta 1829, y a partir de esa fecha se le confió a los cuidados del hermano de Schelling, que era médico. Ella misma pondrá fin a su triste existencia ahogándose en el Nagold, en 1832, menos de tres meses después de la muerte de su hermano.

Para Hegel, que sentía por ella un profundo afecto, fue una constante preocupación. De este modo se completa el dramático marco familiar: huérfano a los once años, hermano muerto en la guerra, hijo

natural agobiante y desdichado, hermana abusiva y loca: su vida no fue un idilio, ciertamente.

La familia Hegel conmemoraba todos los años la decisión del antepasado que la había introducido en Suabia. Un modesto calderero, luterano convencido, prefirió abandonar su Carintia natal en el siglo XVI y tomar el camino del destierro antes que abjurar de su fe y convertirse al catolicismo como el archiduque reinante obligaba a hacer a sus súbditos. En los Hegel la piedad luterana se confundía con la unión familiar, y la religión conservaba su carácter originario de protesta. El filósofo nunca renunció a insistir en este aspecto ácidamente polémico del protestantismo, ni siquiera cuando la Santa Alianza quiso conciliar entre sí las diversas confesiones cristianas.

Desde la niñez Hegel es consciente de la desgracia que supone la emigración y, al mismo tiempo, de la felicidad de tener un hogar, un lugar de vida familiar donde encontrarse a gusto. Estar «en su casa» *(bei sich)*, también desde el punto de vista espiritual, es la libertad. En su *Diario* contrapone el destino poco envidiable del rey que en Versalles sólo utiliza una minúscula parte de un inmenso palacio del que lo desconoce todo, al de un simple padre de familia que, propietario de su humilde hogar, conoce hasta el último de sus rincones, «la historia de cada clavo y del más pequeño de los armarios».[5]

No es indiferente el hecho de que Hegel naciera precisamente un 27 de agosto: un día antes que Goethe (1749-1832) en el mismo mes. Esta proximidad de sus aniversarios contribuirá al acercamiento de los dos genios, al menos en la mente de sus admiradores, que a veces estuvieron tentados de celebrarlos en una misma fecha, sin discontinuidad, pasando la noche en blanco. En 1826 esta coincidencia contribuye a acentuar el rencor y la cólera del rey de Prusia, quien, en su afán por no dejarse ganar por nadie en mezquindad, se sentirá ofendido por la amplitud y la publicidad de esta ceremonia. Un gran hombre cerca de él ya era demasiado. ¡Pero, que haya dos a la vez...!

Colegial hasta 1788, alumno modelo, Hegel manifiesta un vivo interés por todas las formas del conocimiento. Los documentos conservados le muestran ávido de informaciones sobre los hechos de actualidad, prosiguiendo con método lecturas diversas, observando los fenómenos naturales, dedicándose a pequeños experimentos: una mente enciclopédica en potencia, impaciente por serlo en acto.

Ya entonces se observa en él una predilección por la cultura antigua, particularmente la griega, magnificada por sus maestros. Redacta

y conserva notas sobre casi todo lo que hace. Lleva cuidadosamente un *Diario* en el que se esboza para nosotros su personalidad en formación. Adopta muy pronto la costumbre típicamente alemana de los largos resúmenes de lecturas *(Exzerpten)*, acompañados de referencias precisas: un aprendizaje de la erudición.

Lee *Antígona*, de Sófocles, a la que siempre se remitirá. Traduce a Longino, a Epicteto, a Tácito. Se apasiona por la historia. Ya en 1786 escribe en su *Diario* que lamenta «no haber estudiado aún la historia de una manera profunda y filosófica» (D 37). No tardará en llenar este vacío.

La disposición de espíritu filosófico se la insuflan muy pronto sus maestros. En su madurez, él mismo recordará su iniciación precoz: «Recuerdo que a los doce años también aprendí, porque estaba destinado al seminario de teología de mi país, las definiciones wolffianas, empezando por aquella de lo que se llamaba *idea clara*, y que a los catorce años dominaba el conjunto de las figuras y de las reglas de los silogismos, todo lo cual, desde aquellas fechas, no he olvidado» (B.S. 550).

Tras evocar esta predestinación escolar y su preparación metódica, ¿qué decir de la tardía proclamación de una «decisión» brutal de filosofar, rompiendo súbitamente con todo lo pasado y todo lo aprendido? ¡Romanticismo publicitario!

Dilthey[6] opina que la influencia de Montesquieu y de Voltaire, sin duda recibida indirectamente, condujo al adolescente a reflexiones que anunciaban su futura filosofía de la historia: «Desde hacía varios años reflexionaba sobre lo que es una *historia pragmática*. Ahora tengo alguna idea de ello. Consiste, creo, no solamente en contar hechos, sino en definir el carácter de un hombre célebre, el espíritu propio de una nación entera, sus costumbres, su religión, en averiguar las causas de la decadencia y de la prosperidad de los grandes imperios, mostrando qué consecuencias tuvo tal hecho en la constitución, el temperamento nacional, etcétera» (R 433).

A partir de entonces ya no dejará de analizar y de describir «el espíritu de las naciones», de explicar su prosperidad y su decadencia. En conjunto, sufre la influencia, escolarmente administrada, de esa forma particular que la gran corriente europea del Siglo de las Luces reviste en Alemania con el nombre de *Aufklärung*. Se identifica con los grandes escritores que la ilustran: Wolff, Lessing *(Nathan el sabio)*, pero no desdeña a autores menos famosos, que eran muy leídos en su época: Garve, Sulzer, Nicolai. Esas lecturas austeras no monopolizan por completo su interés, y a veces se distrae con novelitas populares.

Los profesores alientan su actividad personal. Redacta ejercicios

cuyo texto se conserva. Sus temas se alejan mucho de nuestras preocupaciones actuales, pero hay que admitir que, dadas las condiciones de aquel tiempo, contribuían a una bella y útil formación del espíritu. A los quince años Hegel imagina una *Conversación entre Antonio, Octavio y Lépido sobre el Triunvirato*, en la que expresa opiniones políticas concretas. A los diecisiete años se ocupa de *La religión de los griegos y los romanos*, examinando el politeísmo de la antigüedad desde el punto de vista de la Ilustración, y no desde una óptica cristiana. Para situar esta problemática, recordemos que *El politeísmo romano* de Benjamin Constant (1767-1830) se publicará póstumamente en 1833. Hegel explica según el espíritu de la *Aufklärung* la recomendación de Sócrates moribundo: ¡Haced un sacrificio a Esculapio! Se trata, según el joven colegial, de adaptar la sabiduría del filósofo a los prejuicios religiosos de un pueblo que aún no ha sido ilustrado (D 10). Presiente, pues, el principio de un «doble lenguaje», religioso o filosófico, que más tarde tratará de justificar teóricamente.

En 1788 Hegel examina en una redacción *Algunas diferencias características entre los poetas antiguos y los poetas modernos:* elogia a los antiguos, que trataban temas nacionales y populares, mientras que los modernos sólo se dirigen a una pequeña minoría.

En 1788, al final del curso escolar, se encarga a Hegel –muestra de una gran estima– el tradicional discurso de despedida de los alumnos, sobre un tema que no se sabe si él mismo eligió: *El estado deplorable de las artes y las ciencias entre los turcos*. «Entre los turcos», es decir, según el vocabulario de la época, entre los no cristianos.

En este texto (R 19-20) y (D 52-54) se inicia en el arte de la adulación, que a partir de ahora practicará siempre, más o menos por necesidad, y sin el cual en aquellos tiempos inseguros ningún intelectual podía subsistir. En una comparación a la que el tema no obligaba, pone de relieve la felicidad de vivir en el ducado de Württemberg y no «entre los turcos», y con tales profesores, y sobre todo bajo aquel duque, y salvado por una religión como la suya. Había que obtener a toda costa una beca ducal para el seminario de Tubinga.

Pero, practicando también el arte de las compensaciones, ya había lanzado la idea –en su ensayo sobre *La religión de los griegos y de los romanos*– de que la multiplicidad de creencias religiosas debe invitarnos a criticar nuestras propias opiniones, pues éstas «bien podrían ser falsas en su totalidad, o solamente verdaderas a medias» (R 18). Va, pues, más lejos que Lessing, quien había escandalizado al público cristiano solamente insinuando que las diversas religiones monoteístas podrían ser verdaderas todas a la vez, sin exclusividad cristiana.

Con el tiempo, Hegel cambia de parecer. Pero la primera huella siempre deja rastro. Seguirá siendo el hombre de un trabajo obstinado, menos brillante que algunos, más sólido y serio que muchos otros.

Los documentos y los testimonios mueven a pensar que la enseñanza en el colegio de Stuttgart se dispensaba en una atmósfera de confianza tranquila, de afabilidad. Los profesores se dedicaban gustosos a sus alumnos, y sobre todo a los mejores. Anudaban con ellos relaciones de amistad, de consejo sin imposición, de ejemplo sin ostentación. Hegel manifiesta una gran veneración por sus maestros, una gran emoción cuando muere uno de ellos, el pastor Löffler. Reina una especie de sinceridad de buena ley y muy espontánea. Al menos eso creen los estudiantes, aunque esta actitud no resistirá durante mucho tiempo a los reveses de la vida real, al contacto con un mundo que se mostrará engañoso, desgarrado, insoportable.

La creación de sí mismo

¿Por qué y cómo se convierte alguien en filósofo? Hegel no quiso reconocer el papel decisivo de la preparación familiar y escolar, que de todas formas tampoco bastaría para explicar por completo aquel destino. Él mismo propuso varias respuestas a esta pregunta, diferentes según el momento y el estado de ánimo.

En muchos aspectos, su primera gran obra, la *Fenomenología del espíritu* (1807), desarrolla por extenso una de esas respuestas. Se trata de una obra prodigiosa, sorprendente, única en su género en la literatura filosófica: un texto de una rica diversidad de contenido en el que los temas más variados se entremezclan barrocamente, sin dejar de constituir los momentos o los grados sucesivos de un desarrollo único y sistemático. Entre otros proyectos, Hegel pretende describir aquí el acceso de una conciencia ordinaria, en un principio ingenua e ignorante, al conocimiento filosófico típico, al saber absoluto: progresión, pues, desde su despertar como tal, y gracias a tomas de conciencia sucesivas y ascendentes, hasta la meta final que su naturaleza íntima implicaba desde el comienzo.

Ha habido que determinar el punto de partida aparente de esta aventura. De entrada, Hegel se conforma con no criticar a la tradición idealista: empieza por la conciencia, y precisamente por un estado que se supone originario de esta conciencia. Como si fuera algo obvio, describe lo que él cree que es la primera figura de una conciencia humana ejemplar, en lo que hoy se designa a menudo como «realismo inge-

nuo», la identificación espontánea de las impresiones sensibles con la realidad misma, la fe irreflexiva en la existencia efectiva e independiente del mundo. A este supuesto comienzo de la vida y del progreso de la conciencia él lo llama la «certeza sensible».[7]

Partiendo de esta primera forma, revolviéndose muy pronto contra ella, rompiendo con ella, la conciencia pasa a un grado superior de su evolución, la «percepción» y, luego, de etapa en etapa, se eleva hasta la conciencia filosófica última. Este último grado, el «saber absoluto», va precedido por figuras de conciencia ya eminentes, que fundan el arte y la religión. En la carrera hacia el absoluto, la filosofía no rebasa a la religión hasta la línea de llegada.

Es evidente que el esquema de todo este proceso de las apariencias sucesivas de la conciencia en desarrollo sólo se da en la imaginación del filósofo, maravillosamente creadora. ¿Qué relación se establece, efectivamente, entre esos puntos de referencia especulativos, del modo en que Hegel trata de imponerlos subrepticiamente a sus lectores, y el camino de cultura que él mismo siguió para llegar a la filosofía?

Como los demás, arranca de un primer estadio de «certeza sensible». Ésta, en la medida en que la puede identificar con precisión, representa en sí misma una etapa ulterior de un desarrollo real que ya se había iniciado antes. Necesita de la vida, de la práctica, de la experiencia: un aprendizaje e incluso una especie de crítica. El realismo, sensible o no, nunca es ingenuo. Exige a veces haber sido conquistado después de dura lucha. El espectáculo del mundo en la época de Hegel y en la nuestra, indica a las claras que una gran parte del género humano no llega nunca a esta meta, y permanece en un nivel de conciencia prerrealista, mágico o mítico.

La existencia de la «certeza sensible» no es más que una suposición hecha a posteriori por el filósofo para tratar de explicar los comienzos del espíritu. Pero sus verdaderos comienzos son muy diferentes. Hegel lo admitirá implícitamente mucho más tarde a propósito de los pueblos que él considera «primitivos», viviendo en el «estado de naturaleza»: según él, no ven ni las cosas ni las cualidades sensibles tal como aparecen a nuestra conciencia, viven en un irrealismo sin orillas, en un mundo imaginario. Hegel hubiera podido extender esta constatación incluso a los griegos de la Antigüedad, tal como los evoca Jean-Paul Dumont: «una humanidad filosófica rodeada de divinidades», de hombres que admiraban «muchas fuerzas que no eran ocultas, sino manifiestas», fuerzas que «responden a todas las preguntas».[8]

En la época de Hegel, en la formación de una conciencia la religión no surge al final del recorrido, antes de la revelación filosófica fi-

nal, como la *Fenomenología* quiere hacernos creer, sino al contrario, es la que inicia el movimiento en su origen.

De forma curiosa, en los primerísimos esbozos de su propio pensamiento manifiesto, y precisamente en las primeras líneas de su primer escrito conocido –pero que nunca llegó a publicar– es donde Hegel describe el condicionamiento religioso real, el primero, al cual el «realismo mágico» sólo podrá suceder y oponerse:

> «La religión es una de las cuestiones más importantes de nuestra vida. Ya de niños se nos enseñaba a balbucear oraciones a la divinidad, juntaban nuestras manitas para que se elevasen hasta el ser supremo, y llenaban nuestra memoria de un conjunto de frases incomprensibles entonces, destinadas a un uso y a un consuelo en nuestra vida futura.
> »Cuando nos hacemos adultos, las cuestiones religiosas ocupan un gran lugar en nuestra vida; más aún, para muchas personas es el círculo entero de sus pensamientos y de sus inclinaciones lo que engrana con la religión, como la rueda con su cubo».[9]

La primera actitud de la conciencia respecto al mundo, la que se le inculca, no es «sensible», sino religiosa, aunque se obtenga por la mediación inconsciente de la sensibilidad y del sentimiento. Una familia religiosa, como la de Hegel, introduce muy pronto en la mente de los niños un modo de captación de los seres y de las cosas que no tiene nada de «realista», ni siquiera simplemente de «empírica». Y algo semejante ocurre en las familias ateas: los niños creen en Papá Noel incluso antes de ver la chimenea por la que se supone que les visita.

La religión no es el penúltimo estadio de la filosofía. Hegel recibió su impronta desde la más tierna infancia, y lo sabe. Sus relaciones con la religión varían sensiblemente y de un modo diverso en el curso de su existencia. Pero incluso cuando llegue a inclinarse episódicamente hacia el ateísmo, conservará siempre un tono de religiosidad, como por otra parte también harán sus primeros discípulos que se proclaman ateos: Feuerbach, Strauss, Bauer... Como el de ellos, su «ateísmo» momentáneo merece la calificación de cristiano, y sólo se formula en relación al cristianismo, en los términos privilegiados de éste. Así, cuando anticipe las afirmaciones de Feuerbach declarando: «A nuestro tiempo se le reserva la reivindicación como propiedad de los hombres de los tesoros dilapidados en el Cielo, al menos en teoría».[10]

Esta fusión o confusión de la terminología y del estilo cristianos con ideas y expresiones a veces irreligiosas sorprende y contraría a me-

nudo al lector, acostumbrado a pensamientos distintos en sus compatriotas ateos y a una ortodoxia más estricta en sus autores cristianos.

De todas formas, aunque Hegel se complace en cierta vaguedad ideológica, se muestra más resuelto en sus decisiones propiamente filosóficas, cuyas audaces consecuencias, apenas expresadas, escapan a muchos lectores.

La filosofía idealista afirma de pronto su personalidad. En un impulso de rabia se encoleriza: no necesita a nadie, no quiere deber nada a nadie, lo envía todo a paseo, sin reservas: mundo «sensible», familia, cultura, religión... El cubo ya no sujeta la rueda. Es la ruptura radical.

Esta pretensión, desde luego exorbitante, pero tradicional en filosofía, en Hegel se expresa por medio de giros no poco románticos: «La primera idea es naturalmente *(natürlich!)* la representación de mí mismo como un ser absolutamente libre. Al ser libre, consciente de uno mismo, todo un mundo surge a la vez de la nada... la única creación a partir de la nada que es verdadera e imaginable» (D 219).

El metafísico no «reconstruye» el mundo, lo crea al crearse a sí mismo. Esta creación de sí mismo por él mismo –semejante operación ¿merece el nombre de creación?– es también la creación de la Creación divina por el filósofo. De él nace esencialmente toda realidad, no existen cosas independientes de la conciencia. Esta afirmación se encuentra ya en un texto escrito por Hegel en su juventud, pero probablemente compuesto en estrecha comunión de ideas con Hölderlin y Schelling. Se titula: *Primer programa del idealismo alemán*, y merece esta atribución de prioridad en todos los sentidos de la palabra.[11]

La llamada conversión radical a la filosofía supone esta ruptura absoluta con todo lo que podría considerarse condición o antecedente del pensamiento: nada suscita ni modifica la posición de uno mismo por sí mismo.

Semejante pretensión amenaza en su mismo principio toda cultura y toda religión. El idealista no nace de nada, y lo hace nacer todo de sí mismo. Ante su mesa de trabajo él reina sobre la creación. Asegura partir de cero, y reniega de todas las adquisiciones históricas. No obstante, las culturas y las religiones positivas no se lo toman muy en serio: «¡Vaya, vaya! ¡No hay para tanto!». Saben que son aniquilamientos mentales, fruto de tempestades en algunos cráneos, y que todo volverá a aparecer. Tal vez manifiesten demasiada confianza y serenidad. Finalmente, la filosofía hegeliana tendrá consecuencias desastrosas para ellas. Al final de su vida, el propio Hegel verá su idealismo es-

peculativo denunciado violentamente como panteísmo, ateísmo, subversión, a pesar de las precauciones retóricas adoptadas por el autor.

Pero ¡qué embriagadora resultaba esta doctrina, en la Universidad de Jena, de Heidelberg o de Berlín, para los jóvenes estudiantes del profesor Hegel! Privados de toda libertad por la Santa Alianza, la Comisión de Maguncia, los decretos represivos; desprovistos de toda posibilidad de acción eficaz; decepcionados en sus esfuerzos patrióticos y políticos, de pronto se ven dotados en teoría de un poder radicalmente creador. Y Hegel sabe dramatizar demagógicamente estas afirmaciones especulativas. Tal vez la droga heroico-cómica que dispensa generosamente a los demás acaba por subírsele también a la cabeza.[12] En su *Lección inaugural* de Berlín, en 1818, cree que debe enardecer a su auditorio, y cultiva la elocuencia, no sin haber subrayado en el manuscrito las fórmulas fantásticas en las que pondrá mayor énfasis:

> «La resolución de filosofar se lanza al puro pensamiento (el pensamiento está en soledad consigo mismo), se lanza *como a un océano sin orillas;* los abigarrados colores, los puntos de apoyo han desaparecido, todas las luces que solían ser amistosas se han apagado. No hay más que *una* estrella que brille, la estrella interior del espíritu; es la *estrella polar.* Pero es natural *(natürlich!)* que una especie de *estremecimiento de horror* se adueñe del espíritu al quedarse a solas consigo mismo: *aún no sabe qué va a suceder, en qué dirección irá.* Entre las cosas que han desaparecido hay muchas a las que no se querría renunciar a ningún precio, y sin embargo en esta soledad *aún no han sido restablecidas,* y todavía no estamos seguros de que las volvamos a encontrar, de que se nos devuelvan.
> »Esta situación, esta incertidumbre, esta inseguridad, este tambalearse todas las cosas...» (B.S. 19-20).

Tales son los dolores del parto filosófico.

Schelling se burló de ese tipo de operación imaginaria, pero en su modalidad cartesiana, menos patética que la hegeliana, y más decisiva en su originalidad, tal vez también más sincera:

> «René Descartes obra de una manera revolucionaria completamente de acuerdo con el espíritu de su nación: en efecto, empezó por romper toda continuidad con la filosofía anterior, borró todo lo que se había hecho antes que él en esta ciencia, y se dedicó a reedificarla por completo desde el comienzo, como si antes nunca se hubiera filosofado...».[13]

¿Rebasará Hegel a ese exótico revolucionario? Al menos se esfuerza por acentuar las audacias del espíritu crítico filosófico, y se atreve a excluir todos los prejuicios habituales:

> «Más aún: no sólo caen las *formas sensibles*, sino también *todos los demás puntos de apoyo* a los que la conciencia está acostumbrada. En nuestra manera habitual de representarnos las cosas, tenemos bases que conservamos siempre; por ejemplo, *Dios* sigue siendo una base firme para la representación, en cuanto *sujeto*, y todo lo que se dice de él sólo se remite a ese fundamento, como una de sus propiedades; lo mismo ocurre con mi sentimiento y mi representación de los cuerpos exteriores, con mi sentimiento del derecho [...]. La filosofía abandona las maneras habituales de ver el mundo a las que el entendimiento humano ordinario se atiene en la vida y en el pensamiento, su concepción de lo verdadero, de lo justo, de Dios...» (B.S. 19).

¡Incluso Dios!

Cada una de las fracturas aparentemente brutales prescritas aquí por Hegel implica en realidad una continuidad subyacente. Y él lo sabe muy bien. Sin embargo, tal vez se toma un gran poder de persuasión y se imagina que los estudiantes tomarán todo eso en serio, que cederán al vértigo de la soledad espiritual y de la posición absoluta de uno mismo. ¿Los lleva a su perdición? Finge asustarse de parecer que asusta tanto. La comedia se convierte en algo bufo cuando parece querer tranquilizar a los que cree haber aterrado. Después del apocalipsis el recalmón. El escalofrío de horror pasará: «El espíritu no ha de temer perder algo que tenga *verdadero* interés para él... la filosofía va a restituirle *(wiedergeben)* todo lo que es verdadero, en la representación» (B.S. 20-21). Era anticiparse a los hechos de una manera muy hábil.

En el océano del pensamiento especulativo el navío va dando bandazos a veces peligrosos a causa de golpes de timón atrevidos, pero Hegel nunca pierde del todo el norte. Siempre une de una manera insólita al idealismo más extremado una positividad de juicio muy práctica. Para él no deja de ser una suerte no haber nacido «entre los turcos», y en ocasiones es consciente de eso de una forma realista y prosaica. Reconoce entonces el laborioso y progresivo despertar de una conciencia, de su propia conciencia, a la filosofía; expone el camino, a veces tortuoso, que ésta tuvo necesariamente que tomar.

El gurú se eclipsa: el buen colegial de Stuttgart, el primero de la

clase, reemprende y continúa su discurso. En 1804 Hegel redacta para el Ministerio de Instrucción un *curriculum vitae*, sin duda tan poco sincero como una oración fúnebre o una lección inaugural, pero más creíble en su principio explicativo. Aquí encontramos ya el balanceo que será el ritmo posterior de casi todas sus frases, una primera afirmación que enseguida se modula restrictivamente con una atenuación o una idea que diverge: «Yo elegí la carrera de pastor siguiendo la voluntad de mis padres, y fui fiel al estudio de la teología por inclinación personal, porque estaba íntimamente relacionada con la literatura clásica y la filosofía. Después de ser admitido elegí, entre las diversas actividades que dependían de mi estado, aquella que, con independencia de la función pastoral propiamente dicha y del oficio de la predicación, me permitía dedicarme a la literatura antigua y a la filosofía, y me proporcionaba la ocasión de vivir en otros países y en un ambiente extranjero» (C^3 344).

¡Bonita complicidad de lo elegido y de lo necesario!

En este texto, según que nos fijemos en el comienzo o en el final de las frases, obtenemos dos imágenes muy diferentes del filósofo. Al menos tienen un mismo aire de familia: aquí está Hegel, nacido en Stuttgart a fines del siglo XVIII, y destinado a penetrar en el XIX. No hubiera podido convertirse en lo que fue en otro tiempo ni en otro lugar.

A lo largo de toda su vida Hegel se esforzará por justificar el idealismo filosófico. Pero es muy posible que éste no sea el resultado de una elaboración teórica. En cierto modo, es algo espontáneo, innato. Exceptuando distracciones momentáneas, Hegel no sabe pensar de otra manera. Por otra parte tampoco lo intenta. Y no es una singularidad: comparte esta predestinación con Hölderlin, Schelling y muchos otros.

Suabia

¿Merece la pena insistir en la originalidad de la provincia en la que le tocó nacer, Suabia, constituida entonces en estado «independiente», el ducado de Württemberg?

Lo que importa sobre todo es que se trata de un estado alemán, una provincia, una región, entre otras muchas. Hegel no deja de sentir cierta nostalgia por su pequeña *patria*. Pero se combina con un gran desprecio, un sentimiento negativo que es el que prevalece: no es más que una patria *pequeña*. Hoy en día cuesta imaginar la penosa situación política de la Alemania de aquellos tiempos: dividida en más de tres-

cientos estados independientes, a veces minúsculos, a veces con fronteras imprecisas. Este desparramamiento contrasta con la relativa unidad de la Francia monárquica, y se convertirá en algo aún más chocante cuando la Revolución confirme enérgicamente la cohesión nacional francesa.

El Sacro Imperio Romano Germánico, del que en principio surgen todos esos pequeños estados alemanes, no se recuerda ya más que como una especie de fantasma irrisorio. Hegel, junto con muchos otros patriotas alemanes, sufre por este fraccionamiento regional que no permite ningún progreso económico, social ni político, y que provoca numerosos problemas individuales y colectivos: inercia, impotencia, arcaísmo, estrechez de miras.

Suabia es un buen ejemplo de este regionalismo paralizante. Para ella los demás países alemanes son «el extranjero». La mezquindad afecta a todos los aspectos de su existencia. Hegel lo acusará más vivamente cuando, al viajar fuera de sus fronteras, tropiece con otras modalidades de lo mismo. Entonces soñará con la unidad alemana. En uno de sus primeros escritos, que no publica, llega a una fría constatación que reprime un grito de dolor y de rabia: «¡Alemania ya no es un estado!».[14] Se comprende su adhesión final a Prusia, que, después de 1815, despierta todas las esperanzas patrióticas. Tiene muchos defectos, e incluso vicios políticos repugnantes, cuando él se va allí a vivir y enseñar. Pero está dispuesto a perdonar lo que sea al único país alemán que promete la unificación y el poderío a más o menos largo plazo, y a soportarlo todo para que este estado sobreviva, se robustezca, se cultive. ¡Adiós, Suabia!

La Revolución francesa sedujo a Hegel y a sus amigos por muchos y muy diversos motivos: liberación del individuo, proclamación de sus derechos, abolición de la tiranía, etcétera. Pero sin duda principalmente porque daba el ejemplo de un despliegue de energía nacional, porque presentaba el modelo de una nación unificada, repudiando todo regionalismo, afirmando insolentemente su dignidad, reunida bajo una única bandera, entonando un solo himno, dotándose a sí misma, a causa de todo esto, de una especie de carácter invencible.

¡Pobre Suabia! Una tierra en sí misma acogedora, simpática, pintoresca, pero que ofrecía un espectáculo desolador en muchos aspectos, y que sumía a sus habitantes en la desesperanza. Los atropellos de un despotismo absurdo alcanzaban aquí una amplitud casi sin parangón. El duque reinante acumulaba todos los defectos de la tiranía: autoritarismo sin freno, lujo ostentoso, libertinaje desvergonzado en un país oficialmente luterano. Encarcelaba a sus adversarios o a sus críticos en

Hohenasperg, obligaba a sus funcionarios a que llevasen a sus mujeres y sus hijas a los suntuosos bailes en los que él elegía a sus amantes; con el fin de procurarse dinero para sus derroches, reclutaba y vendía pura y simplemente a otros soberanos belicosos regimientos enteros de soldados suabos que iban a morir lejos de su patria por una causa que les era ajena, por ejemplo en El Cabo (poema de Schubart: *Capliéd).*

Cuando, para oponerse a esta conducta escandalosa, se mencionaba temerariamente el interés de la patria, él replicaba a lo Luis XIV: «¿La patria? ¡La patria soy yo!». Un día de dificultades financieras, para amansar a sus súbditos indignados, imaginó confesar en público todos sus pecados, con una hipocresía tal que rebasaba la medida comúnmente admitida. Tras un arrepentimiento aparente, reanudó su tumultuosa vida de siempre. El despotismo suabo era el colmo, o poco le faltaba.[15]

Muchos suabos, y entre ellos sus mejores intelectuales, concebían muy pronto un único proyecto: irse. Eso fue lo que hicieron, cuando les fue posible, Hegel, Hölderlin, Schelling y sus amigos más próximos y más valerosos. Cada uno de ellos buscó y encontró, no sin dificultades, «la ocasión de vivir en otros países y en un ambiente extranjero». Pero eso no significaba que se les abriesen las puertas del paraíso.

En la Suabia de finales del siglo XVIII casi todo se sometía a la tradición trasnochada, apenas rozada por la Ilustración. Las costumbres, los reglamentos, las instituciones, los utensilios, los materiales de cualquier tipo conservaban un carácter vetusto. No se puede entender bien el pensamiento y la vida de Hegel sin relacionarlos con su tiempo. Las viviendas seguían siendo «góticas». Hegel describió con este término su exigüidad, su oscuridad.[16] Se alineaban en calles estrechas y malolientes. La luz procedía de las velas, se escribía con plumas de ave, en invierno se calentaban con leña, se desplazaban a caballo o en silla de posta cuando se era rico; combatían las enfermedades con gran abundancia de sangrías. Hegel, ya profesor, recibió a menudo su salario –con considerable retraso– en especies: sacos de cebada, cargas de leña. En las provincias y regiones alemanas la vida cotidiana de las personas de condición modesta se caracterizaba por los apuros, las estrecheces y la parquedad, en contraste con la miseria de los campesinos por un lado, y la magnificencia provocadora de la corte y de los financieros por el otro.

Llama la atención una particularidad del ducado de Württemberg, porque desempeña un papel en la formación del joven Hegel. El duque poseía feudos en territorio francés, Montbéliard y algunos cantones limítrofes de Colmar. Suabia se relacionaba, por tanto, con Fran-

cia más estrechamente que otras tierras alemanas, y Hegel frecuentó en el seminario de Tubinga a becarios franceses del duque. Muy pronto se sentirá atraído por Francia y por su lengua.

Aparte de esta ventaja particular, Suabia ofrecía un puesto de observación privilegiado respecto a este país y a los acontecimientos inauditos que se producían en él. La Revolución francesa no podía seguirse mejor en ningún otro sitio alemán, salvo en Renania, y en ningún otro lugar su desarrollo suscitó más ecos sentimentales e intelectuales. Mucha gente de Württemberg, a la que Hegel conocía muy bien, entraron de inmediato al servicio de la Revolución, que desde luego recobró para Francia las «posesiones» del duque en el otro lado del Rin.

Algunos intérpretes observan en las obras de Hegel una influencia de la mística suaba tradicional, lo cual es evidente. Pero esta influencia no es mayor que la que ejercen otras corrientes del pensamiento alemán o extranjeras. Episódicamente, Hegel evoca la historia de este país, aunque menos de lo que lo va a hacer Hölderlin.[17]

Después de un largo alejamiento, sólo hará allí una breve aparición en 1818: «Stuttgart, mi ciudad natal, donde he pasado esta primavera unos cuantos días después de veinte años de ausencia» (carta en francés a Victor Cousin) (C^2 173).

Al parecer, después de esta fecha no volvió a hacer nada para regresar, ni siquiera para mantener antiguas relaciones. Sabía pasar página.

Pese a que él dejó Suabia para siempre, el país no le abandonó nunca a él por completo. Se llevó su patria en el fondo de su garganta y conservó hasta el final el acento suabo, incorregible y delator, y utilizó constantemente idiotismos suabos. Al principio, los estudiantes de Prusia se reían de él, pero la riqueza y la profundidad de sus enseñanzas hicieron que pronto le perdonaran las singularidades de su pronunciación. Sus oyentes olvidarán como él Suabia, la provincia, la ascendencia del terruño, el lugar y la fecha de nacimiento del filósofo dueño de sí mismo, y al oírle hablar soberanamente en nombre del absoluto, creerán verle crearse a cada instante ante sus ojos.

3
El *Stift*

> El pastor protestante es el antepasado de la filosofía alemana, y el mismo protestantismo, su pecado original. Basta pronunciar las palabras «seminario de Tubinga» para comprender lo que es en el fondo la filosofía alemana: una teología disimulada... Los suabos son los mejores embusteros de Alemania, mienten inocentemente.
>
> Nietzsche[1]

Ante la incertidumbre que suscita el porvenir, el primer refugio de las almas inquietas es el *Stift*, el seminario luterano de Tubinga: un espejismo cuyos atractivos no tardan en decepcionar.

Sin embargo, al principio, ¡qué orgullo!

Provisto de una beca ducal, uno entraba lleno de esperanza en la reputada «fundación»: indicio de un buen expediente escolar, promesa de un futuro distinguido al servicio de la religión y del duque. El pastor en que, de un modo más o menos sincero uno prometía entonces convertirse, gozaba de cierta consideración en su pueblo.

El paso por el *Stift* provoca una ruptura considerable en la existencia de los jóvenes: separación y alejamiento de la familia; vida confinada, casi enclaustrada, al menos según las prescripciones reglamentarias; trabajo intelectual intenso y orientado, sobre todo en teología; agotamiento y competencia escolar. Simultáneamente, una relativa emancipación interior –se cultiva la reserva–, pagada al precio de una sujeción administrativa e ideológica muy fuertes: nadie entra aquí si no se declara cristiano, luterano, monárquico, aunque en el fondo de su corazón y según el azar de su nacimiento no sea nada de todo eso.

Los duques fundaron su *Stift* para formar pastores destinados a ejercer el ministerio en sus territorios: objetivo esencialmente religioso, político, ideológico. Se trata de perpetuar en Württemberg la piedad, el

conformismo de los pensamientos y de las acciones, el estado de espíritu feudal, la obediencia.

Pero las instituciones establecidas con una intención bien predeterminada se desarrollan a veces en sentido contrario, según las leyes de su propia naturaleza. Después de haber prestado durante mucho tiempo los servicios que se esperaba de él, el *Stift* se contagiaba poco a poco de las tendencias desviadas y disidentes, su estructura totalitaria se agrietaba. Los jóvenes pobres fingían una vocación para procurarse los medios de una cultura: al *Stift* se le solía llamar simplemente el *Stipendium*, la «beca de estudios», para insistir más en su verdadera función social.

Se toleraba cada vez con mayor frecuencia que los alumnos del seminario, los *Stiftler*, al término de la beca ducal y una vez acabados sus estudios, no hicieran honor a sus compromisos y no abrazaran la carrera pastoral o teológica. En las lecciones de los profesores iban insinuándose nuevas ideas. Protestas cada vez más ruidosas se elevaban contra el régimen del *Stift*, el contenido de su enseñanza, su disciplina, sus usos y costumbres. Hegel entró allí precisamente en el momento en que la crisis se estaba agudizando.

Durante decenios, los *Stiftler*, que no tenían otra opción, se habían sometido a regañadientes a todas esas coacciones. Pero ahora, en 1788, la sensación de servidumbre apenas consciente se disipaba. Kant lanzaba públicamente una vibrante llamada a la emancipación: ¡dejad de ser como niños obedientes! ¡Pensad por vosotros mismos, como hombres! La Ilustración penetraba por todas partes levantando una brisa de ligera rebelión en el *Stift*. Autores que después serían célebres, denunciaban con violencia su arcaísmo, sus doctrinas anticuadas. Un *Stiftler* más audaz, que iba a tener un destino excepcional, Reinhardt (1761-1837), había publicado en 1785 una especie de libelo hostil a todo aquel sistema de educación.[2] Tuvo que huir por ello, primero a Suiza, luego a Burdeos, donde aceptó un trabajo de preceptor en la casa del futuro jefe «girondino» Jean-François Ducos (1765-1793). Más tarde llegó a ser brevemente ministro de Asuntos Exteriores de Francia, y posteriormente, bajo la Restauración, conde y par. Su ejemplo mostraba que el *Stift* podía conducir a todo, a condición de salir de él.

Los becarios permanecían en el seminario durante cinco años: dos años de filosofía y tres de teología, pero la misma filosofía estaba impregnada de teología cristiana, principalmente de wolffianismo. Tras un corto periodo de iniciación y de tentativa de adaptación, la regla del lugar se hacía insoportable para los estudiantes más despiertos. En él todo les repugnaba. Les trataban como a niños, estaban más estrecha-

mente vigilados que en sus familias. Controlaban sus lecturas. Soportaban muy mal una especie de uniforme de hechura extraña que les ponía en ridículo en toda la ciudad, sobre todo a los ojos de las chicas. Además les apodaban «los Negros». Ridículos, pueriles y humillantes a la vez, eran también los desproporcionados castigos que les valía cualquier travesura: privación de vino en las comidas, encierro en el calabozo, etcétera. Sobre ellos pesaban toda clase de prohibiciones, referentes al horario de sus tareas cotidianas, sus trabajos personales, sus opiniones expresadas o lo que solía llamarse «sus costumbres».

Las crónicas de aquellos tiempos dan del *Stift* una imagen desoladora: es la antítesis de todos los sueños de los jóvenes suabos. Más que de la puntillosa tiranía administrativa, sufrían por la permanente opresión intelectual. Los profesores no dejaban de tener eminentes cualidades, y enseñaban cosas útiles, pero no lo hacían, o al menos no lo hacían abiertamente, con un espíritu de libertad, y participaban, queriéndolo o no, en un adoctrinamiento sistemático de las mentes, penoso sobre todo para aquellos alumnos que se negaban por anticipado a integrarse en esa totalidad, y de un modo especial a hacerse involuntariamente cómplices de ella convirtiéndose en pastores.

Puede uno imaginarse la amargura y el rencor que este sistema provocaba: tres años de teología que por su sobreabundancia desalentaba incluso a sus incondicionales, infligidos a un Hegel al que esta materia exaspera, y que desearía, como llegó a escribir, echar de todas partes a los teólogos a latigazos (C^1 22);[3] comidas en silencio, salvo cuando había alborotos, estudiantes irreligiosos obligados a oír, si no a escuchar, los sermones a cargo de cada uno de ellos por turno. Sin ser todos completamente anticlericales, pero tentados a serlo en semejante ambiente, rechazaban esta beatería, la condenaban al menos como forma «positiva», es decir, corrompida, de religión. Detestaban esos sermones que en el mejor de los casos sólo producían, al decir de Hegel, aburrimiento.[4]

Hubieran podido sublevarse con muchas menos razones, pero los suabos son pacientes. Los estudiantes se contentaban con el conjunto de formas anodinas de resistencia. Exorcizaban el mal con el escarnio. Uno de ellos, Klüpfel, cuenta cómo el que tenía que realizar la penosa tarea de echar el sermón hacía lo posible por hablar en voz tan baja que nadie pudiera oírle, o, todo lo contrario, hablaba a gritos después de haberse puesto de acuerdo con sus compañeros para que organizaran un tumulto. Los pasajes escabrosos del Antiguo Testamento servían de pretexto a «polémicas exegéticas poco edificantes...».[5]

¿Meras bromas estudiantiles? ¿Crisis tardía de originalidad juvenil?

Sin duda, al menos en parte. Pero se trataba de futuros pastores, hubieran podido bromear en otros momentos y sobre otros temas. Su existencia posterior demuestra suficientemente que, al menos algunos de ellos tomaban el camino de la protesta, de la duda y de la heterodoxia, y que era el mismo *Stift* el que, al esforzarse por impedírselo, les empujaba en esta dirección.

Los profesores se limitaban a enseñar una teología dogmática en la cual, tras el contagio de la Ilustración, es muy posible que muchos de ellos ya no creyeran íntimamente poco más que nada. Su escepticismo se transparentaba en su enseñanza convencional.[6] Los que permanecían fieles a las antiguas creencias y a sus formas de expresión, con las que ahora rivalizaban nuevas modas, ejercían poca influencia en las mentes a las que seducía la actualidad. Así, en filosofía, Flatt se atenía al wolffianismo, cuando el propio Wolff, antes de su muerte, no siempre se mostraba tan ortodoxo, y ahora se veía ampliamente desbordado por la crítica. Los estudiantes se pasaban bajo cuerda los libros de Kant y otros muchos textos prohibidos, y despreciaban a Flatt.

El profesor de teología Storr proponía a sus alumnos un protestantismo «racionalizado», un «supranaturalismo». Al igual que sus colegas, mantenía en principio la validez de los dogmas fundamentales de la religión cristiana; no podía hacer otra cosa tratándose de un empleado del *Stift*. Pero con otros maestros pretendía efectuar él mismo una selección de textos que él calificaba por igual de «sagrados», para elegir lo que él juzgaba razonable, descartando lo que a sus ojos no era más que una mitología antigua. De este modo conservaban la creencia en la existencia de un Dios personal, en la inmortalidad del alma, en la libertad de la voluntad, pero amenazaban esta misma creencia admitiendo simultáneamente que la acción divina se somete a leyes eternas de la naturaleza.

Estas afirmaciones contrastadas, y a decir verdad incompatibles, que se las hacían soportables la costumbre y la placidez, suscitaban una gran incomodidad teórica en las jóvenes mentes educadas en un sistema de creencias unívocas, y por otra parte intelectualmente exigentes. No conseguían conciliar con estas doctrinas eclécticas ciertos pasajes de las Escrituras, precisamente los que más impresionan la imaginación de las muchedumbres y que los pastores prefieren comentar. En vano los «supranaturalistas» se esforzaban por sustituir ciertas nociones puramente religiosas por conceptos aparentemente científicos, sin dejar de vanagloriarse de salvar así una religión felizmente revisada y corregida.

Para algunos cándidos estos compromisos parecían simples conce-

siones para mejor hacer frente a la incredulidad del siglo. Los estudiantes, al principio desconcertados, no tardaban en recobrar la sangre fría y superaban a sus maestros en el escepticismo y la ironía respecto a los dogmas. Acaban ellos también detestando el seminario desde un punto de vista moral: ¿acaso no les inculcaban torpemente la falta de rigor intelectual y lo que ellos rechazaban con la intransigencia de la juventud: la hipocresía o la mala fe?

Las opiniones de los administradores, de los profesores, de los vigilantes de clase, presentaban también entre sí significativas diferencias. Estas divergencias merecerían ser analizadas en sí mismas. Sin embargo, a los ojos de los *Stiftler* en general, y sobre todo para los tres genios en ciernes que había allí, Hegel, Hölderlin y Schelling, estos matices apenas tenían importancia. Aborrecían el conjunto doctrinal en bloque. «Nunca hay que hacer las paces con el dogma», llegó a ser una de sus consignas (C^1 41).[7] El *Stift* provocaba en ellos una inmensa repugnancia.

Vivieron, sintieron y pensaron juntos en perfecta comunión de espíritu durante cerca de dos decenios, bajo la inspiración negativa del *Stift*. Eran sensibles, más que a la debilidad de las diversas doctrinas, a la hipocresía del ambiente o a lo que ellos sentían como tal. Les indignó y reaccionaron con viveza. Creían poder escapar a ella, aspiraban a una verdad pura y dura. Jóvenes, francos, inteligentes, relativamente pobres, no tenían nada que perder. Se hicieron kantianos, luego fichtianos. Tomaban al pie de la letra las máximas morales enunciadas en un lenguaje nuevo: ¡no mentir! Hasta la ruptura de su amistad, su objetivo obsesionante fue descubrir la verdad bajo las máscaras del mundo, y pregonarla. Para ello, juraron entre sí en un medio hostil una «alianza de verdad», sellaron un «pacto de verdad», querían participar en una «Iglesia invisible...».

La experiencia del *Stift* contradecía directamente lo que les habían hecho creer hasta entonces. Esa experiencia les hacía perder la inocencia. Con todos los jóvenes que llegan a la edad adulta, la consideraban como absolutamente original, única, inaudita. Es verdad que allí se daba una situación muy extrema: el contraste de una institución arcaica con las ideas completamente nuevas, y el de la peor mediocridad con, en estado naciente, las personalidades de uno de los mayores poetas y de dos de los mayores filósofos alemanes.

El *Stift* rompe los vínculos ancestrales y echa por tierra las viejas ideas. Obliga a cada uno a tomar conciencia de sí mismo, a situarse por oposición a él, a comprenderse a sí mismo como objeto de reflexión crítica. Allí aprenden que todos los hombres, salvo excepciones,

son falsos, que todos se ocultan tras una máscara. No hay que tomarse al pie de la letra ninguna afirmación, en principio no confiar en nada ni en nadie.

Es el aprendizaje de la vida, del mundo tal como es, y no es algo exclusivo del *Stift*. Pero en cierta manera le añade lo peor: los estudiantes se dan cuenta de que quieren integrarlos en el sistema, que tratan de hacer de ellos los instrumentos especializados del compromiso premeditado. De momento se rebelan, se niegan violentamente a entrar en ese juego. Aún no están dispuestos a mezclar con agua su vino puro. No advierten la necesidad histórica y la utilidad de esta cultura corruptora de la que Hegel ofrecerá más tarde análisis tan sutiles y sorprendentes. No pueden evadirse. Aprenderán que la hipocresía y la mentira no son más que síntomas, que el mal es más profundo, y que la multitud no lo ve. Terminarán por adaptarse un poco. Pero por el momento sólo piensan en una cosa: irse.

El seminario hace perder la confianza infantil y vulgar. Se ríe de la fidelidad. Reprime la espontaneidad. Hölderlin:

> «Los jóvenes alumnos de las Musas, en el seno del pueblo alemán, crecen llenos de amor y de esperanzas, habitados por el espíritu; siete años después se les vuelve a encontrar errando silenciosos y gélidos como las sombras. Son como una tierra en la que un enemigo siembra sal para que allí no pueda volver a brotar ni una espiga».[8]

Contra la destrucción dolorosamente experimentada, el joven Hegel y sus amigos meditan sobre la manera de restaurar la confianza, y ya entre ellos, de asegurar la fidelidad –¡se la juran mutuamente eterna!–, de garantizar la sinceridad. Jean-Jacques Rousseau, de quien leen ávidamente las obras a escondidas, ¿acaso no eligió como lema: *Vitam impendere vero* (sacrificar su vida a la verdad)? ¿Acaso Kant no constituye, al menos en teoría, la exigencia de veracidad? ¿No se atreve Fichte a proclamar «que se haga justicia, aunque perezca el mundo»?[9] Todos rivalizan en el fanatismo verbal de los «valores ideales». Los cándidos discípulos descubren más tarde que los maestros libertadores también habían tolerado la mentira, faltado a la justicia, traicionado los valores, arrinconado el absoluto. Entonces se amoldarán –Hölderlin menos complacientemente que los otros dos– a opiniones y conductas más moderadas, más lúcidas y domesticadas.

Al final de su estancia en el *Stift* los tres amigos aún no se resignan. Condenan «este siglo incurable»,[10] sin circunstancias atenuantes.

El *Stift* simboliza para ellos el mal radical. También acusan en términos más amplios a los alemanes, más culpables que los demás pueblos.[11] Denigran abstractamente el dogma, pero pronuncian contra él los veredictos más dogmáticos, contraponen sin matices y sin prudencia el bien al mal, lo verdadero a lo falso, la sinceridad a la mala fe.

Su hostilidad al *Stift* adquiere un aspecto no exclusivamente, pero sí principalmente religioso y político. En su idealismo espontáneo, consideran la religión, la Ciudad, como una cuestión de pensamiento, que depende sobre todo del ejercicio del pensamiento, cayendo, pues, en las categorías dogmáticas del juicio.

Hacen reproches a lo que Nietzsche calificará más tarde de «teología disimulada». No tardarán ellos en cultivar a su vez esta teología disimulada, la filosofía idealista alemana. No obstante, son mucho mejores que dialécticos Nietzsche, no podrán disimularse, y en cualquier caso no dejarán de hacerles saber que una filosofía disimuladamente teológica implica necesariamente una teología que en el fondo es filosófica. La teología ya sólo se propagará subrepticiamente bajo una máscara especulativa, porque ya no podrá presentarse ante el mundo a cara descubierta, sin ropas prestadas. Pero estas precauciones la desnaturalizan.

Este juego del pensamiento consigo mismo, en el que cada interlocutor se disfraza delante del otro, fructificará en el sistema final de Hegel. Sus adversarios más perspicaces sabrán adivinarlo. Desafiarán al filósofo a que elija: ¿teología o filosofía? A los amigos, por su parte, les costará distinguir en el discurso hegeliano la habilidad, la astucia, la ilusión y la auténtica profundidad. El que obra con astucia con los demás, también lo hace consigo mismo. Hegel desveló este destino en otros: sabía de lo que hablaba.

En el *Stift* la desconfianza y la crítica acerba respecto al contenido doctrinal no impedían que se hiciese un trabajo fructífero. No todos los profesores eran de una pieza, su pensamiento se diversificaba en varias tendencias, también comunicaban conocimientos fecundos. Los *Stifler* seleccionaban por sí mismos, cada uno a su manera, y retenían lo que les convenía. En lo que concierne particularmente a Hegel, más que por ejemplo para Hölderlin, no hay que caer en una visión excesivamente unilateral que pueda proceder de indicios parciales conduciendo a una parcialidad general. No hay personalidad más compleja y contrastada que la de este «sistemático». Se aprovechaba diversamente de la realidad y de la literatura.

En el *Stift*, le gustara o no, adquirió una sólida formación teológica. Dispondrá siempre de una amplia reserva de citas de las Escritu-

ras para todo lo que pudiera serle útil. También allí mejora su dominio de las lenguas antiguas, el hebreo, el griego, el latín. Practica la elocuencia, sin demasiado éxito, pronunciando, no se sabe cómo, los sermones obligatorios.

El *Stift* proporcionaba también una cultura clásica de la que se encargaba particularmente el profesor ayudante Carl Philipp Conz (1762-1827), que era además poeta, historiador de la literatura, crítico literario, una personalidad notable en muchos aspectos, y rebelde. Parece que ejerció sobre Hegel una fuerte influencia, y se advierten reminiscencias de sus ideas incluso en las obras tardías del filósofo. Sentía una admiración apasionada por la cultura griega, y sabía hacer compartir su fervor, con el que inflamó a Hegel y a Hölderlin.

El amor a la Grecia antigua, ¿no les hace olvidar el presente? ¿No es el resultado de una repugnancia y de una huida? En realidad procede de un doble movimiento del espíritu. Desde luego, por un lado aleja la conciencia de la actualidad y de sus vicios, ofreciendo una compensación ideal; aparta de la acción.

Pero al mismo tiempo traduce a su manera una crítica activa de esta actualidad, un desdén y una reprobación de la realidad social y cultural de la Alemania en la que viven y piensan efectivamente. Los comentaristas se deleitan frecuentemente con la seductora síntesis que a su juicio establecieron Hegel y Hölderlin entre el cristianismo y el helenismo. No destruyeron los ídolos paganos, como hizo Polieucto, pero por supuesto la pureza del cristianismo sufrió las consecuencias de este compromiso. La «armonización» poética o filosófica de dos culturas tan diferentes, una de las cuales destruyó históricamente a la otra, conduce a los dos amigos a consecuencias sorprendentes: por ejemplo, su identificación común de Jesús con Baco o con Sócrates.

De hecho, la atracción por la Antigüedad griega, sobre todo en su aspecto religioso pagano, significaba necesariamente un distanciamiento de la actualidad cristiana, sobre todo en su aspecto más dogmático, estrictamente ortodoxo. De ese doble impulso resultaba un pensamiento complejo y bastante confuso o indeciso, que contrastaba con la claridad más viva a la que accedían los «filósofos» franceses del siglo XVIII en su oposición a la religión. Como en toda mezcla viviente, la proporción variaba: la religión cristiana se imponía a menudo en el alma de los *Stifler*, pero el paganismo obtenía a veces sobre ella una especie de desquite. En momentos excepcionales las dos formas de religiosidad se veían transgredidas a la vez. En ocasiones esos vaivenes turban una misma página de Hegel.

Al mismo tiempo que recogían de la enseñanza del *Stift* todo lo que consideraban provechoso para su cultura personal, y rechazaban con impaciencia todo lo que conllevaba de arcaísmo, los tres compañeros se informaban ávidamente, casi siempre en secreto, de las novedades filosóficas, científicas y literarias.

El reglamento aspiraba a proteger a los pensionistas de toda incitación exterior perturbadora, pero su aplicación carecía de rigor y de eficacia. Por otra parte, tampoco se puede afirmar sin reservas que los dirigentes del *Stift* quisieran imponer una ortodoxia religiosa y un conformismo político absolutos. Aseguraban mantener semejante orientación general. Pero en algunos casos en los que los jóvenes rebeldes se vieron en situaciones particularmente peligrosas respecto a la autoridad ducal, vemos a estos dirigentes tratar de arreglar las cosas, de proteger a sus alumnos, minimizando los hechos que se les reprocha, tratando de ahogar los asuntos peligrosos en sus informes oficiales al duque. Tal vez no les contrariaba mucho comprobar que en la juventurd estaba despertando un espíritu de libertad que ellos mismos no se atrevían a manifestar. Se contentaban con salvar sobre todo las apariencias, y por impotencia, cansancio o liberalismo íntimo, suavizaban la disciplina. Para los alumnos del seminario lo más importante era no rebasar los límites tácitamente trazados, mucho más amplios que los límites oficialmente prescritos. Leían, pues, de forma discreta, y sin demasiado peligro real, los libros prohibidos.

Schelling llama a Hegel «íntimo de Lessing» (C[1] 26). Otro condiscípulo atestigua que «estaba siempre leyendo a Rousseau».[12] Se sabe que sin dejar de frecuentar asiduamente la obra de Montesquieu, leía también la de Jacobi. Y esperaba con ansiedad la publicación de las obras del gran innovador, Kant: la *Crítica de la razón práctica* (1788), la *Crítica del juicio* (1790), *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1793).

La razón imponiendo límites a la religión, en un lugar donde se formaban los pastores; en otros tiempos hubiera sonado a blasfemia. ¿Una crítica? La palabra parece una amenaza. Fichte irá más lejos que Kant en ese radicalismo, y los *Stiftler* lo preferirán a él.

Hegel se entrega a investigaciones personales que llevan un sello muy singular. Todavía nos sorprenden. Nunca publicará sus resultados, tal vez porque los juzgaba inseguros e inacabados, pero le hubiera sido fácil darle unos últimos toques pensando en una edición. Pero entonces su talante herético y rebelde hubiera aparecido con mayor claridad, y esta clarificación hubiera hecho imposible que se publicaran. Conservó manuscritas estas páginas a lo largo de toda su vida, sencillamente porque eran impublicables bajo los regímenes de opresión en los que vivió.

En estos ensayos Hegel estudia, con la laboriosa minuciosidad que siempre le caracteriza, los problemas político-religiosos de su tiempo, planteados en términos nuevos y con una perspectiva inédita. De la Antigüedad griega conserva el testimonio feliz de una influencia recíproca de la religión y de la política, y esboza una transposición de ese acuerdo a la modernidad. Sin prescindir del talante religioso de sus propósitos, adopta un punto de vista casi sociológico, y en cualquier caso histórico, para examinar las condiciones objetivas en las cuales un cristianismo profundamente modificado, o auténticamente devuelto a sus orígenes, si no una religión completamente nueva, podría sostener y afianzar el Estado, alentar el sentimiento cívico y patriótico, inspirar la moralidad social de los individuos.

Esta meditación se revela devastadora, al menos retrospectivamente, para la religión tal como se entiende y practica, de un modo particular en Suabia. El espíritu del tiempo la inspira. No deja de advertirse su parentesco, a pesar de enormes diferencias, con una reflexión que se realiza simultáneamente en Francia. El título de una obra del abate Fauchet, de contenido muy distinto, podría también ser el suyo: *Sobre la religión nacional* (1789).

Porque de eso es de lo que se trata para Hegel: cómo fundar una religión nacional que sea necesariamente popular, que instaure o restaure verdadera y durablemente una comunidad humana. Como dice muy bien Dilthey en 1905, «los trabajos teológicos de Hegel conducían todos, más allá de la investigación religiosa, a un ideal religioso nuevo, una comunidad de vida nueva, universalmente humana».[13]

Dilthey utiliza aquí el término «teológico» porque algunos de estos ensayos de juventud los calificó así, con cierto apresuramiento, el propio Rosenkranz. Pero olvida el hecho de que el mismo Rosenkranz dio a algunos otros el título común de «Fragmentos de crítica de la teología» (R XXXV y 462). Ya en 1907, Nohl, sin retener más que la primera de estas denominaciones, publicará todos los manuscritos del joven Hegel, de 1793 a 1800, bajo un título común: *Escritos teológicos del joven Hegel.*[14] En efecto, en ellos se habla constantemente de Dios y de la religión –pero lo mismo ocurre en los panfletos de Voltaire, por otra parte publicados también en traducción alemana con el título de: *Escritos teológicos de Voltaire.*[15] Teniendo en cuenta su orientación, a menudo rabiosamente polémica, estos textos de Hegel también podrían llamarse *antiteológicos*. Lo cierto es que en ellos Hegel habla tanto de política y de historia como de religión.

Hegel enfoca el universalismo humano con una óptica nueva, abierta por los acontecimientos contemporáneos, esencialmente polí-

tica, en el sentido amplio de este término. Él se preocupa por un posible restablecimiento del vínculo social, por entonces distendido o roto en Alemania; por la restauración de una identidad y una unidad nacionales cuya disolución constata; por la rehabilitación de individuos degradados, disociados de sí mismos, desgarrados. Hay que superar esta división dramática, esta dolorosa ruptura, y Hegel busca desesperadamente los medios de conseguirlo. ¿Cómo realizar este sueño de armonía, de unidad, de belleza, tal como él lo imagina en la ciudad y en los individuos griegos clásicos?

Por este camino Hegel reflexiona sobre el amor, que, bajo todas sus formas (sexual, sentimental, místico) reúne los contrarios y presenta así una analogía con la razón comprendida de una manera dialéctica.

En estos escritos no se propone expresamente una realización próxima de sus proyectos, una reforma, sea la que fuere, de la vida social y política... pero evidentemente todo eso está sobrentendido, como se admite que estas consecuencias no pueden llegar a producirse sin la inevitable intervención de la religión. Estas exigencias diversas le obligan a proseguir con reflexiones sutiles, ricas en erudición, muy originales, que para algunos de nuestros contemporáneos tienen un interés aún mayor que el que despierta la obra filosófica de la madurez.

El lector moderno orienta aquí diversamente su atención. A veces le gusta encontrar en esos trabajos juveniles una especie de confirmación de las creencias tradicionales, audazmente adaptadas a las necesidades espirituales de los nuevos tiempos. O prefiere esta novedad misma y lo que en ella ya no armoniza con las opiniones antiguas. En este caso lo que cuenta ya no es lo que queda de «teológico» en el fondo de estos textos, sino el atrevido pensamiento que será el más fecundo en los sucesores y los discípulos célebres de Hegel.

La erudición, la sutileza, la originalidad de Hegel no se hubieran desarrollado sin la colaboración de sus dos condiscípulos y amigos de calidad excepcional. Crecen y se engrandecen juntos.

El *Stift* se nutría de los mejores elementos de la juventud de Suabia. Pero en estos años fue la excelencia: Hegel, Hölderlin, Schelling...

Hölderlin (1770-1843), nacido el mismo año que Hegel, entra en el *Stift* al mismo tiempo que él. En el uno se presiente más precozmente al gran poeta que en el otro al gran filósofo, pero los dos se sienten y se saben superiores, y se reconocen mutuamente como tales. La modestia no es uno de sus rasgos.

Desde 1790 comparten la misma habitación, donde se les une

Schelling, otro pensionista distinguido, algo más joven que ellos (1775-1854), y a quien no tardó en apodarse «el genio precoz». El grupo se constituye enseguida. Robert Minder acuñará la fórmula: «Los tres compañeros de Tubinga».

Si se juzga al joven Hölderlin por lo que fue posteriormente, lo cierto es que debía de impresionar: apuesto, culto, extraordinariamente sensible, pensaba en un ámbito sublime, y sólo pisaba tierra dolorosamente, cuando era inevitable. Su mente volaba demasiado alto para que la mayoría tuviera suficiente impulso para seguirle. No puede medirse la suerte de los que en su juventud trataron íntimamente a este ser excepcional y merecieron su estima y su afecto.

Los tres compañeros comulgaban en el culto a la Grecia antigua, y, contradictoriamente, en el entusiasmo por la filosofía moderna. Descubrieron juntos las *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi, donde se enteraron de que bajo apariencias tranquilizadoras, uno de sus autores preferidos, Lessing, había sido secretamente spinozista, y por lo tanto, según la visión de su tiempo, un panteísta solapado o un ateo clandestino.[16] También se convirtieron, si puede decirse así, al monismo panteísta, del que hay numerosos testimonios dispersos en sus escritos, y del que Hölderlin inscribió la fórmula lapidaria en el *Álbum* de Hegel, naturalmente en griego: «Profesión de fe: *en kai pan*» «Uno y Todo» (B^4 48).

Schelling fue admitido en el *Stift* a los diecisiete años. Era muy estudioso, sabelotodo, inventivo, seguro de sí mismo, insolente, ávido de éxito y de gloria, destinado a un porvenir brillante, impetuoso, contrastado. Durante varios años estimuló la actividad intelectual y la creatividad de su amigo Hegel, más lento y más tardío, pero más serio, más metódico, más sistemático, que llegó a considerarle como una especie de maestro. Decían: «Hegel, el discípulo de Schelling», lo cual a la larga resultaba desagradable. La amistad de los dos jóvenes filósofos duró hasta 1807. Unas frases polémicas de la *Fenomenología*, en las que Hegel confirmaba sin miramientos su originalidad, la rompieron irremediablemente.

De estos cinco años de estudio en el *Stift*, en general se tiene una imagen severa: disciplina mal soportada, trabajo desagradable, inquietudes teóricas, tormentos religiosos. Prepara esa representación austera que el filósofo querrá dar de sí mismo al público al final de su vida. Sus retratos no sonreían. Habitualmente, cuesta imaginar jóvenes a los filósofos, de los que sólo se asimilan penosamente las tristes obras de la vejez.

Sin embargo, en el *Stift* los tres compañeros se portaban también como jóvenes, cediendo sin excesos a las inclinaciones naturales de la

juventud, risueños, traviesos, a menudo infringiendo reglas. No se retraían de divertirse, sobre todo Hegel. Se reunían para beber y cantar en las posadas, galanteaban, gastaban bromas de colegiales perennes. Todo ello con moderación, según nuestros criterios actuales.

Hegel adopta en este periodo de su vida una gran diversidad de comportamientos, en una sucesión rápida. ¿Simples cambios de humor o versatilidad de los testigos? Sus camaradas le apodan «el viejo», y trazan de él una silueta senil. Pero escriben también en el *Álbum* de ese «viejo»: «El verano pasado terminó bien; éste termina aún mejor. La divisa de aquél era el vino; la divisa de éste el amor» (B^4 65). Hegel efectúa largos paseos a caballo, de los que a veces vuelve demasiado tarde al *Stift:* se gana reprimendas, se le castiga con el calabozo. Se le acusa, con exageración administrativa, de «vagabundeo». No se priva de satisfacciones, de placeres. Ese aspecto risueño de su vida se despliega sobre todo al margen del *Stift*, y con sus amigos, y tal vez cede a la tentación de exagerar el lado sombrío, desagradable, interior en la institución. Sólo se siente libre cuando ha cruzado sus puertas. ¿Quién levantará esa pesada tapadera?

4
La Revolución

El primer triunfo práctico de la filosofía...

Gentz (en 1790)[1]

La noticia de la Revolución francesa trastornó la vida del seminario protestante, turbado ya por la invasión de las nuevas ideas. Se acentuaron de golpe todos los desequilibrios, los conflictos, las acritudes. El acontecimiento, al cambiar el destino de Europa, reorientaba también la vida y el pensamiento de Hegel y de sus condiscípulos. Desde entonces todos los corazones latieron ya al ritmo de la Revolución, e incluso podría decirse que al retumbar de los cañones.

El 14 de julio de 1789 los parisienses, alzados en armas, tomaban por asalto la Bastilla. Hoy es difícil imaginarse la resonancia que despertó este hecho en sus contemporáneos, y especialmente en sus observadores alemanes: lo inimaginable, lo inconcebible, lo increíble, desde luego algo que dejaba más estupefacto que los milagros bíblicos, es que en el *Stift* se miraban con ironía. ¡Un milagro, pero éste de verdad! A lo largo de toda su vida, Hegel celebra fielmente este aniversario, a menudo en compañía de estudiantes, para quienes lo comenta.

En el Instituto teológico de Tubinga es como una chispa que cae en materia inflamable, la cual no es otra que la mente. El hecho afectará profundamente a las ideas de los alumnos del seminario. Y de muchos otros suabos, pero que se sepa la cosa no pasó de ahí. Nadie tomó por asalto Hohenasperg. Si alguien se agitó, no ha quedado constancia de ello. Pero en su país sólo se podía actuar en secreto. O sea que, ¿quién sabe? Sólo unos cuantos suabos se pondrán abiertamente al servicio de la Francia revolucionaria: Reinhardt, Kerner, Cotta... Conocidos y amigos de Hegel, a los que él no va a seguir cruzando el Rin.

Aparentemente, y dentro de los límites de nuestros conocimientos actuales, la Revolución no modificó más que de forma indirecta el comportamiento de los alumnos del seminario, exceptuando algunas actividades enérgicas que ya se han contado de forma más o menos ex-

haustiva. La Revolución hizo nacer en los tres amigos una inmensa esperanza humana, un entusiasmo duradero.

Cuarenta años después, en plena Restauración monárquica y absolutista, durante la Santa Alianza, Hegel no temerá recordar el estado de ánimo exaltado de los seminaristas en un estilo ditirámbico: «El pensamiento, el concepto del derecho se impuso de golpe, y el viejo edificio de iniquidad no se le pudo resistir. En el pensamiento jurídico se construyó una constitución, y a partir de aquel momento todo debía reposar sobre esta base. Desde que el sol se encuentra en el firmamento y los planetas giran a su alrededor, nunca se había vis-to al hombre ponerse cabeza abajo, es decir, fundarse sobre la idea y construir de acuerdo con ella la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous* [en griego: la razón] gobierna al mundo. Pero solamente ahora el hombre ha llegado a admitir que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue, pues, un soberbio amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado aquella época. Una emoción sublime reinó en aquellos tiempos, el entusiasmo del espíritu hizo estremecer al mundo, como si sólo en aquel momento se hubiese llegado a la verdadera reconciliación de lo divino con el mundo».[2]

Aunque sólo fuera «como si», no deja de ser muy temerario para un pensador luterano situar «la reconciliación de lo divino con el mundo» mil setecientos ochenta y nueve años después del nacimiento del cristianismo.

El entusiasmo del joven Hegel ante el espectáculo de la Revolución francesa respondía al fervor que también había sentido Kant, en condiciones políticas que le imponían mayor reserva. Éste proclama en 1798: «La revolución de un pueblo espiritualmente rico, que hemos visto producirse en nuestros días, puede triunfar o fracasar; es posible que esté llena de miserias y de atrocidades hasta el punto de que un hombre reflexivo, si pudiera reemprenderla por segunda vez, esperando coronarla con éxito, no se decidiera nunca a repetir la experiencia a tan alto precio; esta revolución, digo, encuentra sin embargo en todos los espíritus de todos los espectadores (incluso de los que no se han visto implicados en ella) una *simpatía* [es Kant quien subraya la palabra *Teilnehmung]* por lo que respecta a sus deseos, que linda con el entusiasmo, simpatía cuya simple exteriorización comportaba un peligro, simpatía que no puede tener otra causa que una disposición moral en la especie humana».[3]

Ya se ve lo que hay de común en esas declaraciones solemnes de Kant y de Hegel: una adhesión global a la Revolución francesa, admiración y amor por ella, pero con interesantes matices.

En primer lugar, los dos filósofos, tal vez en este punto copiándose el uno al otro, insisten en su actitud de *espectadores* ante la Revolución. Quieren esquivar toda acusación de participación activa, de acción revolucionaria cómplice en su propio país, acusación que podría acarrearles las peores consecuencias. Pero esta prudencia comporta también un residuo de timidez de pensamiento respecto a la brutalidad del fenómeno político.

Por otro lado, con independencia de que hubieran podido tener un compromiso más efectivo, ceden a una irresistible tendencia alemana: uno, Kant, quiere ver sobre todo en la Revolución francesa una ocasión para los espectadores de lucir su disposición moral. ¡Necesitan demostrársela a sí mismos! El otro, Hegel, atribuye a la Revolución el mérito de una «reconciliación de lo divino con el mundo». De oír estas palabras, los revolucionarios franceses se hubieran preguntado qué tenía que ver lo divino con el 14 de julio, con el 10 de agosto o con Germinal. Estas intenciones moralizantes en Francia sólo armonizan con las de Robespierre.

Voluntariamente o no, Hegel subraya de forma literal el carácter teórico y moral de su adhesión juvenil a la Revolución francesa. Esto es comúnmente admitido, pero quizá convenga hacer unas atenuaciones.

Las condiciones prácticas de un desarrollo político revolucionario no existían en Württemberg ni, en general, en ningún otro lugar de Alemania. No puede sorprender, por lo tanto, que la reacción de los *Stiftler* se contentase con ser sobre todo contemplativa y moralizante. Pero eso no excluye que intervinieran en cuestiones concretas de una manera activa, e incluso ofensiva. Conocemos algunas ocasiones en las que tal cosa se produjo. No podemos afirmar que esa participación activa no fuese más amplia, porque todas las circunstancias tenían que mantenerla en secreto. Tampoco podemos afirmar con certeza lo contrario.

No obstante, a la vista de los documentos que se descubren cada vez en mayor número, está claro que los historiadores y comentaristas han minimizado abusivamente, de forma intencionada o no, el aspecto revolucionario del estado de ánimo del joven Hegel. Cuando un testimonio se resiente de cierta incertidumbre, lo excluyen arbitrariamente, o hacen que se incline, con deliberación, en el sentido del conservadurismo o del quietismo, de la interpretación más moderada a la más anodina. Y a menudo lo hacen de una manera tan torpe que su propia opinión se transparenta a una mirada un poco sagaz. Como son adversarios o enemigos retrospectivos de la Revolución, son incapaces de pensar o de admitir que un filósofo en ciernes hubiera podido en aque-

llos momentos tener opiniones distintas a las suyas. ¿Hegel revolucionario? Para ellos eso era inimaginable. ¿No debía de ser «razonable», «juicioso», «equilibrado», en el sentido que ellos daban a estas palabras? ¿Cómo un joven que en el fondo era ya lo que iba a llegar a ser; un profesor sabio y honorable, podía bailar en corro con otros alrededor de un árbol de la libertad? Que el hecho esté comprobado o no, no es lo esencial: de todas formas, para ellos era inconcebible.

En lo referente al comportamiento de los seminaristas respecto a la Revolución francesa, hay que recomendar una gran prudencia y un gran esfuerzo a la vez de fría objetividad y de cálida comprensión. No es fácil.

Al menos algunos hechos son conocidos desde hace tiempo, y permiten iluminar la situación real.

La mayor parte de los seminaristas, y de un modo especial los que procedían de Colmar y Montbéliard, en quienes el sentimiento de la opresión nacional exasperaba el odio hacia la tiranía, desde el comienzo optaron sentimentalmente por la Revolución. Los protestantes, en la misma Francia, eligieron mayoritariamente esta actitud. Hegel, con Hölderlin y después con Schelling, se inclina al mismo lado, de manera más o menos reflexiva.

Desde entonces la unión de los tres amigos, fundada en el acuerdo de sentimientos y de ideas estéticas, religiosas y filosóficas, se selló con un fervor político también semejante. A partir de este tiempo formaron verdaderamente una comunidad fraterna. Con los años los tres se hicieron «girondinos», hostiles al partido de La Montaña, a Robespierre y a Marat. Los biógrafos prefieren no recordar que los girondinos fueron revolucionarios a su manera, como también fueron regicidas, y se caracterizaron por su intervencionismo en el extranjero y por su belicismo. Sin duda fue su programa y sus proclamas para extender la Revolución a toda Europa –en sí mismas muy discutibles– lo que gustaba más a los seminaristas de Württemberg, incapaces de liberarse por sí mismos. Para el duque de Württemberg, su corte y sus funcionarios, fueran lo que fuesen en realidad, no parecían en modo alguno «moderados», y les unían en la misma reprobación y condenación que el partido de La Montaña, e incluso que todos los franceses patriotas, bajo la etiqueta única y excesivamente generalizadora de «jacobinos». Esta palabra adquiere poco a poco en Alemania un sentido muy amplio: todos aquellos a quienes teme el antiguo régimen.

En Francia había hombres que, por fin, decían con claridad lo que

es, y luchaban heroicamente para sustituirlo por lo que debe ser. Los tres compañeros creyeron apasionadamente en esta novedad prometedora, aunque sólo fuese porque era una novedad, y una novedad voluntaria.

Lo que les atraía sobre todo era el despertar, en la acción patriótica, de aquellas antiguas virtudes que el despotismo había prostituido: el desinterés personal, la abnegación, el valor, la alegre aceptación del riesgo a la muerte. Honraban en gran manera los ideales revolucionarios, la libertad, la igualdad, la fraternidad, pero admiraban sobre todo el ser capaces de combatir y de morir por ellos: ¡libertad o muerte! Y eso se traducía fácilmente a otro lenguaje: la libertad por la muerte. Todavía en 1802 Hölderlin magnificará en los franceses lo que él llama «el sentimiento de la muerte como una virtuosidad en la que se sacia [la] sed de saber».[4]

Algo queda de la ideología cristiana tradicional en su admiración por los revolucionarios franceses: éstos desprecian los bienes de este mundo; y se sacrifican en aras del ideal; combatientes de los ejércitos republicanos, se consagran en cuerpo y alma a la universalidad, no piensan más que en la felicidad de sus hermanos y de sus hijos, millones de ellos morirán por una idea en los campos de batalla en toda Europa. Hölderlin expresa y elogia sin descanso este sentimiento común, y Hegel no deja tampoco de hacer su apología, aunque más prosaicamente. La Revolución ha enseñado al pueblo a ganarse a sí mismo, a hacerse «*selbstbewusst*», consciente de sí mismo, en el doble sentido: consciente de su realidad, de su esencia, y de su valor, aprendiendo a perderlo todo, incluso la vida, y sin lamentaciones.

La Revolución regenera la disposición moral fundamental de los hombres, lo que Hölderlin llama «lo divino». Hegel usa la misma terminología. El biógrafo se complace de esta comodidad de poder atribuir al pensamiento íntimo de los dos amigos, y también muy a menudo de Schelling, lo que cada uno de ellos, independientemente, ha tenido la posibilidad de expresar.

Confunden la teoría y la práctica, lo moral y lo efectivo. A veces esta confusión resulta esclarecedora. Para ellos la Revolución que avanza en Francia se les dobla en Alemania de una mutación filosófica paralela, como si se manifestase una especie de correspondencia preestablecida entre las diferentes partituras de una misma melodía, interpretadas a las dos orillas del Rin.

En Alemania la crítica kantiana sólo muy lentamente fue conquistando la notoriedad, gracias a algunos divulgadores eficaces como Reinhold. Cuando acababa de surgir no ofrecía al público el mismo

aspecto que ahora: una doctrina que se difumina poco a poco en la sombra y la confusión del pasado, ocupando su lugar entre otras en los estantes de las bibliotecas. Por el contrario, a fines del siglo XVIII estalló como una bomba.

Rompía brutalmente –o por lo menos aspiraba a hacerlo– con todo el pasado. La palabra «revolución» nunca se ha repetido tan a menudo en un texto filosófico como en 1787, en el *Prefacio* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Eso ya preocupó a muchos censores y a no pocos lectores. Pero después de 1789, y más aún después de 1793, esta palabra kantiana de revolución se cargó de un sentido mucho más vigoroso, para algunos más fanático, para otros más amenazador y más criminal. El propio Kant insistía excesivamente en el alcance subversivo de sus descubrimientos teóricos: «La filosofía crítica se presenta como una filosofía semejante a la cual antes de ahora no ha existido ninguna... No ha existido filosofía antes de la filosofía crítica».[5]

Los revolucionarios franceses experimentaban también ese sentimiento engañoso de una ruptura radical: Brissot presumía de ella con orgullo. Por su parte, el convencional Lebas lo delimitaba claramente: «Los caminos se han borrado a nuestras espaldas».[6]

Ya no se podrá volver a antes de Kant.

Éste, oponiéndose a la teología tradicional y a una filosofía hasta esas fechas unánimemente religiosa, se negaba a demostrar con la razón la existencia de Dios, y, en general, las principales creencias cristianas. Infundía miedo como un implacable destructor: en el campo de la metafísica es inútil querer probar nada, y desde el punto de vista moral el ser humano se yergue como un ser absolutamente soberano. Dios no impone a los hombres leyes morales, sino que, debido a que los hombres se imponen a sí mismos leyes morales, subsiste en ellos la posibilidad de creer en la existencia de Dios.

Estas ideas kantianas ya no escandalizan a los espíritus religiosos de nuestro tiempo. Están curados de espanto. Pero cualquiera que fuere el grado de laxismo tolerado por la Ilustración, las proposiciones de Kant produjeron un verdadero cataclismo intelectual en ciertos ambientes, y especialmente en un seminario luterano. Por supuesto, una tempestad en un vaso de agua. Pero este vaso de agua para los *Stiftler* era todo su mundo.

Hegel experimentó más intensamente que otros el sentimiento de una conjunción profunda entre la revolución política francesa y la «revolución» filosófica kantiana, según él, las dos nacidas de una misma renovación o de un mismo rejuvenecimiento del espíritu del mundo.

Glorificará la fecundidad de este cambio de siglo en sus *Lecciones* de Berlín: «Filosofías kantiana, fichteana, schelliniana, en estas filosofías está y se ha expresado bajo la forma del pensamiento la revolución a la que ha llegado el espíritu en estos últimos tiempos en Alemania; en su desarrollo tenemos el curso que ha tomado el pensamiento. En esta gran época de la historia mundial [...] sólo han participado dos pueblos: el pueblo alemán y el pueblo francés, por opuestos que sean, o precisamente porque son opuestos... En Alemania este principio ha irrumpido como pensamiento, espíritu, concepto; en Francia ha irrumpido en la realidad efectiva».[7]

El filósofo ya no se crea a sí mismo. No es más que el portavoz de un espíritu mundial, sujeto de la historia práctica y teórica que divide su tarea revolucionaria entre dos pueblos. El idealismo se despoja del subjetivismo individual de sus orígenes, en beneficio de una subjetividad universal. La Revolución ha pasado por ahí.

Hegel llegará a creer que la revolución teórica kantiana, dado que las ideas conducen el mundo, ocasionará inevitablemente una revolución política en Alemania, mejor que la francesa, porque habrá sido preparada por una purificación moral: «Del sistema kantiano y de sus más altos logros espero una revolución en Alemania... una revolución que parta de los principios ya existentes, que sólo necesitan someterse a una elaboración general, aplicarse a todo el saber ya existente» (C^1 28).

Se produjo, pues, un caldeamiento intelectual en algunos círculos del *Stift*, como era de prever. Pero por muy «teóricos» que fuesen, a la alemana, los alumnos del seminario también tenían manifestaciones prácticas, y todavía subsisten algunos testimonios de esta actividad.

En lugar de enrolarse, como hicieron algunos, en los ejércitos franceses, los que se quedaron en el seminario al menos discutían y se peleaban con los emigrados franceses (R 33), unánimemente detestados, en las calles de Tubinga.

Hegel y Schelling, pero también sin duda Hölderlin, que es poco probable que en estas circunstancias se distanciara de ellos, se afiliaron en el *Stift* a un «club político» (R 33), pálida copia, pero significativa de los grandes clubes parisienses. Se dice que se cometieron algunos «excesos».[8] Leyendo las biografías nos damos cuenta de que las infracciones que se denuncian son «excesos» de lectura (publicaciones revolucionarias francesas) o de lenguaje (discursos subversivos). ¿De qué tipo de excesos no va a acusarse a la Revolución francesa si se adopta una óptica igual para observarla? En cualquier caso, a Hegel se le menciona de manera especial como uno de los oradores más fogosos en las sesiones de este club.

Se dice que Schelling tradujo al alemán *La Marsellesa*, y se sospecha que fue él quien tomó contacto con el ejército republicano de Custine, que había entrado en Alemania. Lo evidente es que tal cosa no se pudo llevar a efecto sin haberlo hablado con Hegel y con Hölderlin.

Hegel, dice un historiador, «se dejó arrastrar por esa misma exaltación de la libertad» *(Freiheitsschwärmerei)*.[9] Kant nunca hubiera tratado de *Schwärmerei*, nunca hubiera juzgado *excesivo* el amor a la libertad. Para él, la libertad, espiritual y política, era la meta última del género humano, el destino mismo del hombre.

Trataba de *Schwärmer* [visionarios] a los místicos al estilo de Swedenborg. El historiador, para quien el amor de la Revolución francesa sólo puede deberse a una especie de fanatismo, no adopta una buena actitud para describir y juzgar las tendencias revolucionarias del joven Hegel, y las asimila a un acceso de desatino o de arrebato estudiantil. De todos estos seminaristas, Hegel era relativamente el más reflexivo, el más ponderado, y evidentemente no se dejaba «arrastrar», era él quien arrastraba a los demás.

No es posible inventariar aquí todas las palabras, actitudes, intervenciones revolucionarias que quepan atribuirse a los jóvenes teólogos de Tubinga.[10] El vigor de sus convicciones no ofrece la menor duda, al igual que la insignificancia de los efectos que produjeron. Estaban completamente aislados en medio de una población por lo común indiferente y pasiva, y sus generosos impulsos se perdían en la utopía.

Aquí se plantea un problema metodológico: ¿a qué hay que conceder más importancia para la comprensión de una personalidad o de una doctrina que se desarrolla en un clima religioso, político, cultural totalitario y opresivo? La persona no puede decir todo lo que piensa ni revelar todo lo que hace. ¿Hay que reproducir lo que expone y repite incansablemente en conformidad con los modelos impuestos, o, por el contrario, hay que insistir más bien en las fórmulas audaces, aunque sean escasas y breves, que anulan el discurso convenido? Una sola declaración claramente atea en la pluma de un autor catalogado como religioso, una sola protesta revolucionaria en toda una obra conformista, ¿no bastan para enderezar la imagen de un sistema de pensamiento?

Estos reajustes abundan en la vida y en la obra de Hegel, y hay que tenerlos en cuenta para dar una visión menos uniforme y monolítica. La importancia de esta rectificación queda patente en los esfuerzos que algunos despliegan para ignorarla. Que en esta cuestión quepa un debate ya es cierto indicio de gravedad.

En esta perspectiva cabe, y debe hacerse, evocar algunos hechos.

Para ser breves nos limitaremos a exponer aquí a dos de ellos, pese a ser menos ilustrativos de la actitud de Hegel en sí misma que de las disputas surgidas a propósito de esta actitud.

El primero se refiere a un gesto de Hegel, Hölderlin y Schelling comentado a menudo en sus biografías; el segundo es una de sus obsesiones histórico-literarias, que hasta se ha pasado por alto o se ha considerado de escasa importancia.

El árbol de la libertad

En 1849, Klüpfel, bibliotecario de la Universidad de Tubinga, antiguo *Stiftler*, hijo de un *Stiftler* condiscípulo de Hegel, escribió en su valiosísima *Historia y descripción de la Universidad de Tubinga:* «Un día se plantó un árbol de la libertad en el mercado, y encontramos a su alrededor al filósofo Hegel y al poeta Hölderlin, a la sazón becarios y amigos entusiastas de la libertad».[11] Otro documento abunda en este mismo sentido, pero los dos textos carecen de precisión erudita, de la que los dos autores está claro que se preocupaban muy poco.

El hecho en sí, de «plantar un árbol de la libertad» en presencia de Hegel y de Hölderlin, es algo que a menudo se considera leyenda o cuento; por otra parte, y eso es curioso, con mayor frecuencia por los biógrafos de Hegel que por los de Hölderlin. Olvidando los demás indicios, se lamenta de que el testimonio de Klüpfel sea único. *Testis unus, testis nullus.* Los que se acogen a esta sentencia refiriéndose al árbol de la libertad, no vuelven a acordarse de ella en el transcurso de su largo relato de la vida de Hegel, donde necesariamente se basan para casi todas sus alegaciones en testimonios únicos. Los cronistas y los memoriógrafos no rivalizaron nunca en tomar nota de la vida y milagros de los tres seminaristas de Tubinga, entonces completamente desconocidos. ¿Qué quedaría de la biografía de los grandes hombres, sobre todo en lo referente a su juventud, si no se tuvieran en cuenta los testimonios únicos? Démonos por satisfechos cuando se descubre un documento único para llenar un vacío.

La discusión no es inocente. Los mismos críticos que regatean lo del «árbol de la libertad», aceptan sin reservas la adhesión del joven Hegel a un «*Unsinncollegium*», un «colegio de la tontería», asociación lúdica y caprichosa por otra parte, sin preguntarse siquiera si de lo que se trata es de uno de los camuflajes del club político. En un caso –frivolidad infantil– se acepta cualquier indicio; en el otro –inclinación revolucionaria–, se exige una acumulación de pruebas.

Es cierto que nunca se investigará con suficiente insistencia la estricta verdad histórica, incluso en cosas pequeñas. Pero en este caso la testarudez es selectiva. Nadie mejor situado que Klüpfel para escribir una historia del seminario. Aún vivían contemporáneos y amigos de Hegel, y podían desmentirle, sobre todo Schelling, que no muere hasta 1854, o Bilfinger, muerto en 1850, o Paulus, muerto en 1851. Nadie protestó. En 1849 la disputa entre «jóvenes» y «viejos» hegelianos se producía de un modo tumultuoso. Klüpfel no tenía ningún interés visible en «revolucionar» indebidamente a Hegel, y por el contrario todo debía impulsarle a edulcorar los aspectos revolucionarios de su juventud.

Durante un tiempo por todas partes de Suabia y Alemania se plantaron árboles de la libertad, y los que participaban en ese tipo de ceremonias raras veces se manifestaban con un compromiso tan claramente «revolucionario» como el de Hegel y sus amigos. Dada la ausencia de datos positivos, lo más sorprendente no es que ellos plantaran un árbol de la libertad, sino más bien que no procedieran a ese gesto mínimamente simbólico de sus opiniones confirmadas por otras fuentes.

El hecho mismo carece de gran importancia. El empecinamiento en negarlo más bien se vuelve contra sus propios responsables.

A fin de cuentas, lo que importa más que el hecho en sí, por otra parte difícilmente discutible, es la relación, verdadera o falsa, que de él da Klüpfel. En 1849, en el mismo lugar del delito, es posible contar, sin provocar protestas entre los testigos o los descendientes directos de los testigos, de los cuales forma parte el autor, y con pleno conocimiento de la administración del *Stift* en aquella época, que Hegel participó una vez en plantar un árbol de la libertad. Es decir, que todo el mundo sabe y admite, sin más reservas, que era capaz de hacerlo.

Es una buena oportunidad para aplicar a esta anécdota de Hegel, y con mayor motivo, lo que él mismo decía de los milagros de Jesucristo, de acuerdo con la inspiración profunda del idealismo: «En vez de explicar la difusión del cristianismo por los milagros, habría que preguntarse: cómo sería aquel siglo para que unos milagros y precisamente los que la historia nos cuenta, fueran posibles».[12]

Porque el milagro, como cualquier otro fenómeno, sólo puede consistir en la representación que se da de él. ¿Cómo sería Hegel, para que se le supusiera bailando alrededor de un árbol de la libertad?

Otro hecho: un día en el *Stift* se recibe la noticia de la ejecución del rey Luis XVI. Los *Stiftler*, o algunos de ellos, celebran el acontecimiento. El duque se presenta ex profeso para amonestarles. Conviene situar este incidente en su contexto sociocultural.

La mayoría de los intelectuales alemanes optaron desde el principio por la Revolución francesa. En sus comienzos, la Revolución suscitó ese entusiasmo del que Kant y Hegel se hacen eco, sin que prácticamente nadie o casi nadie sintiera la tentación de imitar a los audaces franceses. Pero como las dificultades se fueron acumulando, y en consecuencia, también la violencia, esa atracción se fue atenuando poco a poco. La mayor parte de los alemanes que en un principio se adhirieron a la Revolución y la apoyaron, se apartaron de ella desengañados, por no hablar de los que se volvieron francamente hostiles. El suceso que consumó la ruptura por su carácter brutal e inaudito fue la ejecución de Luis XVI el 21 de enero de 1793. El carácter simbólico de la decapitación, que con el tiempo ha perdido esa fuerza emocional, en aquellos momentos no escapó a nadie.

Todos los tiranuelos de Alemania sintieron miedo y se apoderó de ellos una furiosa indignación, y lo mismo les pasó, aunque en menor grado, a sus súbditos, vinculados a antiguas tradiciones, atávicamente respetuosos y obedientes a la autoridad *(Obrigkeit)* en general. Estaban acostumbrados a que los súbditos fuesen tratados del modo más injusto y cruel, que Hegel evoca a menudo para condenarlo (la rueda, la estrapada, la hoguera, el hacha...), pero no a que se procediese así con los reyes. Durante un siglo se consideró de buen tono que se pregonara la condena y se ejecutara en público a los regicidas, a los asesinos de los reyes *(Königsmörder)* para dar ostensiblemente a los poderes establecidos una muestra de respetabilidad y de sumisión. Era como una contraseña para entrar y permanecer en la buena sociedad.

Hubo al menos una excepción: el *Stift*. En conjunto, los becarios no sólo no desaprobaron la condena a muerte de Luis XVI, sino que la celebraron, y ya se puede suponer que haciendo tal cosa pensaban de manera concreta en el duque de Württemberg: si el buen duque hubiera sido asesinado entonces, no importa con qué procedimiento, a buen seguro que los *Stiftler* no le hubiesen llorado. Pero sólo se atrevieron a celebrar la ejecución de la monarquía francesa en la persona del rey.

Como dicen los biógrafos, cuidando de forma exquisita sus expresiones, los «excesos» a los que se entregaron los *Stiftler* «movieron al duque a pronunciar personalmente un discurso de recriminación».

¡No financiaba una institución religiosa para que llenara Suabia de revolucionarios! Pero en estos años aterradores hasta los pastores cambiaban de bando. En Francia casi todos se adhirieron a la Revolución.

Una de las añagazas de los tiranos que advierten que su poder está amenazado consiste en condenar ellos mismos explícita y ruidosamente la tiranía en general, para situarse en cierta forma al margen de ella

y desbaratar cualquier acusación. En la época de Hegel nadie se planteaba si estaba en contra de la tiranía: en público todo el mundo la atacaba, más o menos enérgicamente. Lo que era más dudoso era discernir quién era un tirano en concreto.

La aplicación de la noción de tiranía, que habitualmente se confunde con la de despotismo, no ofrecía ninguna duda a Hegel, Hölderlin y Schelling. Acusan concretamente al duque de Württemberg y a su modelo, el rey de Francia.

Uno de los indicios más reveladores del estado de ánimo revolucionario de los *Stiftler* es la fuerte y rápida reacción que la noticia, más o menos precisa de sus manifestaciones subversivas, provocó en las autoridades. El duque cambió de planes y dio marcha atrás a toda prisa. Aunque la acusación hubiese sido falsa –lo cual es muy poco probable–, en cualquier caso quedó demostrado que todo el mundo, incluyendo al duque, creía a los *Stiftler* capaces de ese crimen de lesa majestad, nadie consideraba semejante abominación como algo inaudito o inconcebible por su parte.

El duque ya había ido muchas veces personalmente al *Stift*, para alentar a los administradores y al cuerpo docente, y hacer más rápidas las investigaciones. Su fundación, que tenía por objeto ahorrarle problemas, paradójicamente le daba más preocupaciones que las que tenía antes.

La alegría de los *Stiftler* por la muerte de Luis XVI no era puramente circunstancial, participaba de una de sus obsesiones políticas. Pedían la muerte de los déspotas hasta en el *Álbum* de Hegel: *In tyrannos!* No cabe duda de que Hegel hace causa común con ellos. Por excepción en la literatura de su tiempo, no hay en toda su obra una sola frase de conmiseración para Luis XVI, e incluso apenas cita este nombre. Pero es evidente que el personaje no es una excepción, por ejemplo cuando exclama contra «esa indecible injusticia que consiste en la intromisión del poder espiritual en el derecho secular, ni de la consagración que legitima a los reyes, es decir, la arbitrariedad de los príncipes, que como tal, por ser la arbitrariedad de los ungidos, debe ser divina y sangrada»,[13] o bien cuando se alegra al ver desmoronarse «el viejo edificio de iniquidad» de la monarquía francesa.[14]

Aunque no se haga ninguna ilusión sobre el régimen político de los pequeños estados alemanes, aunque analice con una lucidez quirúrgica los vicios del despotismo oligárquico de Berna, la monarquía francesa es para él, como para todos sus contemporáneos, la que ofrece al mundo el modelo mismo de la tiranía, este país en el que el rey justifica sus decisiones con la famosa frase: «Porque así me place». Luis XVIII

volverá a usar esta fórmula en 1815, y desde luego eso no va a hacer feliz a Hegel. Lo que detesta es la arbitrariedad individual, el uso de la fuerza por la autoridad, y al final de su vida trazará públicamente el plan de una monarquía constitucional muy moderada, pero que al menos se supone que puede evitar semejante despotismo.

En 1797 definió el despotismo como «la ausencia de constitución política» (D 283), olvidando que muchas constituciones son letra muerta, y que otras en realidad imponen una opresión disimulada. Hegel siempre vivió bajo el despotismo. Prusia, donde terminó su existencia, no tendrá una constitución hasta 1848, después de su muerte. El pensamiento político de Hegel se anticipaba a la realidad política.

Ni en su juventud ni más tarde tenía el menor motivo de lamentar la muerte de Luis XVI. En los escritos que nos quedan de él desaprueba la dictadura jacobina, pero eso no significa que esté a favor del monarca. Más bien se sitúa, junto con Hölderlin, en el bando de los girondinos, que votaron entusiásticamente la muerte del rey. Al final de su vida hará una memorable visita al general Carnot en su destierro alemán, y a ese hombre regicida y uno de los «terroristas» más implacables, y le llama «amable anciano» (C^2 295).

La salida del Stift

Al abandonar el seminario luterano, Hegel, Hölderlin y Schelling efectúan su propia revolución, pero ésta es «interior», y a pequeña escala.

Después de cinco años de estudios, Hegel concluía su formación de pastor, e incluso podía aspirar a convertirse en «ayudante» de teología o de filosofía, en espera de tener más tarde un puesto de profesor en el establecimiento.

Al término de los dos primeros años obtuvo el título de «maestro en filosofía», defendiendo con éxito una tesis sobre el tema: *¿Pueden cumplirse los deberes morales sin creer en la inmortalidad del alma?* Tras examinar diversas opiniones contrapuestas, el texto establece que la moral debe estudiarse por sí misma, sin tener en cuenta las opiniones personales del sabio, al estilo kantiano.

Después de tres años de teología pasa a ser «candidato» en dicha materia, es decir, de hecho, candidato a ser pastor. Con este fin presentó una tesis de tema más bien histórico: *Sobre las dificultades de la Iglesia de Württemberg.*

Su destino parece estar fijado, como el de sus compañeros, pero consigue escapar a él.

La mayor parte de los biógrafos siguen adelante sin hacerse preguntas sobre dos hechos sin embargo discordantes. Uno de ellos escribe: «Después de que Hegel superara el examen de candidato [a ser pastor], aceptó un empleo de preceptor en Suiza».[15] Es como si hoy en día dijéramos, salvando las distancias, «después de haber aprobado el examen de medicina, este joven aceptó un trabajo de farmacéutico».

En realidad, la decisión de Hegel fue el resultado de un profundo cambio ideológico, de una verdadera rebelión contra el destino, por otra parte previsible conociendo su evolución intelectual.

Evidentemente, no basta con alegar, como hace Roques, que «no le gustaba ser pastor»,[16] porque entonces ¿qué se le había perdido en el *Stift?* Más tarde dirá hipócritamente que había elegido este camino «para complacer a sus padres», completando su excusa con un argumento muy distinto, el de que «sentía cierta inclinación por la teología».[17]

Pero apenas ingresó en el *Stift* empezó a detestar esta teología.

Ni Hegel, ni Hölderlin, ni Schelling ni varios de sus condiscípulos quisieron hacerse pastores en Suabia ni teólogos en el *Stift.* Hölderlin no tardará en confiar a Hegel, cuando ambos sobreviven en condiciones penosas estas ideas: «Si un día no tenemos más remedio que ser leñadores o vender pomada o betún, podremos preguntarnos si no hubiese sido preferible ser profesores en Tubinga. La beca [el *Stipendium*, es decir, el *Stift]* para mí apesta en todo Württemberg y Baviera, como un ataúd en cuyo interior ya pululan los gusanos» (C^1 44 mod).

Y estamos hablando de tres años después de abandonar el *Stift:* un resentimiento tenaz.

Al rechazar este camino, los tres amigos tuvieron que conformarse con ser preceptores en familias nobles o ricas, situación ante la que sólo trabajar en el *Stift* resultaba a sus ojos más forzada y humillante.

Hegel no tenía mal carácter, al menos no de forma continua. Estaba dispuesto a hacer muchas concesiones, e incluso a tolerar ciertos compromisos. Pero con algunas limitaciones: cualquier cosa por penosa que sea, pero pastor nunca... En sus mejores momentos religiosos considera que las Iglesias positivas traicionan lo «divino». En unión de sus amigos, sueña con «la Iglesia invisible» que anunciaron Lessing y Kant. Se mantendrá al margen de la Iglesia real.

Así pues, hay que rechazar los motivos que suelen alegarse para explicar su renuncia a ser pastor. Unos invocan la «falta de elocuencia» que se le reprochó a menudo. Pero, por una parte recordemos que sus amigos, a quienes no se hacía este reproche, también hicieron lo mismo. Por otra parte, los que se hacían pastores se reclutaban entre los condiscípulos menos distinguidos, sin duda también en cuanto a las

aptitudes oratorias. Finalmente, no fueron el *Stift* ni la Iglesia los que le rechazaron, fue él quien, *motu proprio*, no quiso seguir por este camino.

No todo buen luterano acaba necesariamente siendo pastor. Pero Hegel estuvo en el seminario luterano cinco años. ¿Qué pensar de la religión de un hombre que después de iniciarse larga y metódicamente en una carrera teológica, en la que puede esperar los mejores éxitos, en el momento de tomar la decisión prefiere el destierro y sufrir las estrecheces y los inconvenientes de ser preceptor?

Al abandonar el seminario y Suabia, ¿escapará a la tiranía?

5
Un criado

> Creo que preferiría morir a vivir en casa de otra persona en calidad de criado. [...] Prefiero el más modesto de los oficios y el más duro, con tal de ser libre, a la situación de la que me habláis, aunque en ella tuviese que hacer fortuna.
>
> Marivaux, *Vida de Marianne*

Los seminaristas de Tubinga no veían la vida de color de rosa. Pero ésta fue más sombría aún de lo que imaginaban. Al salir de la institución trataban de escapar a algo que les parecía mediocre y envilecedor, ajeno a su naturaleza, pero iban de mal en peor. Al final sucumbían física o moralmente. En el mejor de los casos se resignaban.

Al negarse obstinadamente a ser pastor, por considerarlo humillante, Hegel no tuvo más remedio que aceptar un trabajo de preceptor. En realidad lo solicitó él, y para empezar fue objeto de un regateo bastante sórdido referente al sueldo y a las condiciones materiales del trabajo. Encontró empleo en una familia patricia de Berna. Esta servidumbre suiza, motivada por la necesidad, se había convertido en tradicional para los jóvenes intelectuales alemanes, en particular para los suabos, como el servicio militar en Francia lo era para los mercenarios suizos.

Esta situación subordinada afectaba dolorosamente a jóvenes ambiciosos y vanidosos, convencidos de su superioridad. ¡Qué contraste entre la esplendorosa conciencia que tenían de sí mismos, su aspiración a una hegemonía espiritual sin límites, su promoción subjetiva y su triste suerte real, su sujeción. Dueño de sí mismo al igual que del universo en sus meditaciones nocturnas, el futuro filósofo sufre cotidianamente los agravios de un sometimiento particular en condiciones generales de vida que juzga insoportables: esquizofrenia garantizada a falta de cinismo salvador.

Edifican palacios de ideas, pero se alojan en los cuchitriles del mun-

do. Cuchitriles metafóricos, por otra parte: se cree saber que en Suiza Hegel dispuso de un cuartito para él solo,[1] lo cual no era lo más frecuente, y que sus patronos fueron lo suficientemente condescendientes como para admitirle de vez en cuando en un rincón de la mesa familiar.

Hay que admitir que tales patronos se veían constreñidos por un penoso dilema. Querían reclutar a los mejores maestros para sus queridos vástagos, es decir, las mentes más lúcidas que se les pudiera recomendar. Con empleados como Hegel, Hölderlin y Schelling, la verdad es que no podían quejarse desde este punto de vista. Pero ellos mismos, a menudo menos cultos, menos inteligentes, menos noblemente ambiciosos, tenían que sentirse a su vez secretamente humillados ante tanta superioridad intelectual y moral. Sobre todo cuando sus esposas se atrevían a hacer comparaciones.

El preceptor formaba parte integral de la servidumbre, la chusma *(Gesinde)* como dicen crudamente los historiadores.[2] Esta situación se soporta difícilmente a finales del siglo XVIII. Hegel conocía la rebelión de la Marianne de Marivaux, cuyas novelas le habían enseñado mucho acerca del alma humana. Pero le faltaba disponer, como ella, de los medios de una liberación. Él no podía elegir, como tampoco pudo elegir Mozart (muerto en 1791).

El preceptor es una figura emblemática de la sociedad alemana en este fin de siglo, lo mismo que el criado. Puede parecer sorprendente.

Criados y preceptores sólo representaban una pequeña parte de la población. En las condiciones fundamentales de existencia de la sociedad, representan muy poco al lado de los campesinos, infinitamente más numerosos, que la nutren, o al lado de los artesanos, e incluso de los soldados. Sin embargo, la literatura de la época apenas habla más que de ellos, y en el teatro casi en todas las escenas desempeñan un papel esencial. Ello se debe a que los escritores, los profesores y los publicistas salen principalmente de esa categoría de hombres, y prefieren hablar de lo que conocen y de lo que han vivido personalmente.

Los villanos

El destino del preceptor se describió caricaturescamente en el famoso drama de Lenz (1751-1792) que Hegel conocía: *El preceptor*. La obra aún se representa. El desdichado joven siempre se enamora de una hija de sus patronos, cuando no de la patrona misma. En Lenz la aventura termina con una emasculación. Hölderlin no tardará en vivir

en Francfort, al lado de Hegel, una tragedia del mismo tipo, salvo en la emasculación, pero cuyas consecuencias fueron tal vez aún más crueles para él.

Cuando los novelistas de la época expresan de forma relativamente concreta las relaciones con la servidumbre, por lo común las trasponen a la esfera de las relaciones sentimentales: amor del amo por una criada, o de un criado por una marquesa o de un preceptor por la esposa de un banquero. Y la realidad imita a veces a la ficción, pero es menos soportable: la pasión de Hölderlin por Diotima se convertirá en un drama.

Puede medirse el grado de aversión al seminario cuando se ve lo que esos jóvenes soportaron para escapar de allí. Más tarde Hegel presentará púdicamente lo de ser preceptor como la consecuencia de una elección voluntaria, que, según dice, satisfacía sus «aspiraciones personales».[3] En realidad, para emplear una expresión célebre, hacía de la necesidad virtud.

Sabía lo que estaba haciendo al consentir en «vivir en casa ajena en calidad de criado», «estar al servicio de otros». Dentro de la coacción general, elegía. Mejor «vender betún o ser leñadores» que quedarse en el *Stift* como profesores; pero también mejor la peor sujeción que «el oficio más modesto» que al menos les hubiera asegurado una relativa independencia...

La figura del criado *(Knecht)*, fácilmente asimilable a la del esclavo –el símbolo de la servidumbre–, ocupa un lugar tan importante en la *Fenomenología del espíritu*, que algunos incluso han pretendido reducirla en lo esencial a la célebre «dialéctica del amo y del esclavo», literalmente, «del criado»: *Herr und Knecht*, y que desarrollará en un capítulo importante y original.

Pero convendría recordar que el mismo Hegel fue criado durante mucho tiempo. No sólo sufrió esta condición, sino que le dio la posibilidad de observar muy de cerca, y en una solidaridad de hecho que debía de contrariarle en grado sumo, el comportamiento de los criados de menor rango con los que convivía diariamente.

El hecho de que ser preceptor fuese un destino común a numerosos jóvenes intelectuales alemanes, y que en cierto modo estuvieran acostumbrados a tan penosa actividad, no quita nada de su naturaleza social objetiva y del agobio subjetivo que engendraba.

La dialéctica hegeliana del amo y del criado es original y fascinante. Registra y generaliza una experiencia social presente y un aspecto llamativo del paisaje cultural. Al mismo tiempo lo desplaza y lo desfigura. La presencia obsesionante de los lacayos, camareras y doncellas se

toma como símbolo de una función social fundamental. Deriva en realidad de la representación ilusoria que los principales actores sociales se dan de sí mismos.

El noble y el rico sólo tratan directamente con personas de alta alcurnia o de fortuna, o con los criados, entre los cuales figuran los intendentes, que son sus intercesores y sus mediadores universales. Salvo excepciones, sólo dirigen una mirada distraída a los siervos, los campesinos, «los que trabajan con sus manos», los verdaderos proveedores de sus condiciones de existencia privilegiada. Campesinos y trabajadores manuales no aparecen en las comedias y novelas más que en raras ocasiones, caricaturizados, ridiculizados, marginados.

Respecto al criado que le está completamente sumiso, el noble o el rico puede experimentar el sentimiento vago o el placer casi perverso de una dependencia recíproca y consentida. ¿Qué sería de Don Juan sin Sganarelle, o del «Amo» sin Jacques el Fatalista? A veces el criado se desquita de su servidumbre con inteligencia y picardía.

Bajo todas las formas que puede revestir, la situación del criado se siente como extremadamente envilecedora por todos aquellos que originariamente eran otra cosa, y que en cierto modo «caen» en esta situación por un accidente de la fortuna. En cambio, los que ya nacieron siendo criados aceptan esta condición sin pensar en ella, como la consecuencia de una ley natural, cándidamente, y la aceptan con lealtad.

Suele ocurrir que los que les explotan invocan también una ley natural y hacen recaer sobre los humildes la responsabilidad última de su sujeción: el criado no cede a la fuerza de la necesidad social, sino a una inclinación natural en él. Es aquel a quien el temor a la muerte hace retroceder ante un amo que no teme a nada.

De todas formas, en algunos casos concretos interviene excepcionalmente la elección, como sucedió con Hegel y Hölderlin. Los dos pudieron preguntarse previamente qué estilo de vida iban a abrazar. Los escritores generalizan ilusoriamente tales excepciones y achacan los defectos de la estructura social a la bajeza moral de la mayor parte de los individuos.

En consecuencia, Hegel y Hölderlin no prevén una supresión o una superación de la condición servil. Se quejan sobre todo de verse injustamente reducidos a ella. Creen que merecen algo mejor. Deberían aprovecharse de ella, no sufrirla.

Hegel, que aceptó trabajar en casa ajena entre los servidores de mayor rango, conservará siempre, paradójicamente, la idea del servilismo del criado, de su villanía inicial. Es cierto que durante sus seis años de preceptor, primero en Berna y luego en Francfort, le sostendrá la vo-

luntad y la esperanza de salir de aquel estado, y para ello acepta hacer los esfuerzos indispensables.

Esta distorsión en la visión de las situaciones objetivas provoca un desplazamiento equívoco del análisis. Incómodas –no les faltan razones–, desventuradas, indignadas, las víctimas no estigmatizan su situación objetiva, sino la actitud subjetiva individual de sus amos.

El preceptor enseña a los hijos de su patrono según las directrices del amo, pero a él mismo se le trata como a un niño. Los amos, a menudo incultos y arrogantes, desprecian a las personas que emplean, y no dejan de demostrárselo. Ahora bien, a éstos, aunque son criados, incapaces de adoptar una conciencia lúcida, no les gusta que se lo digan.

Hölderlin no huyó de la casa de su patrono en Francfort porque estuviera harto de ser criado, sino porque no podía seguir soportando que se lo recordaran constantemente. La humillación particular, derivada, le pesaba más que la dependencia objetiva, fundamental. Este sentimiento lo confió a su madre, y puede considerarse que tal confidencia expresa también, pero con una magnificación afectiva, el estado de ánimo del preceptor Hegel.

«La descortesía altanera... los comentarios según los cuales el preceptor [forma] parte de la servidumbre»...[4] Esto es lo que Hölderlin detesta; no la situación social del criado, sino las palabras despectivas que le dirigen cuando él trata de no aparentar lo que es. En cambio, no se priva de encarnizarse con los campesinos cuando éstos se esfuerzan precariamente por sacudirse el yugo que les oprime y aliviar su miseria. En 1798 escribe a su madre: «Por otra parte, las revueltas no fueron tan terribles. Si los campesinos se mostraran arrogantes y se lanzaran a la anarquía, como temes, ya sabrían cómo meterlos en cintura».[5]

Esos criados presuntuosos sólo sienten desdén por el vulgo, por los «labriegos», sobre todo porque se saben también despreciados por los que están por encima de ellos en la jerarquía social.

Se ofenden al oír las palabras realistas que pronuncian sus amos: «No sois más que un criado». Hay ahí como una petición de paternalismo: «Explotadme, pero, por favor, cortésmente».

Acerca de sus relaciones con sus sucesivos patronos, que por otra parte podían ser algo distintos de los de Hölderlin, Hegel no se expresó con tanta crudeza. Mejor dicho, no se expresó de ninguna forma, y este silencio no carece de significado. Ni una palabra de simpatía para ellos, ni una carta después de dejarlos, ni un solo recuerdo de su existencia ni de la de sus alumnos. Su actitud es más severa aún que la de Hölderlin...

Su dialéctica del amo y del criado, aunque abarca una relación social más amplia, revela que envolvía en un mismo movimiento la situación del criado y el proceso que permite superar los inconvenientes de serlo. En efecto, para él no se trata de abolir la relación entre el que da el empleo y el empleado, sino de obtener que el primero «reconozca» que el empleado también es «un hombre».

Esta ceguera acerca de su propia situación le permite denostar el alma del criado, el servilismo del que en buena lógica debería acusarse a sí mismo. Hegel se complace en una de sus propias fórmulas, a la que el propio Goethe iba a hacer eco: «No hay hombre grande para su ayuda de cámara; pero no porque el hombre grande no sea un hombre grande, sino porque el ayuda de cámara es... el ayuda de cámara».[6]

Semejante visión de las cosas en él no se da sin contrapartida ni confusión.

No podía atribuir ni a Hölderlin ni a sí mismo un alma servil, y por lo mismo estaba obligado a deducir a veces la servidumbre de algo muy distinto del hecho de servir. En esta problemática, vivida personalmente, se desgarraba entre concepciones opuestas, unas nacidas de su experiencia, otras deducidas de su teoría idealizada... una teoría que también sabía recuperar ingeniosamente ciertas enseñanzas positivas de la existencia. En él es difícil distinguir entre estas dos opciones. De todas formas se puede admitir que triunfaba la que armonizaba mejor con su idealismo filosófico.

En general, Hegel, para tratar de eliminar la servidumbre, no preveía otro medio que la curación previa del estado de ánimo culpable. En la dialéctica del amo y el esclavo lo que importa es que los dos antagonistas que al principio se distinguen y se oponen por su dependencia o su independencia, su supeditación o su libertad innatas respecto a la existencia, acaban recíprocamente cambiando de actitud. Al final, después de un impresionante duelo dialéctico (porque la dialéctica consigue sus logros tanto en las ilusiones, o incluso en los sueños, como en el pensamiento racional o la realidad objetiva), se «reconocerán» mutuamente como sujetos iguales, y ello según el derecho. O tal vez se estrechen la mano o caigan llorando el uno en brazos del otro. Después de lo cual, cada uno volverá a su puesto: el criado a la cocina, el amo al salón. El espectáculo es lastimoso, como en el desenlace de *La isla de los esclavos* de Marivaux.

Hegel participa de una ilusión cultural muy extendida en su tiempo. Se emparenta con la de Robespierre, como Jean Jaurès la expuso y criticó tan pertinentemente.[7]

Esa toma de conciencia y ese desvelamiento del hombre abstracto

en las determinaciones concretas de la existencia social, no son, sin embargo, ni ineficaces ni inocentes. Señalan un cambio de concepción del mundo humano característico de finales del siglo XVIII, que curiosamente acompaña a cambios objetivos de este mundo, en una mezcla casi inextricable de subjetividad y de objetividad. La toma de conciencia de que es un hombre, fruto en el criado de un cambio de sus relaciones reales con el amo, motiva o facilita una continuación y una acentuación de esta modificación primera. En Hegel se encuentran también toda clase de anotaciones contradictorias sobre este asunto, y variables a lo largo de su existencia.

Sirve como criado precisamente en la época en la que el estatuto social del criado se convierte en objeto de reflexión. La sociedad vivía en el estado de servidumbre que suscitaba conductas obsequiosas. Había que someterse a ellas o perecer. De hecho, antes de 1789 nadie o casi nadie creía poder excluirse de tal situación, y ni siquiera le cabía en la cabeza hacerlo. Incluso después de 1789, los más rebeldes muchas veces debían adaptarse. A menudo se ha reprochado a Fichte su falta de diplomacia, su falta de flexibilidad en el «asunto del ateísmo» que tan fatal le fue en Jena. De haber fingido que doblaba el espinazo, hubiese evitado lo peor. Todas las personas modestas, e incluso los grandes escritores, cuando se dirigen a los grandes de este mundo terminan sus cartas declarando su sumisión: «Vuestro criado *(Knecht)* más obediente».

La época en que fue preceptor para Hegel no representa más que una forma de servidumbre que pesará sobre él toda la vida: va a experimentar sucesivamente muchas maneras distintas de lo mismo, y no es fácil decidir cuál es la peor. Desde este punto de vista ser preceptor sólo se caracteriza por la evidencia de la sumisión directa que implica. Pero ésta puede revestir formas más disimuladas, sin ser por ello menos graves.

Hegel no tuvo la holgura económica de Descartes, que, aunque era considerado de condición modesta, disponía de varios criados: «Le servían unos cuantos criados, iba por las calles sin acompañamiento [...] y llevaba la pluma del sombrero y la espada como distintivos de su calidad, de los que entonces un noble no podía prescindir».[8]

Desde entonces los filósofos ya no ocupan el mismo lugar en el mundo, la filosofía ha reclutado a otros representantes.

Exceptuando el breve periodo de desestabilización provocado por la Revolución francesa, Hegel vivió constantemente en un mundo estrictamente jerarquizado, en el que todos los que son superiores en poder o en riqueza, miran a sus inferiores como criados. Esta desconsi-

so huía, no sin cometer así una especie de delito. Hölderlin abandonó sin previo aviso sus diversos empleos. Después de cada ruptura unilateral, evidentemente obtener un nuevo empleo resultaba más difícil, y el pobre poeta era objeto de torturas suplementarias.

Hegel nunca tuvo que irse de esta forma, o nunca consideró oportuno hacerlo. Las cosas le hubieran podido ir peor. Pero nunca se sintió a gusto en casa de los Steiger; hubiera podido tener más suerte: se encontraba alejado de sus amigos, de los centros de cultura alemana, de las universidades de su país, de las bibliotecas...

Hegel era sensible a este extrañamiento geográfico y nacional, a tener que mantener relaciones sociales que hasta entonces le eran desconocidas, diferentes a las de su tierra natal, aunque igual de opresivas. En casa de los Steiger reinaba un espíritu conservador, parece ser que bastante moderado, pero que estaba muy lejos de la exaltación revolucionaria de los seminaristas de Tubinga.

Berna gozaba entonces de independencia, de poderío y de la hegemonía de Suiza. Estaba gobernada por una oligarquía reaccionaria, opresiva para los demás cantones y para el pueblo bajo: los Doscientos, de los que los Steiger eran parte preferente. Esta oligarquía se mantenía en el poder por la fuerza y la intriga. Su absolutismo y su arrogancia podían medirse por el aviso, que seguía siendo válido en 1793, que la bailía de Lausana, representando a las autoridades de Berna, dirigió a Voltaire, culpable de ciertas chanzas sobre ellas, en 1759: «Señor De Voltaire, se asegura que escribís contra Dios, eso está muy mal. Confío en que Él os perdonará; dicen también que atacáis a la religión, eso también está mal; que atacáis a Nuestro Señor Jesucristo, éste es otro pecado; de todas formas confío en que también Él os perdone con su gran misericordia; pero, señor De Voltaire, que no se os ocurra escribir contra Sus Excelencias de Berna, nuestros señores soberanos, porque podéis dar por seguro que no os perdonarán jamás».[11]

Hegel se atreverá más tarde a «escribir contra Sus Excelencias de Berna», pero por el momento, al llegar a este país, lo primero que sin duda comprende es que no son mejores que el duque de Württemberg.

Entre los oligarcas de Berna, los Steiger se habían mostrado a menudo los más intransigentes, los más implacables contra sus adversarios. La persona que empleó directamente a Hegel, el comandante Karl Friedrich von Steiger (1754-1841), que por otra parte había sido desplazado de la cúspide del poder, era una excepción en la familia por sus ideas relativamente abiertas. El catálogo de su biblioteca, que Hegel utilizó mucho, revela la presencia de títulos de obras de gran calidad. Dime lo que lees y te diré lo que te gustaría ser...

Hay dos hipótesis enfrentadas: para unos Hegel se mostró completamente hostil al espíritu de esta casa. Según otros, es imposible que se sintiera muy mal con los Steiger, porque se habían opuesto a la opresión que el resto de la familia contribuía a hacer pesar sobre Berna y los territorios dependientes. ¿Cómo decidirlo?

La ignorancia, causa de gran incertidumbre, continúa ocultándonos la personalidad del «patrono» de Hegel, ignorancia tanto más irritante cuanto que no es irreducible. Tienen que existir testimonios y documentos. Para iluminar esta problemática bastaría con que un investigador, sobre todo un investigador suizo, dedicara suficiente tiempo y esfuerzos al estudio de esta cuestión.

Aún conocemos bastante mal la vida de Hegel en Suiza, un periodo que duró nada menos que tres años. Nadie se interesaba entonces por la figura de un preceptor extranjero, de quien nadie podía suponer que más tarde sería célebre.

En el cantón de Berna el ambiente general era de injusticia, de opresión, de crueldad. Hegel no tardará en decirlo: «En ningún otro país se ahorca, se tortura, se decapita, se quema proporcionalmente tanto como en este cantón». Y añade en una nota: «En Berna aún se tortura, y la confesión del reo no se considera necesaria para condenarle a muerte» (D 252). Las ilusiones creadas por «la libertad helvética» se disipan, pero parece ser que Hegel aún se imagina que las cosas están mejor en otros lugares.

No era, pues, en Berna donde el joven filósofo podía encontrar motivos para quitarse la máscara que ya se había acostumbrado a llevar. Siguió manteniendo en secreto los ensayos en cuya redacción trabajaba, sin duda esperando días más favorables para su publicación... días favorables que no llegaron jamás. No hubiera podido haberlos publicado libremente en ningún lugar del mundo, salvo quizás en Francia durante breves intermedios caóticos de la Revolución.

En casa de los Steiger, Hegel tenía que enseñar a dos muchachas y a un muchacho, todos bastante jóvenes. También se le encomendaban pequeñas tareas complementarias. ¿Había obtenido una confianza especial, o por el contrario se le consideraba una persona a quien se le podía pedir las tareas más penosas?

El servicio de los Steiger tenía ciertas ventajas. Es mejor trabajar en casa de los ricos y poderosos que en casa de los pobres por menos poderosos, ya que sus carencias afectan también a la suerte de sus subordinados. La casa de esos patricios ofrecía al joven preceptor un puesto de observación social, política y cultural excepcionalmente bueno. En ese sentido la suerte le ayudaba, y supo sacar buen partido de ella.

Observa con interés el objeto que tiene ante sí: la oligarquía de Berna. Su mente no se pierde en la contemplación filosófica y en la metafísica. Dedica toda su atención a los aspectos más concretos de la vida política, con lo que podría llamarse una pasión empírica. El espíritu crítico anima sus investigaciones. El odio es tan clarividente como el amor. Examina los hechos minuciosamente y los condena con rigor. Las elecciones al Consejo soberano se celebran durante su estancia en Berna, comprueba las intrigas y los sórdidos trapicheos con los cuales se impone el poder abstracto del dinero. Los juzga en pocas palabras para Schelling: «Las flaquezas humanas que entonces se advierten, las maquinaciones al lado de las cuales las intrigas de primos y primas en las cortes principescas no son nada: es lo que no puedo describirte. El padre nombra al hijo o al marido de su hija, que aporta el mayor usufructo de bienes, y así sucesivamente. Para aprender a conocer una constitución aristocrática, hay que haber pasado aquí uno de estos inviernos, antes de Pascua, cuando se celebran las elecciones complementarias» (C^1 28).

¿Veía estas maniobras y estas estratagemas en el mismo seno de la familia Steiger, o en sus contornos? Fuera cual fuese el comportamiento concreto de sus patronos, pertenecían a la aristocracia bernesa, a la clase de los amos.

Más allá de las apreciaciones morales, Hegel estudia metódica y estadísticamente el sistema financiero suizo, descendiendo a los detalles. Desde luego, no los comunica a nadie. Su publicación, imposible a la sazón, sería una revelación peligrosa para el poder. Simultáneamente, inicia reflexiones de alcance más general, por ejemplo sobre las modificaciones que un cambio de constitución política lleva consigo en la manera de llevar las guerras (R 62).

Se ignora si fue en Suiza donde empezó –o tal vez incluso donde terminó– el trabajo de traducción, anotación e investigación que le llevará a publicar más tarde en Francfort, en condiciones extraordinarias, las Cartas del revolucionario suizo Jean-Jacques Cart. Es difícil admitir que al menos la idea de este trabajo no se le hubiera ocurrido en Suiza, donde podía observar directamente la opresión de la región de Vaud, de la que se muestra muy polémico, donde conocía a las personalidades aludidas y quién sabe si incluso al autor. Pero la edición de su traducción tuvo lugar en 1798, durante el «periodo de Francfort».

Por pesadas y sin duda desagradables que fuesen para él sus funciones pedagógicas, por intensa que fuera la sensación que tenía de estar perdiendo su juventud –y sobre todo cuando comparaba su suerte con la de su amigo Schelling–, por mucho que le hiciera sufrir su ais-

lamiento intelectual, supo aprovechar los ratos de ocio que se le concedían. Continuaba con sus propias investigaciones teóricas.

En Berna las ideas de Hegel, una extraña mezcla de consideraciones religiosas, históricas y políticas, se desarrollan y afianzan por el camino que ya habían emprendido en Tubinga.

Su correspondencia, parcialmente conservadora, nos revela, de una forma bastante sincera, sus tendencias profundas. Es como si por fin se sintiera completamente liberado de su tutela religiosa del *Stift*, en el momento en que cae bajo el yugo de un régimen político tan opresivo como el de Württemberg.

En sus cartas a Schelling y a Hölderlin conserva su hostilidad al *Stift*, y, más particularmente, y en un tono muy acerbo, a la filosofía wolffiana dogmáticamente cristiana que allí continuaba enseñándose. Desea el triunfo de los adeptos a la nueva filosofía kantiana: «Hasta que un hombre como Reinhold o Fichte no ocupe su cátedra en el *Stift* no se hará nada serio. En ninguna parte como allí el antiguo sistema se perpetúa con tanta fidelidad» (C^1 18 mod).

Hegel se irrita contra los teólogos, por los que nunca tendrá simpatía, como corporación, pero no siempre los va a tratar con tanta rudeza. ¿Acaso no intentan ahora apropiarse de la filosofía crítica de Kant para ponerla al servicio de sus anticuados dogmas? Hegel confía su resentimiento a Schelling: «Creo que sería interesante estorbar en todo lo que sea posible ese trabajo de hormigas de los teólogos que reúnen materiales críticos para consolidar su templo gótico, acumular ante ellos las dificultades, echarlos a latigazos de todos los rincones en que busquen refugio, hasta que ya no encuentren ninguno y se vean obligados a mostrar su desnudez a plena luz del día» (C^1 22).

Los textos que Hegel redacta en esta época se benefician cada vez más de la influencia de Kant, y poco a poco también de la de Fichte. En enero de 1795 declara a Schelling: «Desde hace algún tiempo he reanudado el estudio de la filosofía kantiana, a fin de aprender a aplicar sus resultados más importantes a muchas ideas, para nosotros aún triviales y vulgares, o de desarrollar estas ideas a la luz de estos resultados» (C^1 21).

Es el momento en que Kant publica *La religión dentro de los límites de la simple razón*, Hölderlin, establecido transitoriamente en Jena, le habla de su entusiasmo por Fichte, de quien sigue los cursos. Schelling le envía sus primeras obras.

Por su lado Hegel guarda para sí las investigaciones teóricas que prolongan las de Tubinga. No carecen de interés, y sin duda hubieran llamado la atención de sus amigos.

Sigue preguntándose por la suerte de las instituciones políticas y religiosas, después de un auge creador, condenadas precisamente a causa de su mismo triunfo, a un decaimiento que las metamorfosea en supervivencias sin alma, en realidades «positivas». Ya no corresponden al espíritu que las vio nacer. Analiza esta evolución típica en fenómenos históricos de gran alcance: el judaísmo, las religiones griega y romana, el cristianismo. Advertimos muy bien que son las preocupaciones actuales las que le llevan a evocar el pasado.

Entre estos escritos de Suiza destaca una extraordinaria *Vida de Jesús* (1795), en la cual la personalidad del fundador del cristianismo se ve enteramente asimilada a la de un maestro de moral kantiana, en un estilo que trata de acercarse a la sencillez evangélica. Jesús ya no hace milagros, ningún misterio le envuelve, enseña la libertad interior y la libertad del hombre, como lo haría un filósofo de la Ilustración, pero perfecto.

Otra obra importante redactada en esta época, y que también sólo muy tardíamente se dará a conocer al público, lleva por título *La positividad de la religión cristiana* (1796). En ella Hegel examina los mismos dogmas y usos cristianos que habían sido objeto de la crítica de Voltaire. Pero procede de forma distinta y, en cierto modo, desde el interior. El ingenio de Voltaire ataca la ortodoxia cristiana desde un punto de vista exterior a ella misma, como un adversario de fuera surgido intempestivamente: método «de entendimiento», según Hegel, que él también utiliza a veces, cada vez con mayor frecuencia, mezclándolo con una actitud histórica e implícitamente dialéctica. En lugar de oponer brutalmente a la religión cristiana negaciones que proceden de otros orígenes, la muestra desarrollándose en sí misma, por su propio movimiento necesario, hasta convertirse en su contrario y engendrar estas negaciones que al principio se imaginaban salir de un cielo de las ideas, eterno e independiente. Lo que en su origen era racional, en esta religión concreta lo mismo que en las otras, con el paso del tiempo se convierte, y en su contexto histórico determinado, en «positivo»: palabras, gestos, instituciones que han perdido por el camino su profundo significado originario, la grava que una verdadera religión tenía que ir dejando atrás. Ya no se condena una impostura, se analiza una ideología.

Solamente más tarde Hegel se da cuenta de que una religión que no es positiva no es una religión. Y entonces, en vez de abandonar definitivamente esta positividad religiosa en beneficio de un idealismo radical, trata de que subsistan juntas: coexistencia tanto más difícil e inexplicable por el hecho de que antes ya había criticado con la ma-

yor severidad y con mayor pertinencia la positividad en general. De ahí esa extraña doctrina del «doble lenguaje» de la verdad, bajo forma especulativa para los filósofos, y de manera «positiva» o religiosa para todos los demás hombres.

Dentro de esta perspectiva, la religión cristiana se somete en su desarrollo a una especie de necesidad o incluso fatalidad, a un «destino», que la conduce a hacerse ajena a sí misma, hostil a sus primeras intenciones: a «alinearse», pero en Berna, Hegel aún no usa este término. La religión escapa también, en esta imagen que de ella da Hegel, a toda creación y dirección providencial. Es obra de los hombres, y en sus diversas etapas deriva del «espíritu de un pueblo» *(Volksgeist)* o del «espíritu de un tiempo» *(Zeitgeist)* que la empuja y que la modela a su imagen y según sus necesidades.

En el contexto de coacción y de conformismo de la época, estas consideraciones aparecen inmediatamente como reprensibles. Para darse cuenta de ello, basta con rememorar las frases que provocaron la expulsión de Fichte de Jena, la universidad más liberal de Alemania, en 1799. El enorme «asunto del ateísmo», las acusaciones, las calumnias, la polémica se suscitaron por una declaración, desde luego audaz si se compara con la opinión comúnmente admitida, pero anodina comparada con lo que Hegel escribía en secreto en Berna. Fichte había declarado:

> «El orden moral vivo y actuante es Dios mismo; no necesitamos otro dios ni podemos comprender a otro. No hay en la razón ningún motivo para salirse de este orden moral del universo, ni para, por medio de una conclusión del efecto a la causa, admitir también la existencia de un ser particular como origen de este efecto. El recto entendimiento desde luego no llega a esta conclusión; sólo puede conducir a ella una filosofía de equívocos».[12]

El uso de las palabras es libre, y por supuesto existe el derecho a llamar cristianismo o religión a una visión de las cosas de la que la misma idea de un dios personal, y *a fortiori* la de un «hijo de Dios», se encuentran excluidas. Pero también existe el derecho a rechazar semejante concepción, y eso fue lo que las autoridades de Weimar tuvieron que hacer, empujadas por el clero y el público devoto. Reprobaron, pues, a Fichte, autor de semejantes afirmaciones.

Evidentemente, Hegel iba mucho más lejos que Fichte en la heterodoxia. No necesitó como él una coacción exterior explícita, se aplicó a sí mismo una censura radical. Sus obras de juventud, conocidas tar-

díamente, son más audaces en la crítica religiosa o política que las de madurez. El problema es saber si las prudentes alusiones de los textos tardíos conservan algo de este pensamiento de juventud, y si, en resumidas cuentas, Hegel no suavizó ni disfrazó su pensamiento profundo para comunicar al menos ciertos aspectos suyos al público.

La biblioteca de Steiger en Berna y en Tschugg no podía suplir las grandes bibliotecas de las universidades alemanas. Poseemos su catálogo; de todas formas, era lo suficientemente rica como para que Hegel pudiera utilizarla con provecho. En toda su obra se advierten referencias a libros que leyó o consultó precisamente aquí.

Así, Hegel pudo estudiar en Suiza la *Historia eclesiástica* de Mosheim (1776), de la que hizo unos notables resúmenes; la *Historia de las dos Indias* de Raynal; la *Historia de Inglaterra* de Hume; las *Obras históricas* de Schiller; las obras de Montesquieu y de Gibbon, que dejaron en él una huella perdurable (R 60).

Aunque estuviera aislado o se sintiera así, en Suiza Hegel no careció totalmente de relaciones amistosas. La vida de sociedad era muy animada, sobre todo en la región de Vaud y en el principado de Neuchâtel, propiedad personal del rey de Prusia. Abundan las personalidades, locales o inmigradas, y Hegel supo siempre relacionarse, allí donde estuviera, con personajes de interés. Pero de las personas que trató en Suiza tenemos pocos datos.

Se sabe, por la confidencia que hizo a Schelling, que en 1794, conoció en Berna a K.E. Oelsner: «Por pura casualidad» (C^1 17), dice. Sólo puede ser un eufemismo. Un modesto preceptor alemán que estaba empleado por la noble familia de los Steigner, no puede encontrarse por pura casualidad y en circunstancias que le permitan conversar con él, a un silesiano conocido por su adhesión a la Revolución, que ha tenido que irse de Francia, y que en Berna es objeto de una atenta vigilancia por parte de la policía, como lo son también los amigos o cómplices que frecuentaba. Lo de la «pura casualidad», como dice Hegel, permite suponer que no hubo ninguna casualidad en este encuentro. Por otra parte, Hegel informa al mismo tiempo en una carta a Schelling, que leía ya la *Minerva* de Archenholz, donde aparecían las famosas *Cartas* de Oelsner.

Evidentemente tampoco había ninguna casualidad en sus visitas al pintor suabo Sonnenschein. Éste, nos dice Rosenkranz, «tenía una mujer y una hija agraciadas, en su casa se tocaba el piano, se cantaba, particularmente los *Lieder* de Schiller». Mayores precisiones se encuentran en la cita de uno de estos *Lieder* (R 43). Es el célebre *Himno a la alegría* que sus amigos cantarán después de su marcha de Berna «en re-

cuerdo» de Hegel, el mismo *Lied* que entonaban solemnemente Hölderlin, Magenau, Neuffer y sus amigos,[13] a voz en grito, vueltos hacia el Neckar. La intención masónica de este poema y su significado revolucionario estaban muy presentes en la mente de los contemporáneos.

Hasta entonces la vida de Sonnenschein no había sido más que una serie de conflictos con el duque de Württemberg: rebelión, acoso policiaco y jurídico, refugio en Suiza, demanda de extradición por parte de Württemberg, negativa de las autoridades helvéticas, etcétera.

Rosenkranz cree que debe añadir que un tal Fleischmann «compartía estas inocentes *(harmlos)* expansiones familiares». ¿Era verdaderamente tan inocente esta relación?

En julio de 1796, con unos compañeros de los que no sabemos nada, salvo que eran sajones, Hegel emprende un viaje por el Oberland bernés. Redacta para esta ocasión un *Diario de viaje*, género literario entonces muy de moda. En él anota sus impresiones personales, que a menudo implican actitudes metodológicas y filosóficas interesantes. No delatan ningún sentimiento «romántico» de la naturaleza salvaje. Al contrario, la mirada de Hegel se muestra muy «utilitarista»: se interesa por el modo como se hacen los quesos y cómo se venden, tratando de sorprender al comprador. No expresa más que desdén por lo que sus contemporáneos admiraban, lo sublime de las cumbres. Más tarde dirá que «las eternas montañas no son superiores a la rosa, que tan rápidamente se deshoja al exhalar su vida».[14] Por el momento constata la inmovilidad de las grandes masas montañosas. No se mueven, no viven: *Es ist so!* (Así son), eso es todo lo que puede decirse de ellas (D 224).

En cambio, le encanta el espectáculo de la cascada del Reichenbach, que ya había inspirado a Goethe el poema «El canto de los espíritus de las aguas». A reflexiones que se nutren de las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller, añade consideraciones metafóricamente «dialécticas». Esta impresionante cascada ofrece la imagen de «lo que es eternamente lo mismo» sin dejar de ser continuamente distinto (R 44). Sin duda piensa en una sentencia de Heráclito, del que sabe trasponer los términos a su mundo presente. ¡Qué poder en ese inmenso movimiento de las aguas, y qué actividad, qué vida! Hegel detesta lo que es inmóvil, fijo, lo que está muerto. Le gusta que todo se mueva.

La vida de los montañeses le inspira sombrías reflexiones y dudas referentes a las tesis vulgares de la fisicoteleología. La naturaleza no se muestra espontáneamente benévola respecto al hombre, no se hizo intencionadamente para él: «Dudo que el teólogo, aunque sea el más creyente, ose atribuir a la naturaleza en estas montañas la finalidad de una

utilidad para el hombre, porque éste ha de arrebatar penosamente a la naturaleza el escaso, el poquísimo uso que hace de ella», etcétera.[15]

Hegel descubre que la sociedad se hizo por los hombres y para los hombres, pero en resumidas cuentas demuestra que es peor que la naturaleza.

En la medida en que podemos juzgarlo, Hegel aprendió mucho en Suiza gracias a la lectura y la experiencia, pero encontró pocas cosas a su gusto, porque la situación no le era propicia. Lo mismo le ocurrirá más tarde en el curso de su existencia, hasta llegar a la ascensión final en Berlín. Cada vez que Hegel, a costa de esfuerzo y gracias a la paciencia, podía quedarse en un lugar y un trabajo, manifestaba gran prisa por dejarlos, por razones cada vez diferentes. Se comprende con facilidad que no tardara en desear alejarse de Berna, de Tschugg, de Suiza y de los Steiger.

Se siente maduro, más culto, más moderado. Quizá no se dio cuenta de todo lo que adquirió en esta penosa experiencia.

Todavía con ilusiones, irá de decepción en decepción.

6
La correspondencia de Hegel

> Me abren las cartas. Espero que no ocurra así con ésta. Pero, por favor, examina atentamente el sobre.
>
> Fichte a Schelling[1]

Para conocer el pensamiento íntimo de los grandes hombres, evidentemente su correspondencia privada constituye una fuente importantísima. Suple los silencios de su vida pública.

De la estancia de Hegel en Suiza durante tres años no sabemos apenas nada por testimonios directos. Afortunadamente, su estado de ánimo se nos revela en parte gracias a las cartas que escribió a sus amigos, siete de las cuales se conservan, y por diez respuestas de éstos, cinco de Hölderlin y cinco de Schelling. Si en esta época se hubiera utilizado el teléfono, de no existir escuchas y grabaciones subrepticias, lo ignoraríamos todo del Hegel suizo.

El contenido de estas cartas, su heterodoxia, su inconformismo, su audacia combativa, sorprenden a los lectores que han adoptado la imagen convencional de Hegel transmitida por una tradición engañosa. ¿Cómo se salvó de la destrucción este epistolario, cómo fue recuperado, protegido durante tanto tiempo, y por quién? Hay que pensar en manos amistosas y cómplices. Se puede suponer que Hölderlin –por su parte parece muy natural– y Schelling –en él ya no lo es tanto– guardaron celosamente estas cartas comprometedoras.

Su lectura permite apreciar la inmensa diferencia que existe entre el pensamiento íntimo de Hegel y las palabras al uso que eran las únicas que podía pronunciar en el ambiente en que vivía. Aquí tenía que fingir servilismo, devoción, respeto; allí se desquitaba, dejaba en mayor libertad a su espíritu rebelde. De todas formas, hay que reconocerlo, incluso dentro de esta sinceridad guardaba una prudente mesura; a menudo habla con medias palabras.

No se trata de literatura epistolar, pero Hegel demuestra muy bien,

si ello fuera necesario, que sabía expresarse de manera muy clara cuando quería y podía hacerlo.

Con toda seguridad, parte de las cartas de Hegel ha desaparecido. No todos sus destinatarios fueron tan respetuosos como Hölderlin y Schelling. Sería asombroso que en el curso de tres años no hubiera escrito más que a ellos, ni a su padre, ni a su hermano, ni sobre todo a su hermana, ni a antiguos *Stiftler* a los que se sentía cordialmente vinculado.

Estas *Cartas de Suiza* constituyen, pues, una excepción dentro de una destrucción muy amplia. Plantean en todos los aspectos problemas específicos. Han obligado a los biógrafos a tener en cuenta de mayor o menor buen grado, su aportación. Son un caso particular que ofrece una buena oportunidad para considerar la correspondencia de Hegel en general, que fue aumentando a lo largo de toda su vida.

Hegel dirigió cartas a destinatarios muy diversos y muy numerosos durante años y años. Su publicación póstuma ha tenido una historia agitada. Ahora forman tres recios volúmenes en una edición que evidentemente no garantiza la exhaustividad. Se siguen descubriendo aquí y allá otras cartas de Hegel de las que no se tenía noticia.

Globalmente, estas cartas son de una extremada riqueza de contenido; por sus confidencias permiten confirmar o desechar ciertos puntos de la doctrina exotérica del filósofo. Muy utilizadas, aunque todavía no lo bastante, proporcionan mucho material para la elaboración de un comentario serio de la doctrina.

Entre ellas encontramos algunas muestras anormales que contienen afirmaciones sorprendentes, difícilmente explicables, y desde el punto de vista metodológico conviene detenerse en ellas.

No obstante, esta insistencia en concreto no debe hacer olvidar o menospreciar el correo ordinario de un filósofo de renombre, de un profesor, de un padre de familia, de un colega, que se comporta a menudo igual que cualquier otro. Aunque relativamente baladí, este correo existe, domina cuantitativamente, y hay que admitir el lugar que ocupa y su papel. Hegel se parece a sus contemporáneos en muchas cosas, aunque se estudie con particular atención lo que le distingue de ellos. Conviene recordarlo.

De todas formas, las cartas de Suiza contrastan con la mayoría de las que Hegel redacta posteriormente en sus residencias sucesivas. Tampoco concuerdan del todo con sus manuscritos de la misma época, que no obstante también resultan ser muy atrevidos.

Lo más sorprendente de este epistolario, además de su orientación marcadamente subversiva, es la temeridad de que da muestras su autor

al confiar al papel su pensamiento íntimo, oficialmente reprensible. En aquella época no era habitual desahogarse imprudentemente en cartas que la policía abría en todos los países sin el menor reparo.

Los tres compañeros de Tubinga no son unos ingenuos, y se preocupan, pues, por la seguridad de su correo. Habitualmente recelosos, aquí dan pruebas de una gran confianza. Schelling sin duda comunicó a Hegel sus temores en una carta hoy perdida, y éste le tranquiliza plenamente: «Hace poco Mögling me dijo que abren todas las cartas dirigidas a Suiza; pero te aseguro que puedes estar muy tranquilo respecto a este punto» (C^1 18). ¿A qué se debe tanta seguridad? La única explicación es que está pensando en una persona que ocupa un alto cargo.

Como sin embargo subsiste una duda, los tres compañeros no se olvidan de tomar precauciones. Usan fórmulas misteriosas cuya clave sólo ellos conocen. Reservan sus secretos para una confidencia oral posterior. Así Schelling, después de informar de tentativas teológicas culpables a sus ojos, por el momento se limita a decir: «Un día recibirás oralmente una característica de este periodo; creo conocerte tan bien como el que más. Puedo asegurarte que te quedarás estupefacto» (C^1 31).

Ninguno de sus autores define en estas cartas el significado preciso de expresiones cuyo uso adoptaron cuando vivían en el *Stift*. Puede suponerse que allí se urdió entre ellos, y también entre otros condiscípulos, una especie de conspiración intelectual, desde luego ideal y simbólica, pero también quizá práctica y activa –sin que podamos pronunciarnos de manera tajante acerca de la cuestión–. Y ella forjó su vocabulario.

Emplean de una forma obsesiva la palabra *Bund* (alianza, unión, asociación, federación) que generalmente designa una realidad social positiva. Aspiran juntos al establecimiento del «Reino de Dios» en la tierra, pero sin que se sepa qué quieren decir exactamente con eso. Se adhieren de común acuerdo a la «Iglesia invisible». Hegel se lo recuerda a Schelling: «Que venga el reino de Dios, y que nuestras manos no permanezcan inactivas [...]. Razón y libertad sigue siendo nuestro lema, y la Iglesia invisible es lo que nos une *(Vereinigungspunkt)*» (C^1 23).

Estas expresiones, originariamente religiosas evidentemente sufren una distorsión de sentido que sin embargo un policía indiscreto no podría probar formalmente.

Hay comentaristas que remiten a un sermón pronunciado por Hegel en Tubinga dedicado a la idea del «Reino de Dios» según las Escrituras (Mt. 5, 1-6) (D 179 y sigs.). Muy interesante en sí misma, tal re-

ferencia no aclara en modo alguno el sentido de estos términos en un nuevo contexto y con un uso visiblemente distinto. ¿Quiere sugerir una inspiración puramente religiosa? Todo lo contrario, acentúa la diferencia. El traductor francés ha omitido juiciosamente este envío intempestivo, aunque sin hacer constar esta supresión (C[1] 386). Por supuesto, Reino de Dios en los dos casos; pero en el sermón sólo en el fuero interno del creyente; para los *Stiftler* de un modo efectivo en esta tierra, como una obra de «manos activas». La noción de la «Iglesia invisible» también ha tenido muchas interpretaciones diversas e inconciliables. Se adivina que para los tres *Stiftler* oculta una opción disidente. De todos modos, se opone a la «Iglesia visible», instituida, «positiva», dando preferencia a la otra. Al lado de la Iglesia visible, unión efectiva de los hombres, Kant había distinguido la invisible, la «simple idea de la unión de todos los hombres rectos de corazón bajo el gobierno universal divino»...[2] Pero Hegel parece pensar más bien en una realización terrenal de esta «Iglesia invisible».

Una Iglesia real invisible sólo puede ser clandestina. ¿Es eso con lo que Hegel soñaba? La palabra *Vereinigung* tiene a menudo una connotación positiva: una asociación.

Si Kant había hecho ya un uso equívoco de esta noción de «Iglesia invisible», otro autor lo había explotado también con más audacia. Lessing, admirado por Hegel, constantemente citado por él, había aludido con esta expresión a la francmasonería tal como él la concebía. En *Ernst y Falk, diálogos masónicos* (1778), después de haber caracterizado a los hombres ejemplares según su criterio, añade: «Y estos hombres no viven en un aislamiento estéril, un día dejan de ser una Iglesia invisible»...[3] entonces se verá que constituyen la francmasonería, que se mostrará a plena luz. El lector de Lessing no tenía la menor duda: para Lessing la Iglesia invisible era la francmasonería. Los masones, tal como él los entiende, forman actualmente esta «Iglesia invisible».

Hegel, Hölderlin y Schelling conocían perfectamente estos textos. Aunque emplearan los términos en un sentido alejado del de Lessing, no podían dejar de pensar también en él. Pero se atienen siempre a formulaciones misteriosas, de tradición religiosa, introducidas en un contexto tal que oscurece y desvirtúa esta religiosidad, aunque tampoco sin renegar del todo de ella. Así Hölderlin, en una carta de 1795 a su común amigo Johann Friedrich Ebel (1764-1830), demócrata, revolucionario, ilustrado, revela sus esperanzas:

> «Ya sabes que los espíritus han de comunicarse entre sí en todas partes donde se manifieste el menor soplo de vida, unirse en todo

lo que no se ha de repudiar, para que esta unión, esta Iglesia invisible y militante, dé origen al gran Hijo de los Tiempos, al día elegido entre todos los días, que el hombre al que pertenece mi alma (un apóstol tan poco comprendido por sus epígonos actuales como tampoco se comprenden a sí mismos) proclame el Advenimiento del Señor. Tengo que detenerme, porque si no no me detendría nunca»...[4]

El comienzo de este pasaje vuelve a la idea y casi textualmente a los mismos términos de la exhortación masónica de Lessing. Hölderlin ruega a Ebel que salude de su parte a sus «nobles amigos»...[5]

Respecto a este texto hemos de remitirnos tanto a la carta de Hölderlin a Hegel del 10 de octubre de 1794, con la que efectivamente armoniza, como a un pasaje de san Pablo (I. Tesal. 4, 15) del que toma literalmente una serie de palabras: es evidente que las alusiones en apariencia religiosas aquí se pervierten. Hölderlin hubiera podido recordar su sentido primigenio, pero ¿en qué se convertiría en este contexto incongruente? ¿Quién puede ser para Ebel? ¿Por qué estas palabras deliberadamente sibilinas? Hölderlin no usa propiamente un lenguaje codificado, pero sí un lenguaje convenido. Tratándose de personas ya sospechosas, podría hacer que aumentaran las sospechas. El duque de Württemberg no tardará en desbaratar una conjura revolucionaria. Su policía busca las pruebas. ¿Qué entendería la policía, con razón o sin ella, por el anuncio del «día elegido entre todos los días»?

En política, en religión, la actitud de Hegel resulta a la vez ambigua y circunspecta. Es difícil distinguir lo que hay en ella de timidez intelectual y de vigilancia táctica. En sus escritos acumula frases tranquilizadoras, mantiene lo que él llama «la necesidad retroactiva de Dios, legitimado (filosóficamente)» (C^1 22).

Pero en la misma carta se indigna con los teólogos. Multiplica las declaraciones anticlericales, revolucionarias, insolentes. De caer en sus manos, ¿qué hubiera pensado de ese singular «preceptor eclesiástico» la familia Steiger, sus Excelencias de Berna, la policía del cantón, los pastores helvéticos?

La prudencia

Después de su estancia en Suiza, Hegel no volverá jamás a abrir libremente su corazón en cartas confiadas al correo. En este país gozaba de un régimen de excepción, o al menos lo creía así.

Durante ciertos periodos, al vivir cerca de sus íntimos, no intercambiará carta alguna con ellos: no queda ningún escrito y las palabras se las lleva el viento. Pasa el tiempo, cambian las personas a las que trata. Hölderlin se hunde en una locura irremediable. Schelling, empujado por la competencia que engendra la hostilidad, se aleja de él. Hegel se vuelve hacia nuevos colegas o reanuda antiguas relaciones, como por ejemplo Knebel. Pero será sobre todo con Immanuel Niethammer (1766-1848), colaborador de Fichte en Jena, administrador influyente en Baviera, a quien ya conoció en el periodo de Tubinga, con quien cambiará una correspondencia interesante, antes de que esta amistad se diluya también, después de instalarse en Berlín.

Tras la Restauración, y bajo regímenes políticos opresivos y policiales, Hegel y sus corresponsales deberán obrar con prudencia. El simple hecho de que hubieran adoptado tácticas de protección ya revela el carácter de oposición, subversivo y rebelde de sus opiniones.

La policía no sólo abría las cartas en secreto, a veces incluso lo hacía oficialmente. En el tiempo de las persecuciones contra los iluminados, principalmente, aunque no de manera exclusiva, entre 1784 y 1790, en el correo bávaro existían unas oficinas especiales de control de correspondencia. Numerosas personas sufrieron persecución judicial a consecuencia de los descubrimientos hechos así. Al menos, los más cautelosos, como Hegel, sabían a qué atenerse en este punto.

Esta práctica, de conocimiento público en Baviera, afectaba más discretamente y de una forma más o menos regular a todos los estados alemanes, y en resumidas cuentas a toda Europa. Mauvillon, el célebre *Aufklärer* amigo de Mirabeau, compañero de juventud de Benjamin Constant en Brunschvick, un iluminado famoso, fue molestado en 1790 por la policía debido a que le abrieron sus cartas. Jacques Droz evoca esta cuestión: «La censura se ejerce igualmente en la correspondencia. En 1790 el landgrave de Hesse mandó abrir dos cartas escritas por el amigo de Mirabeau, Mauvillon, una dirigida al bibliotecario de la ciudad de Kassel, Küth, expresándole su deseo de que la Revolución francesa se extendiese a toda Alemania, y otra al canciller Knoblauch, de Nassau-Dillenburg, estigmatizando la alianza de la teología con el despotismo. El landgrave obligó a Küth [¡que era sólo el *destinatario* de la carta!] a presentar su dimisión, y pidió a las autoridades competentes que actuaran contra Mauvillon, y si era posible también contra Knoblauch»...[6]

Este ejemplo, que se recuerda entre otros mil porque concierne a personalidades importantes a las que no puede tratarse con la desenvoltura ordinaria, demuestra muy bien lo que arriesgaban los «tres com-

pañeros» intercambiando en sus cartas, durante el periodo suizo de Hegel, opiniones que coincidían con las de Mauvillon.

En 1819, debido a unas cartas que le habían escrito, el que fue profesor ayudante de Hegel, su discípulo y amigo, Henning (1791-1866) fue encarcelado durante largo tiempo.[7] La mayor parte de los sospechosos e inculpados por los que Hegel se interesa tan vivamente en Berlín fueron detenidos por las declaraciones contenidas en cartas que la policía abrió o interceptó.

Naturalmente, la primera precaución y la más radical era la de no escribir. El lector de la correspondencia de Hegel se da cuenta de que a veces esto fue lo que hizo, porque algunas cartas aluden oscuramente a informaciones que no aparecen en ninguna carta anterior, y que por lo tanto se comunicaron por otros medios, verosímilmente de viva voz a través de viajeros o mensajeros de confianza.

Otro procedimiento de prudencia consistía en aprovechar estos desplazamientos amistosos para enviar cartas sin recurrir al correo oficial. Hegel sabe que sus misivas y las de sus amigos pueden ser abiertas en el «gabinete negro». Colegas o estudiantes servirán de intermediarios, el propio Hegel les llama «mensajeros corporales» (C^2 47), lo que equivale a decir, en carne y hueso *(leibhaftig)*. Son sobre todo candidatos que van de una a otra universidad a hacer sus exámenes, proporcionando así lo que Hegel y Niethammer llaman una *Kandidatenpost* desinteresada y discreta.

Hegel usa este procedimiento: «Me ha parecido necesario para esta comunicación utilizar, en vez del correo público y manifiesto *(Offnende)*, el correo privado y cerrado» (C^2 80). Esta frase no la reprodujo Karl Hegel en su edición considerablemente expurgada de las *Cartas* de su padre en 1887.[8] En esta fecha todavía era peligroso hacer saber que Hegel había mantenido una correspondencia en cierto modo clandestina, y evocar la existencia de un correo «manifiesto» era como mentar la cuerda en casa del ahorcado. Pero evidentemente, la imagen de Hegel resultaba modificada y edulcorada a causa de tales omisiones.

Hegel obraba juiciosamente al no confiar en el «correo manifiesto» para proclamar el laicismo que atribuye generosamente al protestantismo («Nuestras universidades y nuestras escuelas son nuestras iglesias») ni para criticar muy duramente el carácter arbitrario de los príncipes, cuando habla de las «reacciones violentas de la autoridad» (C^2 82) (12 de julio de 1816), una de las cuales acaba de sufrir Niethammer. Pero incluso después de estas expansiones, da a entender que aún expresaría sentimientos más rebeldes y extremados, y termina o interrumpe su exposición con una fórmula casi ritual: «Pero ya he dicho bastante, quizá

demasiado» (C^2 84). Lo que equivale a confesar una reserva en la expresión, y, como suele decirse, al buen entendedor, pocas palabras bastan. Hegel concluye de esta manera su carta, muy virulenta contra la Restauración, fechada el 5 de julio de 1816.

En las cartas enviadas discretamente por la *Kandidatenpost*, el autor tampoco se muestra muy explícito. La carta contra la Restauración contiene aspectos oscuros. Por otra parte, el destinatario no la quiso conservar completa, y ha llegado hasta nosotros mutilada. Puede aventurarse la hipótesis de que lo que se suprimió era más comprometedor que lo que se ha conservado.

En ciertas ocasiones Hegel actúa de manera aún más prudente y alambicada, como en su relación espistolar con Karl Ulrich, aquel exaltado *Burschenschaftler*, en 1825. Ulrich tuvo que exiliarse. Pero Hegel mantiene con él una correspondencia en sí misma peligrosa, cuyo contenido es arriesgado. Debidamente avisado, dirige las cartas a una tercera persona, encargada de entregarlas al verdadero destinatario.

Ulrich detalla el procedimiento en una carta que Hegel conservó, afortunadamente para nosotros, pero sin duda peligrosamente para él: «Por favor, envía la carta (que luego yo destruiré como de costumbre, después de haberla leído atentamente) al señor Eckhardt» (C^2 287); etcétera.

El envío de las cartas de Hegel requiere, al menos por lo que se refiere a ciertos temas de pensamiento particularmente espinosos, la mayor cautela, la mayor desconfianza. Las ideas se encuentran a veces voluntariamente oscurecidas, a veces enmascaradas. No se le puede entender siempre «en primer grado». A menudo hay que trasponer las frases a otro lenguaje, pensando en otro contexto. No sólo los autores no dicen todo lo que piensan, sólo se expresan con medias palabras, disimulan lo que afirman temerariamente, sino que en ocasiones, por táctica, dicen lo contrario de lo que es su auténtico pensamiento, para compensar en cierto modo la audacia de algunas afirmaciones tajantes.

Así, Lichtenberg, un escritor al que Hegel admiraba y al que cita en la *Fenomenología*, equilibra hábilmente en una carta expresiones subversivas –está de acuerdo con ciertas teorías políticas de Forster– con un elogio excesivo e hipócrita del gobierno bajo el cual tenía la «rara dicha» de vivir... El destinatario, Sömmering (1755-1830), iluminado y amigo de Hölderlin, no podía llamarse a engaño: conocía desde hacía mucho tiempo el irreductible odio que Lichtenberg sentía por aquel gobierno.[9] ¿Era posible que la policía comulgase con esas ruedas de molino?

Los que conocían a Hegel sin duda advertían las expresiones que parecían desmentir su verdadero pensamiento. El lector actual a me-

nudo se queda perplejo: ¿se trata de una confidencia sincera, de una máscara diplomática o de una ironía más o menos amarga?

En una carta del 29 de mayo de 1831 al editor Cotta, introduce una observación de actualidad. Después de haber evocado los problemas políticamente muy espinosos de los que Cotta se ocupa en Múnich, donde vive (libertad de prensa, matrimonios mixtos, etcétera), observa que los príncipes alemanes empiezan a sentirse incomodados por las libertades francesas que han querido imitar durante cierto tiempo, y que eso les crea dificultades. Añade entonces:

> «Hace unos días, el rey, al volver de un espectáculo de equitación, apenas pudo impedir que la gente que se encontraba allí –én lenguaje oficial, el pueblo– desenganchasen los caballos de su carruaje para arrastrarlo hasta su palacio. Después de haber pedido a la multitud que no se rebajara al nivel de animales de tiro, y de afirmar que en este caso se vería obligado a volver a su palacio a pie, pudo por fin continuar su camino en el coche en medio de aclamaciones» (C^3 293).

No hay que excluir del todo que Hegel se sintiera momentáneamente conmovido por esta doble bobería, popular y real. Sin embargo, acababa de enterarse de que la publicación de la última parte de su artículo sobre el *Reformbill* había sido súbitamente prohibida por una orden especial de este mismo rey...

Al final de esta misma carta Hegel informaba a Cotta de la muerte de un censor real, sin demasiado pesar al parecer: «Nuestro censor mundialmente célebre, Granow, ha muerto hace pocos días –aunque la censura no ha muerto con él–, y según la esquela es llorado por los que se quedan (tal vez se trate de los escritos que ya no serán censurados por él)» (C^3 294 mod).

Hegel se muestra muy prudente en sus respuestas a personas a las que no conoce y que le escriben por vez primera. No puede extrañarnos. No se confía ingenuamente a cualquiera. Pero tal vez también tiene en cuenta un incidente vivido por Blumauer. Para tratar de infiltrarse en las sociedades secretas, la policía envió, bajo la firma de éste, que era alguien muy sospechoso, una falsa carta destinada a provocar, por parte del destinatario, el célebre revolucionario e ilustrado barón de Knigge, una respuesta comprometedora. La provocación fracasó parcialmente. La carta de respuesta enviada por Knigge, e inmediatamente interceptada por la policía, no contenía ninguna indicación precisa, que se pudiera explotar policialmente, a pesar del carácter capcioso de las preguntas que se formulaban en la falsa carta: no había

una lista de personas a las que se pudiera detener en el acto. El procedimiento se divulgó y fue denunciado.[10]

Los corresponsales de Hegel sabían leer entre líneas, sus comentaristas a veces son más cándidos.

Hay que reconocer que los escritores de esta época no siempre daban muestras de una gran habilidad para disimular. Se hacen un lío con sus estratagemas. A veces llegan incluso a avisar del peligro de que sus cartas sean interceptadas... en las mismas cartas que mandaban por correo. Tal es el caso de Fichte, que le advertía a Schelling; pero ¿quién hace semejantes recomendaciones si no tiene nada que ocultar? Por este mismo motivo se convierte en sospechoso.

No sin sorpresa descubrimos uno de esos descuidos en Hegel, cuando envía una carta a su mujer... tan inocente. Se encuentra viajando por Austria, están en pleno «asunto Cousin», y súbitamente empieza a temer que la señora Hegel le envíe cartas comprometedoras. Pero se lo dice en una carta, que a causa de este aviso podría comprometerla a ella: «Además, recuerda que en Austria las cartas son leídas, y que por lo tanto no deben contener nada de política...». ¿Por qué alertar así a la policía, dando a entender que la señora Hegel puede escribir cosas censurables? Hegel se da cuenta y quiere arreglarlo. Entonces añade, cometiendo otra torpeza: «... lo cual, de todas formas, no va a producirse» (C^3 47 mod). Lo último que hay que decir en una carta es que se sabe que la policía abrirá el sobre de la contestación.

Los destinatarios de las cartas de Hegel cometían también una imprudencia parecida: mencionaban en las cartas «manifiestas», cosas «no dichas» por el filósofo, doctrinas acroamáticas, esotéricas. Y ello precisamente cuando al filósofo le acusaban unos adversarios de lengua viperina de propagar en secreto una filosofía herética y una política sediciosa.

Así lo vemos en una carta de Göschel, desde luego bien intencionada pero peligrosa.

En 1829 se publicó en Berlín una obra digamos que medio anónima: *Aforismos sobre el no-saber y sobre el saber absoluto en relación con la profesión de fe cristiana. Una contribución a la comprensión de la filosofía de nuestro tiempo, por Karl Friedrich G...l.* Su autor era Göschel, consejero en el tribunal de Naumburg. Hegel acogió la obra con satisfacción, porque el autor se esforzaba por mostrar el acuerdo entre la filosofía hegeliana y la religión cristiana. Era muy oportuna, en el momento en que otras publicaciones intentaban malévolamente revelar el carácter anticristiano de la doctrina de Hegel. Éste podía ocasionalmente invocarla para disculparse ante la opinión pública y los poderes establecidos. Göschel se interesaba desde hacía tiempo por la filosofía de Hegel y se le

consideraba como discípulo suyo. Distinguiendo diversas actitudes del saber respecto a la fe –la que hace prevalecer la fe en detrimento del saber, a la manera vulgar; la que prefiere el saber absoluto oponiéndolo radicalmente a la creencia–, Göschel atribuye a Hegel el mérito de restablecer el acuerdo entre el saber y la creencia, y le absuelve de toda acusación de panteísmo. Este testimonio resultaba muy oportuno.

Hegel quiso saludar esta publicación de Göschel en un artículo de los *Anales de crítica científica*, y felicitar personalmente a su autor con toda cordialidad: «El peligro de una engañosa apariencia de parcialidad a favor de su propia causa, no ha impedido que el crítico hable con una feliz gratitud [de esta obra], y del apoyo que ha proporcionado y proporcionará a la verdad, ni tampoco puede por menos, al concluir, de estrechar agradecido la mano del autor, al que no conoce personalmente, debido a la estrecha relación de este escrito con sus trabajos a favor de la filosofía especulativa» (B.S. 329).

¿Acaso Hegel ha encontrado a alguien que le comprenda de verdad, en el sentido de un hegelianismo sereno y ordenado? ¿Hay que tomar al pie de la letra la aprobación de Hegel por Göschel? No parece tan sencillo.

Éste no debía de estar muy seguro de sus afirmaciones. Ha expuesto y defendido lo que cree que es la filosofía exotérica de Hegel, y en una carta se alegra de que Hegel lo haya aprobado. Pero también plantea el problema del significado de la filosofía de Hegel en su conjunto. Este intérprete «ortodoxo» de la filosofía pública de Hegel no cree que no haya otra oculta detrás de ésta, y confía a su maestro tal sospecha, que es al mismo tiempo una esperanza, y todo ello en una carta.

Insiste larga y prolijamente en el interés excepcional que tendría para él entrevistarse con Hegel, lo cual le permitiría comprender los pensamientos que éste no ha sabido o no ha querido confiar a sus escritos:

> «Sería además para mí de gran alegría y un medio de perfeccionamiento, si el año próximo pudiera mantener una conversación con usted, señor profesor, o si antes tuviera ocasión de hacerle unas preguntas y oírle. El contenido de su carta, tan instructiva, y el prólogo a la tercera edición de su *Enciclopedia*, en relación con las consideraciones del doctor Marheinecke, por quien siento la mayor estima, [...] me proporcionarían en este sentido un rico material. La palabra escrita siempre es inferior a la comunicación directa y viva, con la que se deshacen enseguida esos lamentables equívocos y se compensa lo que pueda haber de exclusivo en la palabra impresa:
>
> »Así, por ejemplo, me gustaría discutir con usted a propósito de la

situación aislada que *parece* usted querer asignar a la filosofía con *Cicerón*, porque ahí es difícil que escape a los equívocos, como si considera la filosofía como la divinidad de Epicuro que no se preocupa por nada, o como un esquivo repliegue "a los tranquilos y santos retiros del corazón"... aunque por otra parte haya usted rechazado expresamente una y otra tendencia. Es cierto que, vista desde fuera, la filosofía a menudo se ve condenada a semejante situación; pero con este pretexto no se puede renunciar a protestar constantemente contra tal condena» (C^3 278-279).

Göschel revela aquí una evidente contradicción entre el pensamiento «público» de Hegel y el de sus cartas.

Ello le mueve a ser más preciso, y tal vez más desagradable al evocar la posibilidad de una doctrina esotérica de Hegel, en términos que se refieren manifiestamente a prácticas filosóficas clásicas: «Pero acerca de este punto preferiría oírle de viva voz, mi querido y respetado profesor y maestro. Como ve, quisiera insistir en la diferencia entre la enseñanza escrita y la enseñanza no escrita, los *agrapha, autoprosopa, acroamática* [en griego] de los profesores de filosofía.[11] ¿Acaso todas nuestras instituciones universitarias no reposan sobre estos valores que el escrito no puede reemplazar?» (C^3 280).

En esta fecha, las diversas publicaciones de Hegel aún no están reunidas en una edición de obras completas. Pero en 1829 Göschel dispone de un buen número de libros ya publicados, y se permite desarrollar reflexiones sobre el conjunto de su doctrina. No considera que Hegel se haya expresado suficientemente. Por el contrario, supone que no ha dicho con toda claridad lo que pensaba, y ve un indicio irrecusable de ellos en una serie de incompatibilidades chocantes. Quiere aclarar la cuestión.

Por algo insiste: «¡Cómo me gustaría poder conversar de todas esas cosas con usted! Tal vez pueda satisfacer este deseo en el curso del año próximo...» (C^3 280).

Lo que le había sumido en la perplejidad era la carta [del 13 de diciembre de 1830] que Hegel le escribió contestando a sus palabras de agradecimiento por la elogiosa recensión de su obra. En efecto, allí Hegel no temía declarar que los *Aforismos* de Göschel estaban contribuyendo poderosamente a disminuir los recelos que inspiraba la filosofía, y sin duda también los filósofos: «...y al mismo tiempo se encuentra asimismo satisfecha esa cómoda actitud que consiste en dejar de lado tranquilamente la filosofía...».

Hegel observaba además que «en la actualidad el enorme interés suscitado por la política ha devorado todo lo demás... una crisis en la

cual todo lo que hasta ahora ha tenido un valor parece convertirse en problemático...» (C^3 276-277). Y afirmaba finalmente que «la filosofía debe –aunque sólo sea para tener calma– ser consciente de que está destinada tan sólo a un pequeño número de personas...».

De la lectura de las obras de Hegel, tal como entonces estaban disponibles, Göschel había sacado una impresión muy distinta. En ellas Hegel proponía un concepto muy diferente de la filosofía, de su función, de su público. La carta de Hegel le dejó perplejo.

Sacó la conclusión de que Hegel debía de albergar en su mente ideas distintas. Pero cuál no hubiera sido su desconcierto de saber que en aquellos momentos Hegel estaba escribiendo su artículo sobre el *Reformbill* inglés, y que en consecuencia la filosofía no aceptaba que la dejasen tranquilamente de lado, sino que intervenía directa y abiertamente, por medio de la pluma de Hegel, en asuntos políticos.

Ni las publicaciones ni las clases ni las cartas manifestaban el pensamiento último del filósofo de Berlín, e incluso podía llegar a dudarse de que tuviese alguno.

Pero otros han querido borrar lo que él mismo escribió. Hegel a veces alude a las cartas que recibe de su esposa o de sus hijos, durante un viaje efectuado por ellos o por él. Pero ninguna de estas cartas se ha conservado. Verosímilmente la viuda o sus hijos las destruyeron de forma sistemática. ¿Por modestia?

Pero ya hemos hablado suficientemente de esta cuestión, quizá demasiado.

7
Eleusis

> Aún hay en los francmasones un resto de esta antigua ceremonia.
>
> Voltaire[1]

Al final de su estancia en Suiza, Hegel, que nunca sobresalió en sus intentos de componer versos, no se hacía ilusiones acerca de su talento para la poesía, pero inesperadamente escribe un himno, «Eleusis». Los versos, de los que sólo conservamos un primer esbozo, estaban dedicados a Hölderlin, y estaban fechados en Tschugg en agosto de 1796. El autor no puede esperar un éxito artístico, pero elige una forma de expresión capaz de atraer la atención tanto sobre imágenes como sobre las ideas.

Los biógrafos, suponiendo despreocupadamente que el destinatario es la misma persona a la que se dedican, consideran muy natural esa necesidad que siente Hegel de confiarse a su amigo de una manera tan singular e indirecta, mientras le dirige simultáneamente largas cartas o le confirma sus pensamientos, desde hace mucho tiempo comunes, de una forma excepcionalmente clara y franca.

Algunos de ellos ni siquiera adivinan ninguna intención particular, y los atribuyen a una ocurrencia momentánea. Dicen que el filósofo escribió este poema sin ningún motivo concreto, «inspirado por unas hermosas noches de agosto».[2] Sin embargo, las orillas del lago de Biel son tan poco propicias para una meditación sobre el antiguo santuario griego como los abedules del cementerio de Berlín para inspirarse sobre un cedro del Líbano. Si uno no ve problemas, no hay por qué cansarse buscando explicaciones.

Pero con Hegel nada es sencillo, claro y transparente. El poema «Eleusis» ofrece una buena ocasión, porque otras no se pueden explotar, de elucidar aspectos importantes y poco conocidos de la personalidad de su autor y del ambiente cultural en el que se desarrolló.

El texto explota la tradición mitológica griega pero dándole un sig-

nificado actual. Contiene una especie de ideología, e incluso adopta el tono de un manifiesto teórico animado por unos impulsos líricos. Si Hölderlin llegó a leerlo sin duda quedó complacido: exalta de diversas maneras un panteísmo común a los dos jóvenes.

El poema se presenta globalmente como una celebración de Deméter, la diosa griega de la Tierra, invocada aquí con su nombre romano, Ceres. El propio Hölderlin había compuesto un poema «A la tierra-madre»,[3] y repitió frecuentemente este tema poético y religioso, asociándolo necesariamente a su término complementario, esos «Hijos de la Tierra» con los que identifica a los hombres, recordando inevitablemente que Platón, el filósofo preferido, bautizó así –si se nos permite la expresión– a los materialistas groseros que combatía. Hegel piensa en Eleusis, donde Deméter-Ceres era objeto de un culto excepcional. El poema no carece de interés intrínseco, independientemente de las circunstancias que lo explican. Aquí sólo lo podemos resumir de manera breve.

El texto (C^1 40-43) comienza con una evocación «poética» de los lugares en que vive su autor, y con el recuerdo de los días felices que años atrás pasó en compañía del amigo, Hölderlin, al que Hegel espera volver a ver pronto. El poeta divisa a lo lejos la línea plateada del lago, el lago de Biel, que en efecto era visible desde la residencia de los Steiger, y que Jean-Jacques Rousseau había inmortalizado. Rememora sin duda la divisa del ciudadano de Ginebra, y ello reaviva en su ánimo «la alianza» sellada en Tubinga: «vivir tan sólo para la verdad, no hacer nunca las paces con el dogma que rige la opinión y el sentimiento» (C^1 41 mod), repite el poema, que a causa de tales fórmulas evidentemente no podía publicarse.

El alma de Hegel se siente arrebatada hacia el espacio infinito, hacia los astros de la noche; olvida los deseos y las esperanzas particulares y limitadas para perderse en la contemplación de lo inconmensurable y de lo eterno: «Estoy en él, lo soy todo, no soy más que esto».

Más tarde a Hegel le costará exculpar su filosofía de la acusación, siempre renovada, de panteísmo. Pero aquí, sin la menor prudencia, lo proclama audazmente. De todos modos, después de la captación casi conceptual de la totalidad, y utilizando un procedimiento que posteriormente tratará de tematizar, adopta un «segundo lenguaje»: su imaginación no tarda en «desposar lo eterno a la figura», y gracias a esa transposición se le aparecen «espíritus sublimes» que el lector puede asimilar a los dioses griegos: una representación mitológica.

Entonces Hegel se dirige audazmente a la misma Ceres: ¡que se abran para mí las puertas de tu santuario! Ebrio de entusiasmo, com-

prenderé tus revelaciones *(Offenbarungen)*. Pero el templo de Eleusis ya está mudo, los dioses han huido de un mundo profanado. En efecto, el «hijo de la iniciación» *(der Sohn der Weihe)* juzgaba demasiado sagradas las enseñanzas de Eleusis para creerse autorizado a divulgar su rico contenido, y, por lo tanto, no queda nada de él. Además, las palabras resultan ser demasiado pobres para explicarlo y todos los «iniciados» mantienen la boca cerrada. Los que hubieran podido sentirse tentados a romper el silencio se lo veían impuesto por una sabia ley. No se arrastraba por la calle el honor de la divinidad. Los que buscan ahora en sus excavaciones sólo descubren cenizas, vestigios cuyo sentido explícito se ha perdido.

Sin embargo, Hegel recibe aún ahora la revelación de Ceres. Pasando significativamente del pasado al presente, y por lo tanto del recuerdo de un culto antiguo a una obediencia actual, exclama:

> «Es en los actos [los actos de tus Hijos] donde vives aún, / esta noche te he vuelto a sentir, santa divinidad, / tú eres la que me revela a menudo la vida de tus hijos, / tú, a quien yo presiento muchas veces como el alma de sus actos, / tú eres el espíritu elevado, la fe fiel, / la que, como divinidad, aunque todo perezca, no se somete» (C^1 43 mod.).

Este pasaje adquiere un sentido muy distinto si se traduce, con poca fidelidad, con referencia al pasado, como lo hace Roques: «los que fueron tus hijos», «tú fuiste el alma», «tú les diste», etcétera.[4] Está claro que Hegel interpela en presente a los «Hijos de Eleusis», los de ahora, los que están vivos o se supone que lo están: «Hijos de la iniciación», contemporánea o no de los personajes que desaparecieron hace siglos.

De hecho, el poeta saca a la luz una especie de tesoro mitológico-masónico que sería prolijo inventariar. Vuelve a usar casi textualmente ciertas fórmulas de los *Diálogos masónicos* de Lessing.[5] Su sentido global se comprende mejor oponiéndolo a interpretaciones falaces.

En general, los comentaristas reconocen el carácter «panteísta» de la «doctrina» expuesta, pero a menudo tratan de atenuar su alcance yuxtaponiéndola a cierto cristianismo. Según ellos, ésta podría armonizar con el culto de la Tierra-madre.

Uno sonríe al leer en los escritos de Rosenkranz, quien sin embargo es un buen conocedor de Hegel, que éste imitó el modelo de Schiller al juntar en «Eleusis» «la más profunda interioridad de la fe cristiana con el espíritu de la Antigüedad».[6]

Dilthey fomenta esta confusión al sugerir que Hegel «en el poema "Eleusis" cantó las alabanzas de los misterios eleusinos porque rendían homenaje al secreto del ser divino, y que para ellos la divinidad no se encontraba en los dogmas, sino en la vida y en la acción».[7] Ello equivale a asimilar el secreto masónico al secreto cristiano, y situar a Lessing entre los Padres de la Iglesia. La verdad es que éstos no adoran a la Tierra-madre.

En cuanto a Haym, ve en el poema de Hegel «un himno a la diosa de Eleusis, una elegía a las ruinas de una bella fe, una protesta contra la prosa de la Ilustración».[8] Como si Hegel venerase verdaderamente a la Ceres de los griegos. En modo alguno Hegel echa de menos la «fe eleusina» arcaica, lo que proclama es una fe eleusina viva, en un sentido muy particular. Toma de la Ilustración los argumentos contra «los dogmas», contra la creencia inculcada a golpes, etcétera. Y debe mucho a Lessing, eminente ilustrado.

¿Cómo es posible que un germanista tan experto, una mente tan sutil como la de Pierre Bertaux, después de haber insistido en el panteísmo de Hegel, haya podido añadir que Hegel y Hölderlin debían de haberse sentido impresionados por «las afinidades existentes entre el culto de Eleusis y la mística cristiana de los primeros tiempos»?[9] ¿Qué afinidades? En otras páginas de la obra de Hegel o de Hölderlin se encuentran numerosas declaraciones de cristianismo, y tal vez incluso rastros de exaltación mística. Pero aquí, en «Eleusis», al cristianismo sólo se le vislumbra por medio de pérfidas alusiones. En esta época es difícil encontrar un texto menos cristiano.

¿Se inspira en Schiller? En cualquier caso, no para unir «la más profunda interioridad de la fe cristiana con el espíritu de la Antigüedad». *Los dioses de Grecia*, el poema de Schiller, provocó en 1788 un profundo escándalo. Para apaciguar las críticas violentas y peligrosas, el poeta consintió en modificar el texto. ¿Es posible que Rosenkranz sólo conociera la versión corregida? La primera redacción no ilustraba en modo alguno «la interioridad de la fe cristiana».

Las tentativas de difuminar el carácter irreligioso del poema de Hegel hoy parecen irrisorias. Que un escritor cristiano haga inadvertidamente la apología del panteísmo y al mismo tiempo de la religión pagana, por licencia poética, y sin ninguna mala intención, puede admitirse, aunque resulta difícil de creer. ¡Pero un teólogo, con la preparación de pastor, un filósofo! Hegel no ignora condenaciones de los misterios de Eleusis fulminadas con extremada violencia por los Padres de la Iglesia. La misma irreligión se afirma en su poema y en sus cartas de Suiza.

Y no obstante, en este panteísmo hegelo-hölderliniano, muy próximo al ateísmo, no se puede negar del todo la persistencia de rasgos religiosos, la permanencia de una especie de sentimiento religioso, difícil de precisar: un panteísmo vergonzante o temeroso, como el de Spinoza, o el que Lessing no reconoció hasta poco antes de su muerte.

En las grandes inteligencias de esta época, y más abiertamente en las menos sobresalientes, se advierte una especie de progresiva vacilación por desvelar el pensamiento profundo. Oficialmente, todo el mundo se declara cristiano. Cuando las circunstancias lo permiten, y sobre todo en privado, se dejan traslucir reticencias, dudas, rechazos parciales. En algunas situaciones excepcionales, y cuando el interés último o el interés práctico circunstancial invita a ello, se envalentonan, se lían la manta a la cabeza, avanzan hacia la radicalidad, pero en una forma todavía disimulada, en este caso mitológica. Parece ser que la masonería de la época, en la diversidad de sus obediencias, paradójicamente «ilustrada» y al mismo tiempo imbuida de representaciones simbólicas, ofrece un espacio privilegiado para la confesión y la difusión de estas palinodias. Ésta es una complejidad un poco oscura y fascinante a la que nosotros no estamos tan acostumbrados como los alemanes. Pero si se quiere comprender a Hegel, como también a Hölderlin, hay que habituarse a esas actitudes.

Sin olvidar las proposiciones explícitas del «Eleusis», que evidentemente hay que tener en cuenta, para captar el sentido y el alcance del poema, es indispensable examinar las circunstancias de su composición. La explicación interna conduce a un resultado muy distinto cuando acepta una ayuda exterior.

En realidad el poema no se dirige a Hölderlin, aunque el autor se lo dedique a él, sino a una tercera persona que le conoce y a quien se le encargue tal vez de hacérselo leer. La mención de Hölderlin, el vivo deseo de reunirse con él, podrían ser una petición a alguien que tiene el poder de unir a los dos amigos. Hegel sólo puede pensar en Gogel, su futuro «patrono» en Francfort, de quien depende este reencuentro.

Porque su situación es apurada.

El puesto de preceptor en Suiza, que al principio le pareció muy satisfactorio, con el tiempo ha resultado ser un mal menor, cuyos inconvenientes se hacen cada vez más notables. La prolongación del destierro en Suiza se va haciendo cada vez más penosa. Echa de menos Alemania y a sus amigos. Su contrato no tardará en expirar. Sueña con volver.

Recíprocamente, también sus amigos le echan de menos, ya que no su país. Sienten por él un verdadero afecto, al que se añade una alta estima. Hölderlin sufre por esta separación tal vez más que Schelling. Afectado ya por una serie de contrariedades, adivina que, siendo sensible y frágil, sería para él una ayuda la proximidad de Hegel, un «hombre de juicio sereno», como le llama familiarmente. Hegel confió su nostalgia a sus dos compañeros, y ambos buscan para él una salida en Alemania.

Las gestiones de Hölderlin, unidas a los esfuerzos sin duda más eficaces de su amigo común, Isaac von Sinclair, tienen éxito. Hölderlin, preceptor en Francfort de la familia Gontard, puede anunciarle a Hegel un puesto vacante en la familia Gogel: dos linajes de negociantes y financieros extremadamente ricos.

Hegel acoge la noticia como una posibilidad de liberación. Hölderlin le hace vivos elogios de los Gogel: se trata, pues, de convencerles para obtener el empleo. El postulante negocia a distancia con su futuro patrono, Johannes-Noah Gogel (1758-1825), siempre por mediación de Hölderlin. Con este fin, en noviembre de 1796 envía a éste una carta «ostensible», es decir, destinada sobre todo a que la leyera Gogel (C^1 45-46).

Este proceder nos asombra, pero en la época era habitual. Proporcionaba al destinatario la garantía moral de la persona que mediaba, y a la que él conocía y apreciaba. En caso de que la negociación no llegase a buen puerto, ninguna de las dos partes comunicaba directamente su decisión, lo cual podría ser molesto o humillante. Se evitaba así que el interlocutor quedase en mal lugar.

Al recibir la carta «ostensible» de Hegel, Hölderlin promete a su amigo: «Haré que la lea». Gogel se entera así de cómo enfoca Hegel los problemas pedagógicos y prácticos relacionados con su trabajo.

Los comentaristas no ven ninguna relación directa entre esta carta «ostensible» y el poema «Eleusis». Efectivamente, no hay ningún dato positivo que los relacione. Tampoco se sabe nada de un envío del poema a Hölderlin: no hay acuse de recibo ni muestra de gratitud por la dedicatoria. Si Hölderlin hubiese recibido una copia, nos extrañaría que no la hubiese conservado tan cuidadosamente como la carta personal que acompañaba a la ostensible. Es posible que Hegel hiciera llegar directamente a Gogel su profesión de fe ideológica.

Como la carta es de noviembre de 1796, podría creerse que el poema, del mes de agosto, no entra cronológicamente en la negociación «gogeliana». Pero Hegel mucho antes de esta última fecha conocía el nombre de su futuro patrono, y también algo de su personali-

dad. En una carta del 24 de octubre Hölderlin le decía: «Te acordarás que a comienzos del verano te escribí a propósito de un empleo extremadamente bueno, y lo que más deseo en este mundo, para ti y para mí, es que acabes en la casa de esa buena gente a la que me refería» (C^1 43).

Sin duda sería mejor traducir de otro modo lo de «buena gente», que suena un poco a condescendencia; Hölderlin usa la expresión *brave Leute* para designar a esta prestigiosa familia Gogel, cuyo nombre sin duda debió de comunicar a Hegel en su carta de «comienzos de verano», curiosamente la única carta que ha desaparecido. Por ello el 24 de octubre alude a ellos como si este apellido ya fuese familiar a Hegel: «Anteayer el señor Gogel se presentó de improviso en nuestra casa, y me dijo que si aún estabas libre y las condiciones te convenían, que él estaría encantado» (C^1 43). En esta fecha la negociación estaba, pues, en marcha.

Esto es lo que importa: en agosto de 1796, mientras componía *Eleusis*, Hegel sabía que probablemente iba a entrar al servicio de la familia Gogel, y había tenido tiempo sobrado para informarse acerca de ella. En lo esencial eso no era difícil, porque los Gogel eran muy conocidos, al menos en algunos ambientes.

Constituían una familia de negociantes y de financieros ricos, influyentes, de buena reputación, como lo eran también los Gontard, que habían empleado a Hölderlin. Dos ejemplos típicos de la alta burguesía.

Pero los Gogel se caracterizaban por otros rasgos. Para entender debidamente la relación de «Eleusis» con ellos hay que saber que eran de tradición masónica, y que habían desempeñado un papel particularmente importante en la famosa Orden de los Iluminados de Baviera, sociedad secreta fundada en 1776 por Wishaupt, sociedad que no hay que confundir con las asociaciones «iluminados» de los místicos.

El futuro patrono de Hegel pertenecía a una dinastía de altos dignatarios de la masonería alemana y de la Orden de los Iluminados. Uno de los Gogel fue denunciado públicamente por la justicia bávara en el momento de la incautación y publicación de los archivos de la Orden en 1784. Su nombre figuraba en estos archivos.[10]

Había mantenido estrechas relaciones con Knigge y con Zwàck, el *expositus* de la Orden. El recuerdo de estos personajes excepcionales no había desaparecido ni en Francfort ni, de una manera especial, en casa de los Gogel.

En toda Alemania no había una familia en la que, más que en la

de los Gogel se viviese un ambiente masónico, que tuviesen en su casa más libros, documentos y testimonios del iluminismo bávaro.

Coincidencia

Ahora bien, los iluminados habían bautizado míticamente, en su código secreto, con el nombre de Eleusis a la ciudad de Ingolstadt, donde nació Weishaupt y se había fundado la Orden. *Eleusis-Ingolstadt* era en cierto modo como la capital del iluminismo.[11] Evidentemente, los iluminados lo sabían, pero desde 1784 también el público que se interesaba por estos asuntos y de un modo especial los intelectuales «avanzados».

Al adoptar el título de «Eleusis» Hegel no podía ignorar su significado actual. Este nombre no fue elegido al azar por Weishaupt y los iluminados, a la vez propagadores de ideas muy modernas y anticipadoras, y puerilmente apegados a fantasmas mitológicos, a costumbres de secretismo. La francmasonería abusaba de los misterios antiguos, y especialmente de los de Eleusis. Eran innumerables las logias que llevaban este nombre.

La policía bávara, como también la helvética o la alemana, hubiera asimilado enseguida la Eleusis de Hegel a la de Weishaupt, de haber tenido ocasión de leer el poema. Y el contenido del himno confirmaba sin ningún género de dudas esta identificación.

A título anecdótico, y tal vez ilustrativo, hay que recordar que Heinse, amigo de Hölderlin, había dado por título a su libro de inspiración masónica: *Laidion oder die Eleusinnischen Geheimnissen (Laidión o los misterios eleusinos*, 1774). La manía eleusina va a durar: las *Cartas a Konstant*, la filosofía exotérica masónica de Fichte, recopilación de sus conferencias pronunciadas en 1808 en la Gran Logia de Royal York, se publican en 1802-1803 en los *Eleusinien des 19. Jahrhundert (Los eleusinos del siglo XIX).*[12] La apropiación masónica de Eleusis se extiende ampliamente en el tiempo y en el espacio.

En cierto modo Hegel dividía su maniobra de aproximación a los Gogel: trataba cuestiones prácticas en la «carta ostensible», y lanzaba una señal ideológica en *Eleusis*. Sería inimaginable que este poema, tan apto para impresionar favorablemente a los Gogel, hasta en el menor de sus detalles, se hubiera compuesto con otra intención. Entonces sí que nos enfrentaríamos a un verdadero misterio.

Aunque el poema no hubiese sido premeditado con este propósito masónico-iluminado, los Gogel no hubieran podido interpretarlo de

otra forma, si «por casualidad» hubiera caído en sus manos. Ningún masón, ningún iluminado dejaría de reconocer términos y temas familiares, y sobre todo los que Lessing había difundido tan eficazmente.

Si Hegel no estaba pensando en los Gogel, ¿por qué semejante proclamación panteísta, ese respeto por el secreto, en un poema y en estas fechas, sin otro motivo aparente ni una circunstancia que pudiera sugerírselo? De todos modos, Hegel, que no tenía nada de ingenuo, sabía lo que estaba haciendo al elegir este título.

Los iluminados

Es posible que la francmasonería no cumpliera nunca su función social profunda, muy a menudo incomprendida por sus propios miembros, a los que fascinaba una escenografía arcaica y prodigiosa, mejor que en la creación y expansión de la Orden secreta de los Iluminados de Baviera. Aquí la realidad supera a la ficción e incluso traza de ella una especie de caricatura. Hay que tener muy presente que durante toda la juventud de Hegel este escandaloso asunto, que dio mucho que hablar, preocupaba a todos sin duda de forma abusiva.

Poco antes del estallido de la Revolución francesa, en Alemania causó gran revuelo en los ambientes políticos e intelectuales esta empresa que sigue siendo mal conocida: el iluminismo bávaro, denunciado y perseguido en Baviera a partir de 1784.

La Orden de los Iluminados de Baviera, organización secreta de tipo masónico, fue fundada en 1778 por Adam Weishaupt, profesor en Ingolstadt (Eleusis). Se rodeaba de misterio, como otras asociaciones contemporáneas parecidas, y finalmente llegó a constituir una especie de masonería ultrasecreta dentro de una masonería que ya era de por sí suficientemente discreta: nombres ficticios que se tomaban de los grandes hombres de la Antigüedad (así Weishaupt: Espartaco), lenguaje cifrado, iniciaciones fantasmagóricas, grados diversos que se desconocían entre sí, estricta y abrupta jerarquía. No faltaba nada del repertorio de las sociedades secretas, más bien se complacían exagerándolo.

Merece una atención especial, más que por haber sabido conservar mejor que otras su secreto durante un tiempo, por haberse preocupado de difundir ideas sociales y políticas audaces, «cosmopolitas», y por esforzarse en que los demás actuaran en su favor. No fue inocentemente que un fundador y un jefe de organización secreta eligiesen como sobrenombre el de Espartaco. La ideología que Weishaupt se las ingeniaba para propagar por medios extravagantes –y esos medios secretos

armonizaban mal, precisamente por su carácter secreto, con ideas generosas y liberadoras–, esta ideología a la que se adhirieron miembros en su mayoría eminentes, era la más radical, *hic et nunc.*

No obstante, el creador de la Orden no parece haber sido particularmente temerario. Al explicar los principios y el programa de la sociedad que al principio bautizó como la Orden de las Abejas, más tarde como la Orden de los Perfectibilistas, y por fin la Orden de los Iluminados, exponía torpes consideraciones sobre el perfeccionamiento moral interior al que debían consagrarse los iniciados, sobre la actitud filantrópica que se jactaban de adoptar, etcétera. Los clichés habituales de la Ilustración.

Pero añadía a ellos unas cuantas ideas incendiarias: la hostilidad al despotismo, una aspiración a la igualdad social, la opción por el cosmopolitismo, y se esforzaba secreta y pacientemente por atraer a esas ideas a las personalidades que juzgaba de mayor reputación y más eficaces, capaces algún día de provocar una revolución «desde arriba», y en primer lugar y de forma especial en Baviera: ministros, altos funcionarios, responsables de grandes organizaciones políticas, académicas, religiosas.

Los objetivos y los medios de la Orden se fueron concretando con el tiempo, y Weishaupt ya había conseguido numerosas e importantes adhesiones cuando logró la colaboración de un hombre notable en muchos aspectos, el barón de Knigge. Masón muy activo, convencido de las nuevas ideas, a su manera revolucionario, este personaje consiguió, por así decirlo, injertar la Orden que acababa de crearse en la vieja masonería, y ésta se convirtió por una parte en el vivero donde resultaba fácil reclutar nuevos partidarios, y por otra una masa parcialmente manipulable por los dirigentes de la Orden.

Knigge demostró ser un excelente propagandista, un reclutador muy hábil. Atraía a la Orden a los masones decepcionados por una masonería en la que habían entrado por decepciones religiosas. ¿Iba la Orden a realizar las aspiraciones que la religión positiva y la masonería establecida no conseguían satisfacer? ¿Sobre todo aspiraciones vagamente democráticas, un tanto igualitarias, no poco idealistas que se desarrollaban en la burguesía alemana y que sus intelectuales ilustraban cada vez más apasionadamente en sus obras?

Weishaupt y Knigge se lanzaron a una especie de conquista de las logias, atrayéndose a sus altos dignatarios –es el caso ejemplar de los Gogel–, «convirtiendo» a los venerables, para hacer por su intermedio, de la mayoría de los masones una especie de tropa disponible y obediente. Tuvieron éxito. Se estima que la Orden llegó a contar con unos dos mil

miembros en su época más floreciente, ¡y qué miembros! Entre los más conocidos, los más identificados, y a los que luego Hegel trató con mayor o menor intimidad: Goethe, Hardenberg, Mieg, Reinhold, Körner, Böttiger, Jacobi, Wieland, Campe, Pestalozzi, Nicolai... Pero los miembros de cuya adhesión no tenemos pruebas no son menos importantes desde el punto de vista social y en dignidad intelectual.

Desde luego, no era necesario pertenecer a la Orden para profesar en el dominio político y social las ideas nuevas y atrevidas que el espíritu de estos tiempos empezaba a difundir incluso en Alemania. El panteísmo, el mitologismo, el cosmopolitismo, el anarquismo conquistaban a otras personalidades que no estaban en el ámbito de la Orden.

En consecuencia puede deberse a un puro azar que las audacias de lo que se ha llamado el *Primer programa del idealismo alemán* coincidieran con algunos proyectos de Weishaupt, y precisamente en el punto que fue objeto de las críticas más enconadas y de los ataques más virulentos contra él: la supresión del Estado, que se asocia según matices variables a la idea del cosmopolitismo.

Como vemos, semejante programa –completamente irrealista– va mucho más lejos que las utopías de Kant, de Lessing, de Fichte. Sorprende al lector por el carácter tajante de sus fórmulas, que sólo muy de tarde en tarde reaparecerán en la literatura política posterior. Incluso Marx, proponiendo en lo esencial la misma idea, la de la desaparición del Estado, la presentará de una forma más indirecta, y que no obstante provocará el asombro, a veces el entusiasmo, a menudo la indignación.

En 1784 (Hegel tenía entonces catorce años), las altas autoridades bávaras, la justicia y la policía de este país, se dieron cuenta de que la Orden de los Iluminados había conseguido convencer y reclutar a ministros, altos funcionarios y notables, y creyeron que constituía verdaderamente un peligro para el Estado bávaro. Sin duda éste era un temor excesivo, pero suscitó medidas de precaución y de represión exorbitantes. La Orden fue prohibida, sus miembros destituidos de sus funciones oficiales, sus archivos requisados y entregados como pasto mediático al público. Weishaupt, denunciado, vilipendiado, calumniado, tuvo que marchar al exilio, ocultarse y finalmente renunciar, al menos en apariencia, mientras se detenía a sus amigos y se les consideraba proscritos.

Este asunto conmovió a toda Alemania, dio pie a posturas apasionadas y violentas, sin que la reacción contra la Orden alcanzase en todas partes el nivel de exageración bávaro. En muchos países eran precisamente iluminados los que ocupaban el poder, por otra parte sin

turbulencias. Así pasaba en Sajonia-Weimar y en Sajonia-Gotha. Aunque la Orden en principio fue disuelta, los iluminados sobrevivían un poco en todas partes, y no había ninguna razón para que no conservasen, al menos *in pectore*, y aproximadamente, las principales opiniones que habían adquirido o desarrollado allí. Estas opiniones adquirieron un significado muy distinto cuando estalló y se desarrolló la Revolución francesa. Amigos y enemigos de la Orden aprovecharon inmediatamente el parentesco de las ideas de unos y otros. Con un poco de buena voluntad se podía creer que la Revolución ponía en práctica sin saberlo el programa del iluminismo bávaro. Algunos de sus iniciadores, pero muy escasos –como Mirabeau– habían sido efectivamente miembros de la Orden. No se necesitaba más para que en la confusión, el ambiente de secreto y de misterio, las pasiones desencadenadas en su enfrentamiento, algunos exaltados llegasen a afirmar que la Revolución francesa era en última instancia obra de los iluminados bávaros y de los francmasones.[13]

Durante un tiempo esta tesis extravagante se sostuvo en Alemania, y luego, y por de pronto con gran éxito entre el público contrarrevolucionario, por el abate Barruel. Todavía en nuestros días cuenta con partidarios que reeditan las obras del libelista, incluyendo su biografía de Weishaupt, que es más bien una requisitoria contra éste.[14]

Todo esto demuestra suficientemente que de 1784 a 1805 más o menos, la atmósfera intelectual, mundana, periodística y universitaria, estaba envenenada y, en todo caso, invadida por esa cuestión del iluminismo, que sin duda no merecía los excesos de honor o de dignidad con que se la ha obsequiado. Un escritor, un hombre enterado, no podía emplear en esta época ciertos términos sin tener inmediatamente conciencia de que hacían pensar en el iluminismo: Eleusis, cosmopolitismo, supresión del Estado no podían conservar un aire inocente a los ojos del lector, aunque se usaran, cosa casi imposible, con toda inocencia.

Relaciones

Evidentemente Hegel estaba al corriente de todo eso, como todo el mundo, y sin duda más que muchos. A lo largo de su existencia trató a personas que pertenecían a este ambiente. Teniendo en cuenta su personalidad, su formación, sus sucesivos empleos desde el *Stift* hasta la Universidad de Berlín, no podía dejar de atraer su atención. Pero en general no se ha concedido interés a ese carácter particular de cier-

tos amigos de Hegel. Por ejemplo, apenas se ha comentado que Niethammer, que colaboró estrechamente con Fichte, fue durante un tiempo el amigo más íntimo, más fiel y sobre todo más constante. Este teólogo-filósofo-pedagogo, un poco mayor que Hegel, había enseñado en Jena. Después de estudiar en el *Stift*, frecuentó familiarmente a Goethe y a Schiller, y en 1795 fundó el famoso *Diario filosófico de una sociedad de sabios alemanes*, del que a partir de 1796 Fichte se convirtió en el notable coeditor, más célebre que él. Nadie, pues, estaba más directamente al corriente del asunto del ateísmo que Fichte provocó con la publicación de conceptos heréticos en el *Diario*, de manera especial en un artículo demasiado audaz de Forberg. Niethammer no pudo evitar verse mezclado de un modo u otro en este drama heroico-cómico. Amigo de Hölderlin, de Schelling y sobre todo de Hegel, proseguiría y terminaría su carrera en Baviera, en la dirección de asuntos escolares y universitarios.

En su juventud, al comienzo de la Revolución francesa, Niethammer no se comportó más pasivamente que Hegel y los demás *Stiftler*. Fue preceptor en Klagenfurt gracias a la recomendación de Reinhold (kantiano, masón, iluminado), pero sólo por breve tiempo pudo seguir en este empleo: por haberse «resistido a un centinela», tuvo que huir para escapar de la justicia en 1792.[15]

Indicios diversos mueven a creer que era francmasón, y además, en un momento u otro, miembro de la Orden de los Iluminados de Baviera. En cualquier caso, se le acusó públicamente de esta adscripción, al mismo tiempo que a otros amigos de Hegel: Thiersch, Jacobi, Hardenberg. Por lo que se refiere a Jacobi y a Hardenberg no cabe la menor duda. En cuanto a Thiersch y Niethammer, la acusación expresaba al menos los ideales que comúnmente se les atribuía.[16]

Niethammer había traducido para la colección histórica de Schiller la *Historia de los caballeros de San Juan de Jerusalén* (Jena, 1792-1793), del abate Vertot (1655-1735), y las *Causas célebres e interesantes con los juicios que las decidieron* (Jena, 1792-1795), de Guyot de Pitaval, obras ambas honradas con un prólogo de Schiller.

Al publicar la *Historia de los templarios* Niethammer seguía el consejo de Lessing en *Ernst y Falk, diálogos masónicos*. El autor esboza aquí hipótesis sobre el origen de la masonería, evoca las instituciones y el papel de los templarios, y declara concretamente: «Lee con atención la historia de los XXX. Lo adivinarás» (que los templarios eran los francmasones de su tiempo), lo cual confirma la función que Lessing asigna al «templario» en *Nathan el sabio*. Lessing avanzaba la idea de una restauración de la Orden de los templarios.[17]

Al escribir su obra, Vertot, voluntaria o involuntariamente, favorecía la tesis según la cual la Orden antigua prefiguraba la masonería ideal actual. En cuanto a la obra de Pitaval, se incorpora a la producción masónica sin más explicaciones: *der freimaurerische Pitaval* (el masónico Pitaval).[18] Estas traducciones invitaban a pensar que Niethammer dominaba la lengua francesa y el vocabulario masónico.

Niethammer conoció muy bien a uno de los franceses que se mezclaron más directamente en la polémica del iluminismo: Jean-Joseph Mounier (1758-1806), célebre político, instigador de la reunión de los «estados del Delfinado» en 1788, e inspirador del juramento del Juego de Pelota. Por ser «monarquista», monárquico constitucionalista, se sintió decepcionado por el curso de la Revolución que había contribuido a iniciar, y partió al destierro, primero a Suiza, a Berna (de 1790 a octubre de 1795), luego a Weimar, donde fundó un instituto de educación en el palacio del Belvedere, que le prestó el gran duque, masón e iluminado. No saldrá de Weimar hasta 1801, año en que volvió a Francia, donde murió.

En Sajonia-Weimar Mounier trabó amistad con los grandes weimerianos, y sobre todo con Niethammer, Böttiger, Bode y el editor Cotta, conocidos por sus opiniones liberales[19] e iluminados.

En Francia, la corriente política que él representaba no tardó en ser rebasada por las tendencias más radicales. Pero en Alemania se le seguía considerando como uno de los iniciadores de la Revolución, un adversario del absolutismo, partidario del constitucionalismo.

Mounier intervino directamente en la controversia del papel político de la francmasonería y del iluminismo bávaro con su obra, muy difundida; *Sobre la influencia atribuida a los filósofos, a los francmasones y a los iluminados*, publicada en 1805 por Cotta en Tubinga, en respuesta al panfleto del marqués de Luchet: *Ensayo sobre la secta de los iluminados.*[20]

En esta obra combate la tesis de la conjura iluminada como origen de la Revolución, e intenta determinar objetivamente la naturaleza, el alcance y los límites del movimiento fundado por Weishaupt.

Hegel, que llegó a Jena en 1801, tuvo pocas probabilidades de conocerle personalmente. Pero no es imposible que se encontrase con él en Berna entre 1794 y 1795, y de todas formas Niethammer sin duda alguna le hablaría de esta relación de excepcional calidad.

Mounier, revolucionario moderado, constitucionalista, «monarquista», no reniega en absoluto de la Revolución en términos generales, y su intención es defenderla contra lo que juzga odiosas calumnias: «Sin duda se contribuye a hacer abominable a un hombre que cree en la libertad y la justicia diciendo que *es jacobino;* éste es un recurso del que

saben hacer un uso frecuente los partidarios del despotismo y de la superstición. Ahora tienen otro aún más eficaz; dicen es un *iluminado*, y al oírlo las personas crédulas se sienten presas de espanto».[21]

Mounier escribía esto en 1801, en Sajonia-Weimar, donde Hegel enseñaba entonces, y en el ambiente intelectual alemán en que el nombre de *jacobino* había adquirido en el uso reaccionario un significado peyorativo extremadamente amplio, y en el que el iluminismo y sus recuerdos estaban muy presentes en todos los espíritus.

Digamos de pasada que «el punto sobre la i» al que Hegel reducía la intervención real en su proyecto final de monarquía constitucional, representa una especie de versión metafórica del derecho de veto al que Mounier, el «monarquista», quería limitar el poder del rey.

Aunque reduciendo su poder y su influencia a unas justas proporciones, de hecho Mounier adoptaba contra Barruel la defensa de los iluminados y de su posteridad política. ¿Se adhirió él a la Orden? Por lo menos se convirtió en un buen compañero de viaje.

Aunque oficialmente disuelta en 1784, la Orden siguió existiendo, sobre todo en los países menos hostiles que Baviera, y en los espíritus fieles y perseverantes. Sin que sobre este punto se tenga ninguna certidumbre, puede considerarse muy probable semejante constancia en la familia Gogel. Al entrar en su casa es como si se penetrara en el moderno templo de Eleusis, donde se reunían los «iniciados». Algunos alemanes manifestaron su fidelidad a la Orden de manera incuestionable. Tal es el caso del poeta Baggesen (1764-1826), el que pidió al duque de Schleswig-Holstein, masón e iluminado, que ayudara a Schiller en un momento de gran necesidad.

El 10 de julio de 1794, es decir, antes de *Eleusis*, Hölderlin anuncia a Hegel la llegada a Suiza de Baggesen y de la señora de Berlepsch: «Escríbeme largamente cuando puedas acerca de ellos» (C^1 16). No parece que ni por un momento quepa la menor duda de que Hegel se encuentre en Berna con estos dos personajes. Y desde luego Hegel no ahorra esfuerzos en «buscarse relaciones» para presentarse a personas que son célebres por algún motivo. Pero, de todos modos, ¿cómo está tan seguro Hölderlin? ¿Por qué, en el caso de Baggesen, esta ávida curiosidad?

Porque, ¿qué iba a hacer Baggesen en Suiza? Por fantástico que parezca, el duque Federico-Cristián II de Schleswig-Holstein, su mecenas, ardiente partidario de la Revolución francesa, como el poeta, le confió la misión de hacer un recorrido por Europa en busca de pruebas vivientes de la Orden de los Iluminados para hablar con iluminados que, en ese momento, ya no se podían llamar «antiguos», sino aquellos en quienes el iluminismo «aún vive» y en los que «la fe no se ha perdi-

do». ¿Se aprovechaba Baggesen de esta misión retribuida para hacer un espléndido viaje a costa del duque? En todo caso, da cuenta minuciosamente a Federico-Cristián de los resultados de su búsqueda en una voluminosa correspondencia, inútilmente cifrada.[22]

Pasó por Tubinga –pero cuando ya se habían ido Hölderlin y Hegel–, para efectuar allí sus investigaciones ilustradas, y al mismo tiempo sin duda para conversar de poesía con los *Stiftler*. En Berna se quedó mucho tiempo. Si allí se vio con Hegel, como lo deseaba Hölderlin, la Orden de los Iluminados, el objeto mismo de su misión, no pudo dejar de estar presente en sus conversaciones, y nadie mejor situado que él para hablar de los Gogel con conocimiento de causa.

En cuanto a la señora de Berlepsch, antigua esposa del «Mirabeau alemán»,[23] también podía proporcionar muchas informaciones raras y útiles. En un informe de la policía secreta se dice de ella, todavía en 1810, que es «una intrigante, propagandista de la doctrina de los iluminados».[24]

¿Era Schelling también un «iluminado»? En una carta de enero de 1796 cuenta a Hegel que «muchos se preguntan si soy demócrata, *Aufklärer*, iluminado, etcétera» (C^1 38). Con toda seguridad en esta época es demócrata y *Aufklärer*. ¿También iluminado?

El 27 de mayo de 1796 escribe a sus padres en el curso de un viaje que le obliga a pasar por Heildelberg: «Volvimos tarde a la fonda. Yo quería ir a ver a Mieg, consejero del consistorio, para el que tenía un encargo de Heilbronn; pero me dijeron que ya no le encontraría en su casa, pero que sin duda estaría en casa del profesor Wedekind. ¡Mejor!, pensé. Sentía curiosidad por conocer a *este* hombre, porque es una eminencia en el campo del Derecho natural, y se le ha perseguido por ello».[25]

Ahora bien, el consejero eclesiástico Mieg (1744-1819) era, después de Wishaupt y Knigge, uno de los iluminados más importantes de Alemania, como «provincial» de la Orden para el Palatinado; un propagandista muy eficaz que reclutó entre otros a Pestalozzi.

En cuanto a Wedekind (1716-1831), médico eminente, es, junto con Forster, una de las figuras emblemáticas de la revolución jacobina de Maguncia.

Mieg había mantenido contactos con numerosos revolucionarios alemanes, como Jung-Stilling, Knigge, Bahrdt, Forster y Nicolai. Como vemos, a Schelling no le asustaba dar con su comportamiento una respuesta afirmativa a la pregunta que el público se hacía acerca de él. Y se comprende que su padre le diera luego el consejo de ser más prudente en sus cartas, por lo cual, después de reflexionar, le dio las gracias.

¿Es posible que sólo el azar acercase a Hegel, directa o indirectamente, a todos esos francmasones «iluminados», a todos esos iluminados, liberales o demócratas? Lo cual, claro está, no le impide frecuentar también a personas menos distinguidas y típicamente caracterizadas.

Pero los únicos encuentros suizos significativos de Hegel, al menos que conozcamos, son de masones, iluminados o revolucionarios: Sonnenschein, Beggesen, la señora de Berlepsch, Oelsner...

¿Se enriqueció el poema «Eleusis» con tales fuentes?

El secreto

Comporta muchos temas que se añaden a los que Hegel había cultivado hasta entonces en compañía de Hölderlin. A veces estas novedades se oponen a las antiguas concordancias. Aunque sin traicionar ni olvidar las opiniones comunes a los dos amigos, el poema se presta fácilmente a una interpretación actual: cada una de las fórmulas nuevas pueden interpretarlas en un sentido esotérico los masones, o en un sentido mitológico habitual los «profanos». Hegel armoniza fácilmente los dos significados.

Ya la aparición de palabras como «profanación» e «iniciado» no carece de interés. Estos términos no son propios del vocabulario mitológico habitual de los dos enamorados de Grecia. Introducen otra preocupación en su bagaje literario común. El «Hijos de la iniciación», que es también un «Hijos de la Tierra-Madre», no consideraba desechadas las enseñanzas específicas de Eleusis –cuyo contenido no se revela en el poema–, y «viviendo, cierra su boca. Así el iniciado se prohíbe a sí mismo, una sabia ley le prohíbe revelar a los espíritus más pobres lo que ha visto, oído, sentido en una noche sagrada» (C^1 42).

Parece como si, también en esta cuestión, Hegel siguiese e imitase a Lessing, quien después de publicar sus *Diálogos masónicos*, se defendió ante el Gran Maestre de la masonería alemana, el duque Fernando de Brunschwig (a quien no hay que confundir con el Brunschwig del famoso *Manifiesto* de 1792) de la acusación de haber revelado secretos de la sociedad.[26]

Este tema del secreto ofrece un interés particular.

En la Antigüedad se imponía el silencio a los iniciados de Eleusis, y según una ley religiosa, en ciertos periodos, parece que también bajo pena de muerte. Pero las modalidades de este silencio nos son difícilmente comprensibles, ya que todos los atenienses estaban «iniciados»

en los misterios, y por lo tanto no tenían nada que revelarse fraudulentamente unos a otros.

El secreto del que Hegel hace la apología se parece más bien al secreto de los masones, y sobre todo al de los iluminados, dentro de cuya Orden se esforzaban por proteger valiéndose de los procedimientos más diversos, en realidad bastante pueriles. Entre los dirigentes, había en esta afectación de misterio una mezcla de prudencia, respeto por la tradición de las sociedades «secretas», marrullería e ironía. Con esta vanidad, no todos los hombres, ni siquiera todos los miembros, eran capaces de comprender y de cumplir los elevados fines de la Orden.

Como indican los diccionarios de la masonería, «al término de cada celebración en la logia, los francmasones renuevan el juramento de respetar la Ley del Silencio», de «no revelar nada al profano».[27]

Tal prescripción, que se recoge en *Eleusis*, no procede del código de conducta que adoptaron tiempo atrás los tres compañeros de Tubinga. Por el contrario, entonces sólo soñaban con publicidad, ruidosas proclamaciones, manifiestos, revistas y diarios. Su proyecto era difundir por todas partes la verdad, y dar a conocer la ciencia tal como ellos la entendían. Mientras que «el silencio tiene una importancia fundamental para la francmasonería»[28] y adquiere un valor mítico en el poema «Eleusis».

Sin recurrir a una inspiración más o menos directamente masónica, numerosos versos de «Eleusis» resultarían completamente ininteligibles, introducidos de forma gratuita en la obra.

Se trata de una poesía ocasional, cuyo contenido se armoniza intencionadamente con las supuestas opiniones de un lector en concreto. A simple vista, la concepción de la antigua Eleusis que encontramos aquí no corresponde en absoluto al modo como Hegel la presenta en sus trabajos de la misma época.

Aquí simula una grandísima veneración por los sacerdotes de Ceres, aunque en otros lugares trata con desdén de «castrados» a los sacerdotes de Cibeles. Castrados física y moralmente, para él ilustran la ausencia de vida, la vacuidad espiritual, la nulidad.[29]

En cuanto a la misma Eleusis, unos años más tarde, en la *Fenomenología*, afirma lo contrario de lo que sugiere artificiosamente aquí, y en frases de gran belleza: «A los que afirman [la] verdad y [la] certidumbre de la realidad de los objetos sensibles, se puede recomendar que vuelvan a las escuelas elementales de la sabiduría, que vuelvan precisamente a los antiguos misterios de Eleusis (de Ceres y de Baco), y que lo primero que han de aprender es el secreto de comer el pan

y beber el vino. Porque el iniciado en estos misterios no sólo acaba dudando del ser de las cosas sensibles, sino que también desespera de ellas; por una parte realiza el aniquilamiento de esas cosas, y por otra ve cómo efectúan este aniquilamiento. Los mismos animales no quedan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran profundamente iniciados en ella, pues no permanecen ante las cosas sensibles como si fueran algo en sí, sino que desesperan de esta realidad, y en la absoluta certidumbre de su nada se apoderan de ellas sin más y las consumen. Y la naturaleza entera celebra como los animales estos misterios revelados a todos, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles».[30]

La orientación ideológica de este pasaje varía un poco según se traduzca «*offenbare Mysterien*» por «misterios que no pueden ser más transparentes» (J.P. Lefebvre) o por «misterios revelados» (Hippolite), pero de todas formas la alusión a la Revelación *(Offenbarung)* no deja de ser evidente. En los misterios de Eleusis no había nada revelado, mientras que el autor del poema de Tschugg lamenta no poder ya «comprender las revelaciones» de Ceres.

Hegel se atendrá a esta opinión, reiterada mucho más tarde en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía:* «En los misterios eleusinos no había nada desconocido».[31] También en sus *Lecciones de estética* hablará de una característica de los misterios de Eleusis completamente distinta de la del poema de Tschugg: las «enseñanzas sublimes», la «cosa sagrada» y «secreta» se rebajan al nivel de «misterios revelados a todos», una «sabiduría banal» de la que incluso participan las vacas.

Estas consideraciones nos llevan a descartar otra interpretación de *Eleusis.* Algunos comentaristas tienden a ver en Hegel y en Hölderlin, ofuscados por su helenismo intemperante, una especie de admiradores tardíos de la antigua Ceres, participantes retrospectivos y un poco soñadores, pero sinceros, de los misterios de Eleusis. Tal vez algo hay de eso en el poema de Hegel, aunque de manera metafórica. Pero ni Hegel, ni siquiera Hölderlin, son suficientemente entusiastas como para perder la cabeza hasta el punto de adorar a Deméter, para convertirse, ellos que son cristianos sobre el papel, a una religión antigua, cuando todos sus esfuerzos tienden a la creación de una religión nueva, esencialmente nacional y patriótica.

Si Eleusis ofrece alguna relación con su «nueva Iglesia», entonces es la Eleusis de los iluminados, tanto si son miembros efectivos de la Orden como si aluden a ella desde el exterior, o si la adoptan momentáneamente como emblema a fin de complacer a los Gogel.

El poema puede desempeñar muy bien el papel de introducción a

esta familia excepcional. En primer lugar demuestra valores intelectuales y una cultura clásica y moderna que son poco frecuentes en los candidatos a preceptor. Manifiesta un sutil conocimiento, íntimo o exterior, de la francmasonería alemana, de las ideas de Lessing sobre ella y del iluminismo bávaro: su patrono podrá contar con comprensión y discreción. Al mismo tiempo Hegel les hace saber que conoce quiénes son, y que acepta trabajar para ellos conociendo y respetando su ambiente: promesa de una relación de empleado a patrón, pero más transparente y más confiada. Como le escribe Hölderlin: «Encontrarás en su modo de ser y en su forma de expresarse [Gogel] muchas cosas que concuerdan con tu propio modo de ser» (C^1 47).

A priori no era evidente que se preestableciese un acuerdo con un «preceptor eclesiástico» formado en el seminario de Tubinga, y que hubiera podido preferir los templos «góticos» al santuario de Eleusis.

¿Fue Hegel miembro de la francmasonería? Esta pregunta ha sido dejada de lado por sus biógrafos de una manera tan constante que ahora exige el doble de pruebas antes de dar una respuesta afirmativa. En muchos otros aspectos del pensamiento y de la vida de Hegel no se piden tantas seguridades. Pero hay que admitir que aquí entramos en una problemática particularmente delicada: se trata de una organización secreta que cultiva el misterio, cuyo funcionamiento e historia se envuelven en leyendas y son objeto de apologías descabelladas o de acusaciones fanáticas. ¿Cómo descubrir la verdad cuando hablamos de personajes de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX?

Aunque estemos ante secretos a voces, ya que la famosa «Ley del Silencio» se violó a menudo, a pesar de todo la francmasonería se disimulaba en mayor o menor medida a los ojos del público, e incluso a veces a la curiosidad de las autoridades. Se sabe que reunía un número considerable de miembros, pero las crónicas sólo han retenido unos cuantos nombres, considerados según discutibles criterios, como los más ilustres. Hegel se oculta probablemente en la masa anónima.

No era indispensable pertenecer a ella «corporativamente» para conocer la ideología que animaba sus diversas obediencias, o que se diferenciaba en sus múltiples logias, ni para encontrar huellas de su influencia o efectos de su organización. En la época de Hegel, comunicó al público algunas de sus aspiraciones, por ejemplo en la célebre *Revista Mensual de Berlín*, notoriamente masónica e iluminada, donde Kant publicó sus principales artículos.

Sin embargo, sólo una pequeña parte de los alemanes, principalmente los intelectuales, los teólogos y los políticos, se interesaban verdaderamente por ella.

El poema de Hegel revela un conocimiento bastante profundo de sus sueños, de las inflexiones que Lessing trató de darle, de la coloración particular que le añadió el iluminismo bávaro. Hegel se inspiraba en buenas fuentes. Hay que advertir que en su papel de mediador de Hegel ante los Gogel, Hölderlin se apoyaba también en otro intermediario, cuya contribución pudo ser más decisiva y cuya personalidad desde luego no es indiferente: Isaac von Sinclair, el amigo común, también masón eminente, revolucionario implicado de forma directa en la conjura suaba, que durante un tiempo coqueteó con Christiane Hegel. No era un masón ordinario; según la leyenda, que fue muy difundida y que muchos masones juzgaban auténticamente histórica, hacía remontar a su supuesto antepasado William Sinclair of Roslin, en 1736, la misma fundación de la masonería. La masonería inglesa sigue conservando los «St Clair Charters».[32]

Isaac von Sinclair cuidó del trágico destino de Hölderlin más afectuosamente que un hermano.

La intención última de Hegel en «Eleusis» no se deja elucidar de un modo claro y sencillo. Puede suponerse que, como le ocurre a menudo, se siente atraído por varios fines a la vez.

Es evidente que en primer lugar hay un proyecto utilitario. Hegel no se «inspiró en una hermosa noche de verano», sino que tenía la necesidad vital de que Gogel le contratase. Había que sobrevivir en las mejores condiciones posibles. Una inclinación manifiesta por la masonería, ya fuese sincera o hipócrita, contribuirá a abrirle la puerta de ese templo de la riqueza y del bienestar. Hölderlin sabía muy bien que iba a ser sensible a sus palabras: «tendrás una habitación propia», «a la mesa beberás un excelente vino del Rin o vino francés...», «los Gogel son amables y ricos...».

En varias circunstancias de su existencia Hegel sabrá practicar esta diplomacia seductora que no repara en medios. Los beneficiarios nunca la consideran exagerada.

Pero al mismo tiempo Hegel siente una verdadera inclinación por la francmasonería de su época, bajo una de sus formas ideales, la de Lessing, Goethe y Fichte. En conjunto, acompaña al movimiento intelectual progresista, aunque también haya en sus filas personajes reaccionarios, ambiguos o incluso francamente oscurantistas. Por eso las nuevas ideas saben desvelarse velándose, disfrazarse con imágenes mitológicas, expresarse en términos ampulosos, insinuarse entre sus viejas enemigas.

La única mención explícita de que Hegel pertenecía a la francmasonería se hizo en el artículo que el *Gran Brockhaus* dedicó a la franc-

masonería en 1954.[33] Curiosamente, este dato desaparece en las ediciones posteriores de la obra. No obstante, la afiliación de Hegel se ve confirmada por la oración fúnebre de Förster y por toda clase de referencias.

En cualquier caso, ¿qué significado o qué importancia convendría atribuirle? ¿Incluso tratándose tan sólo de una simpatía por la organización secreta?

Hay quien se apresura a responder: ninguna. Para ello aducen la extremada diversidad y lo variable de las orientaciones ideológicas de las numerosas logias alemanas. Pero el hecho es que, en esta diversidad, la orientación de «Eleusis» se define muy claramente: Hegel elige sin vacilar un campo muy especial.

Otros observan que la Gran Logia de Berlín, a la cual se supone que perteneció al final de su vida –si se interpreta en ese sentido el discurso de Förster– se consideraba «cristiana y conservadora». Por lo cual el hecho de ser uno de sus miembros no añadiría nada a lo que afirman saber de Hegel: que era cristiano y conservador. Federico Guillermo III era masón, como también Napoleón lo había sido.

No obstante, las cosas no son tan sencillas. De todos modos, una logia prusiana sólo podía calificarse oficial y públicamente como «cristiana y conservadora». Ello no significaba necesariamente que respetase la ortodoxia.

En el contexto del Berlín de los años veinte eso solamente quería decir que excluía a los judíos no convertidos y a los ateos declarados. Pero sus miembros podían perfectamente tratar y estimar a judíos y a ateos, como lo hacía Hegel con una especie de predilección.

Si el hecho de que Hegel perteneciese a la francmasonería fuera completamente baladí, ¿por qué los biógrafos se han abstenido hasta ahora de hablar del asunto, cuando, por el contrario, relatan extensamente un galanteo de juventud o una insignificancia de la vida del filósofo? Hay que reconocer que el problema se plantea para todos los grandes hombres que en esta época cedieron a esta inclinación, Goethe, Wieland, Herder, Forster, Fichte, Reinhold. ¿Por qué un cristiano, fiel de una Iglesia determinada,[34] conservador en política, súbdito de una monarquía hereditaria, bien situado en la sociedad civil, miembro de toda clase de otras asociaciones, y además intelectualmente notable y reconocido, va a sentir la necesidad de incorporarse a la francmasonería, esa sociedad semisecreta, si ese gesto careciera de todo significado y toda utilidad?

Hay que hacer una aclaración, porque todos los cristianos y los conservadores no son masones ni mucho menos. La francmasonería,

fuera cual fuese su prosperidad momentánea, no reunió nunca más allá de una minoría, constituida, eso sí, por personas selectas, nobles iluminados, notables, ricos burgueses, intelectuales y artistas.

En su grado inferior de funcionamiento, ofrece a sus adeptos un lugar y un ambiente en el que se pueden establecer relaciones entre personas de categorías algo distintas, al abrigo de miradas indiscretas. En este sentido desempeña el papel de una especie de Rotary Club. Pero diversifica y extiende en general sus actividades. Proporciona un apoyo mutuo de los hermanos, acude en ayuda de las necesidades, practica el mecenazgo. Así es como Schiller recibe la ayuda masónica salvadora. Parece ser que también Hegel, en Jena, cuando se vio en grandes apuros, se benefició de una ayuda de ese tipo, lo cual no implica necesariamente que él fuese masón. Así se presenta la masonería en el siglo XVIII, bajo un rostro menos disimulado: «se divierten y son benefactoress», dijo Louis-Sébastien Mercier hablando de los hermanos.

Sin embargo es imposible limitar a estas características una masonería que se ve criticada y atacada por todas partes. Se puede divertir, cantar, hacer caridad, establecer una solidaridad humana sin recurrir a ella... sobre todo si se es cristiano. No es creíble que Goethe, Reinhold, Krause y tantas otras mentes superiores –de hecho, en esta época, casi todos los grandes hombres de Alemania– no hayan buscado en la masonería más que una ocasión o un medio de distraerse y de manifestar su bondad. Les sobraban oportunidades para hacerlo en otros sitios. Lessing y Fichte no hicieron la apología o la crítica de una masonería frívola, a la que querían dar nuevas perspectivas de desarrollo. No era una masonería inofensiva aquella de la que Metternich se mostró enemigo encarnizado, contra Hardenberg, en el Congreso de Viena.

En realidad, la masonería, o al menos algunas de sus logias, reagrupaba principalmente a los partidarios de la Ilustración, a los que querían reformas intelectuales y sociales. Todos sus miembros no eran inconformistas, reformistas o revolucionarios, pero casi todos los inconformistas, los reformistas, los marginales intelectuales se encontraban allí. Donde tenían un terreno de proclamación, de propagación, de organización que no podían encontrar en otros lugares: desde luego, limitado, pero protegido y seguro. A algunos masones les encantaba practicar ritos y ceremonias extravagantes, y jugar episódicamente entre sí a una especie de *La flauta mágica*, más moderada que la de Mozart. Pero otros sabían honrar, bajo la égida de la Reina de la Noche, ideas más luminosas y hombres menos cándidos. Para orientarse en medio de esta confusión hay que disponer de un hilo de Ariadna.

8
Francfort

Los negocios por encima de todo.

Gontard

Al dejar Suiza en julio de 1796, Hegel efectúa una estancia bastante prolongada en la casa de su familia, en Sttutgart, antes de trasladarse a Francfort, donde le espera su nuevo trabajo de preceptor. En cierto modo, fueron unas vacaciones, pero también algo así como una convalecencia. Según su hermana, el joven se mostraba hermético, taciturno, deprimido. Tiene que recuperar fuerzas y optimismo.

Un breve intermedio sentimental contribuye a ello durante unos cuantos meses. Las únicas cartas que manda desde Francfort están dirigidas a una amiga de su hermana, Nanette Endel (1775-1840), y prolongan los ecos de un agradable galanteo.

Esta joven era católica, por lo cual sorprende su presencia en casa de los Hegel, en la que vivía. Con el tiempo será señorita de compañía de la baronesa de Bobenhausen, luego una simple modista. Su confesión religiosa ofrece un pretexto para toda clase de conjeturas acerca del estado de ánimo de Hegel por estas fechas. Hay quien dice que se «acercó» al catolicismo, sintiéndose atraído por esta religión. En realidad, nada atenúa su riguroso protestantismo. La lectura de las cartas a Nanette lo demuestra con creces: se interesaba más por la católica que por el catolicismo.

Sólo conocemos este episodio amoroso por las cartas de Hegel, de las que en sus biografías no hablan ni Rosenkranz ni Fischer, y que el hijo de Hegel, Karl, había eliminado de la correspondencia de su padre. Sin duda Karl era tan poco tolerante con un frívolo amor de juventud de su padre como un vergonzoso hijo natural. Ejerció una severa censura. De este modo, la viuda, el hijo y los biógrafos presentaron a la posteridad la imagen de un Hegel puramente intelectual, envarado, frío, ajeno a las tentaciones y a las debilidades. Pero era un Hegel falso.

Las cartas de Nanette le muestran como un joven galante, divertido, bromista, afectuoso. No interrumpió bruscamente las relaciones con su amada. Fue sustituyendo poco a poco el impulso apasionado por un tono de sincera amistad. La última carta está fechada el 25 de mayo de 1798.

Pronto olvidada, Nanette, que se quedará soltera, va a conservar cuidadosamente esos testimonios del interés que supo despertar en un hombre notable, un «maestro de filosofía», cuyo progresivo ascenso en el mundo debió de seguir desde lejos.

Cabe imaginarse las páginas amarillentas recogidas con una cinta de color rosa, en el fondo del cajón más secreto, donde sólo pudieron descubrirse tardíamente. En cambio Hegel no conservó ni una sola de las cartas de Nanette, a no ser que éstas fueran destruidas con rabia después de su muerte por un hijo insensible, que un día sería ennoblecido por decreto real (¡el profesor Karl von Hegel!), pero no por eso moralmente ennoblecido.[1]

Hegel se instala en Francfort a comienzos de 1797, la ciudad que probablemente menos se parezca a la Eleusis ideal. Es ya la capital del gran comercio y de las altas finanzas. El espíritu mercantil reina sin rival, y los dioses griegos se cubren el rostro para no verlo. El dinero eclipsa a los ídolos decrépitos. Ella es la reina en el templo de los nuevos tiempos: la Bolsa. En Berna Hegel frecuentaba una plutocracia aún aristocrática y patricia. Aquí las finanzas se han desembarazado de sus florituras superfluas e imperan ya sin retórica.

Los patronos de Hegel, los Gogel, también participan de modo eminente, de ese capitalismo militante, dispuesto a triunfar en todos los campos. No obstante, puede uno imaginarse que en ellos el culto al becerro de oro se encuentra modificado por actitudes humanistas e ilustradas, ya que viven y piensan en un ambiente francmasón heredado del siglo XVIII, y aún más en el impulso intelectual del iluminismo bávaro del que son altos dignatarios.[2]

El patrono de Hegel, Johannes-Noah Gogel, fue elegido provincial de la logia el 5 de diciembre de 1801.[3] No tenemos descripción alguna de la vida cotidiana en casa de los Gogel, ni de la atmósfera intelectual que reinaba allí. Pero sí se nos da una representación analógica al leer las páginas de recuerdos de Charlotte von Kalb, en cuya casa Hölderlin fue preceptor, recomendado por Schiller, desde la Navidad de 1793 a enero de 1795, antes de que le contrataran en Francfort.

Schiller, que tal vez no perteneció corporativamente a la Orden, sí

vivía en un ambiente altamente masónico. Cuando se vio reducido a una extrema miseria, sobrevivió gracias al importante subsidio (una dotación anual de mil táleros) que le otorgó el duque Federico-Christián de Schleswig-Holstein, masón e iluminado empedernido, a instancias del poeta Baggesen, masón e iluminado perseverante y distinguido.

Para uso de las logias, y a petición de su amigo Körner, Schiller compuso el famoso *Himno a la alegría*, al que pusieron música, primero el masón Zelter, amigo de Hegel, y después el masón Beethoven. Era el himno que Hölderlin y sus jóvenes amigos preferían cantar cuando se reunían.

Los recuerdos de Charlotte von Kalb, publicados en 1879 por Emil Palleske, dejan estupefacto al lector más desprevenido.[4] La casa de esta baronesa, por otra parte en apariencia muy devota, la frecuentan muchos hermanos masones, la mayoría de ellos iluministas y altos dignatarios de las órdenes secretas. Da la impresión de que en este lugar había una logia. Allí se encontraban diariamente huéspedes habituales, personajes célebres en este ambiente tan particular: Von Hund (el «templario» de la «Estricta Observancia»), Hufeland, Varnhagel, Knebel, Reinhold, Körner, Bertuch, Bonstetten, Matthisson, Mieg y, de un modo muy especial, Knigge, el alma del iluminismo bávaro.

Pero Charlotte también frecuentaba a los jefes de la masonería y del iluminismo fuera de su casa: «En Francfort, en una logia, he encontrado amigos y también al Maestre valeroso a quien ya había tratado a menudo, pocos años antes, en Meiningen».[5] Una nota lo aclara: se trata de Knigge. En 1784, el año crucial para el iluminismo; en Francfort, la ciudad en la que Gogel es venerable de la logia principal.

Cuando llega a Francfort, Hegel tuvo que recibir muchas informaciones confidenciales de Hölderlin, que estaba al servicio de Charlotte von Kalb, y al mismo tiempo de Sinclair. Palabras eleusinas se murmuran a veces por los pasillos de la suntuosa mansión de los Gogel. En cualquier caso, Hegel disfruta de las ventajas materiales de las que Hölderlin le había hablado para atraerle. Por ejemplo, una habitación para él solo, al lado de la de sus alumnos. Hegel, que tiene veintisiete años, puede apreciar este privilegio. Para alguien trascendentalmente libre, dormir en un cuarto propio es casi la felicidad. Hegel tendrá incluso la dicha de comer a veces en la misma mesa que sus amos, como en Berna, y de paladear su buen vino. Ser aceptado en la mesa de los ricos es una gran suerte, pero al mismo tiempo, ¡qué humillación si se parecen al Bertin del que se burla el sobrino de Rameau!

Para ser sinceros, esta estancia de Hegel en Francfort nos la imaginamos más por las precisiones de Hölderlin que por las confidencias

del propio filósofo. Afortunadamente, hay también algunos otros testigos. Por parte de Hegel es como un desierto epistolar. Sin duda encuentra pocas ocasiones de escribir a sus corresponsales. Pero, a pesar de todo, ¿y su padre, su hermana, sus antiguos condiscípulos y amigos de Stuttgart y Tubinga? Muchos documentos hegelianos de este periodo se han perdido o destruido. O sea, que apenas sabemos nada de su vida íntima durante estos tres años de Francfort.

No obstante, hay tres hechos que atraen especialmente la atención, muy distintos entre sí: el drama sentimental vivido por Hölderlin, la publicación por Hegel de las *Cartas* de Jean-Jacques Cart y su estudio sobre la situación política de Württemberg.

Diotima

La llegada de Hegel a Francfort, ardientemente deseada por Hölderlin, que llevaba un año viviendo en la ciudad, hizo aumentar, si cabe, la cálida relación de los dos amigos. Probablemente, la intervención de Sinclair con los Gogel fue más decisiva, pero Hölderlin también ayudó mucho a que contrataran a Hegel, y su gesto fue más evidente y más conmovedor. La confianza que reina entre ellos, la fraternidad y la admiración recíproca parecen más grandes y excepcionales por cuanto muy pronto su desapego será radical. Después de la partida de Hölderlin, o, mejor dicho, de su huida, no volverán a escribirse ni se verán nunca más.

Hay algo extraordinariamente revelador en el silencio que Hegel mantendrá a partir de ahora sobre Hölderlin. Más tarde, en su inmensa y célebre serie de *Lecciones de estética*, no citará ni una sola vez el nombre de uno de los más grandes poetas alemanes, el que mejor conoce en todos los aspectos y con el que había vivido, en grave fraternidad, y especialmente en Francfort, acontecimientos dramáticos. En cambio, evoca a Hainse Iffland, Hippel y otros más, de menor interés.

Es como si Hegel dejase caer sobre este recuerdo una losa sepulcral. O, mejor dicho, como si lo ocultara profundamente en un dolor mudo. Varias veces en la vida de Hegel hay esta actitud heroica: obrar como si lo que ha dejado huellas más profundas no hubiese existido; pero esta inhibición exterior no hace más que acrecentar su fuerza secretamente punzante.

Los autores que Hegel no evoca, y cuyo nombre incluso calla, no son forzosamente los que tuvieron menos influencia sobre él, ya sea ésta positiva o negativa.

El silencio de Hegel evidentemente no significa olvido, que es imposible, ni desdén, que es inconcebible, sino un desgarramiento doloroso. Las palabras para hablar de él no le salen de la garganta. Sin duda era menos expansivo que su amigo, pero no menos emotivo. La aventura de Hölderlin, en la que participó muy de cerca, de la que conoció episodios y detalles que la historia no ha podido conservar, le dejó sin voz porque amaba al desdichado poeta. Además, tal vez Hegel sufrió en estos tres años de Francfort dramas igualmente terribles. ¿Cómo saberlo? ¿Acaso en la ciudad no tuvo más vida sentimental que la que vivió su amigo?

Hölderlin había entrado al servicio de la familia Gontard a comienzos de 1796 como preceptor. Y le confiaron dos niños.

Gontard, cuya familia era de origen francés, ocupaba en Francfort el sólido lugar de un banquero y negociante de suma importancia, no se interesaba apasionadamente más que por los negocios, las finanzas, leía sobre todo las cotizaciones de Bolsa y sólo se divertía con placeres triviales. Su lema le pinta muy bien: «Los negocios por encima de todo».

Su matrimonio parecía muy discordante. Suzette Gontard (1769-1802), sentimental, soñadora, sensible al arte, a la poesía, a lo sublime, un alma ardiente que se transparentaba en un bello rostro, ofrecía en muchos aspectos un fuerte contraste con el talante, el estilo de vida y los gustos de su marido.

Hölderlin, que tenía aproximadamente la misma edad que ella, se quedó admirado y se enamoró. Tenía que suceder: dos grandes almas atraídas por múltiples afinidades y unidas por comunes repulsiones se encontraron en el amor mutuo. Una amiga envidiosa avisó al marido, a menudo ausente de casa, y provocó sus celos. De ahí su indignación que podemos comprender, si no aprobar.

Una noche de 1798 el marido se dejó llevar por una explosión de violencia y cólera, en el curso de la cual trató a Hölderlin con más dureza que de ordinario.

Hölderlin, sin aludir a la aventura sentimental, decisiva en este asunto, e incluso disimulándola, contó en una carta a su madre la relación de dependencia humillante que pesaba sobre él al servicio de Gontard, y que desde luego desempeñó un papel subsidiario en su decisión de dejar el cargo. De un modo aproximado, esta descripción también puede servirnos para comprender la situación de Hegel en casa de los Gogel, y más generalmente para todas las de los preceptores en esta época en Alemania. Aunque hay que aclarar que ni Hölderlin ni Hegel debían sentirse desafortunados; en su caso no podían

esperar nada mejor que un empleo en casa de los Gontard o los Gogel, como antes en la de los Steiger.

Hölderlin dice a su madre, después de haber abandonado Francfort y cuando ya ha sido acogido por Sinclair en Homburg: «El afecto [de mis discípulos] y los felices resultados de mis esfuerzos a menudo me consuelan y me hacen la vida más fácil. Pero la descortesía altanera, el desdén constante y deliberado por toda ciencia, toda cultura, las reflexiones según las cuales el preceptor, dado que forma parte del servicio doméstico, no puede exigir nada, ya que recibí una paga, etcétera, y otras muchas expresiones para zaherir, porque es el tono habitual de Francfort, todo eso me hiere cada vez más, a pesar de mis esfuerzos por revestirme de una coraza ante el desprecio, y me empuja a un sordo rencor, lo cual nunca es bueno ni para el espíritu ni para el cuerpo [...] ¡Si pudieseis ver *hasta qué punto los ricos negociantes de Francfort están especialmente despechados debido a los acontecimientos actuales* [el subrayado es de Hölderlin] y cómo descargan su mal humor en todos los que dependen de ellos, vos me comprenderíais».[6]

Hay que recordar que menos de dos años antes había tranquilizado a su madre, después de una visita de su hermano: «Que mi querido hermano, a su regreso, le diga si es fácil dejar a gentes tan nobles como éstas con las que vivo, y una sociedad tan culta como ésta de la que disfruto todos los días. Los señores Gontard comprenden tanto como yo que su corazón desea que yo esté a su lado. Hemos hablado de su carta y todos nos identificamos con ella...».[7]

Mientras, la atmósfera se iba haciendo cada vez más densa en la residencia de los Gontard. ¡Ser como un criado, pase! ¡Pero cuando uno es el amante de la señora, verse humillado ante ella!

El poeta abandonó este empleo en unas condiciones distintas de las que cuenta a su madre, y por otros motivos. Siguió intercambiando secretamente cartas con la que debía inmortalizar en sus obras con el nombre de Diotima. Es difícil saber si esta ruptura provocó la crisis mental del poeta, o ésta se encontraba ya en germen antes de estos sucesos. En cualquier caso, una vida normal se hacía ya imposible para estos dos seres tan frágiles y ahora heridos. Suzette-Diotima murió de tisis poco tiempo después, en 1802, a los treinta y tres años, cuando él estaba en Burdeos. La noticia llegó a esta ciudad cuando ya se había ido, después de una nueva ruptura en condiciones extravagantes. Hölderlin no tardó en caer en una demencia total. Aún puede verse en Tubinga la modesta torre, junto al Neckar, donde Hölderlin pasó el resto de su triste vida, en casa de un artesano, hasta 1843.

Evidentemente a Hegel le afectó este drama romántico de manera

particularmente fuerte, más que como testigo, como hermano, a veces como consejero, porque Hölderlin recurría a menudo a quien llamaba, por contraste consigo mismo, «un hombre tranquilo de juicio», lo cual era también una exageración.[8]

Hegel evocará más tarde «el funesto Francfort» *(Das unglückselige Frankfurt)*. De la ciudad no guarda un buen recuerdo. Las desventuras de Hölderlin contribuyeron a ensombrecer la imagen de un lugar al que había acudido atendiendo a su amistosa llamada. Para él es también la primera experiencia cruel de una ruptura afectiva. Habrá otras: se distanciará de Schelling, los tres «compañeros de Tubinga» se separan definitivamente. Luego tienen lugar las rupturas con su concubina de Jena, con su hijo natural. Sinclair morirá pronto.

Pero fue precisamente en Francfort donde Hegel conoce a este otro amigo, que tanto influyó en que entrara en casa de los Gogel. Isaac von Sinclair (1775-1815), personaje excepcional. Después de una juventud activamente revolucionaria fue «consejero de legación» en Francfort. Su amistad con Hegel aún es más reveladora que la de Hölderlin, por lo que respecta a las orientaciones ideológicas y políticas del joven filósofo. Fue francmasón, por así decirlo, por herencia, como su padre. En 1805 participa resueltamente en la conspiración contra el príncipe-elector de Württemberg, a causa de lo cual pasa en la cárcel cinco años, se hace fichteano, y como poeta se inspira en Schiller y en Hölderlin. Toda una figura.

Sin duda Hegel no fue completamente ajeno a las iniciativas revolucionarias de Sinclair y de sus amigos comunes. Y además su nombre se menciona en el interrogatorio que sufrieron los fracasados conspiradores. Pero no sabemos nada más.[9]

Las Cartas *de Jean-Jacques Cart*

De la actividad «externa» de Hegel en Francfort hoy en día sólo conocemos un episodio ignorado por casi todos sus contemporáneos, y tal vez incluso por algunos de sus amigos. Ignorancia que se prolonga durante toda la vida de Hegel y que va a durar hasta mucho después de su muerte. Al menos se puede suponer que no quiso ni pudo disimularlo ante Gogel, Hölderlin y Sinclair.

En 1798 Hegel publica con el editor Jaeger de Francfort, de manera anónima, la traducción alemana, prologada y anotada por él, de las *Cartas de Jean-Jacques Cart a Bernard de Muralt, tesorero de la región de Vaud, sobre el derecho público y los acontecimientos actuales* (París, 1793, Le Cercle so-

cial). Modifica un poco el título de la obra: *Cartas confidenciales de Jean-Jacques Cart sobre la situación político-jurídica anterior de la región de Vaud.* En efecto, esta situación había cambiado, la opresión bernesa que sufría la región de Vaud todavía en 1793 había terminado gracias a la brutal intervención del ejército del general Brune, y por lo tanto la obra ya no es un panfleto contra los berneses, sino un ejemplo de la derrota de la tiranía en Suiza, presentado como una enseñanza histórica y una amenaza para otros países. La historia da sus lecciones.

Hegel efectúa, pues, esta publicación dos años después de salir de Suiza. No se sabe con certeza y precisión ni cuándo ni por qué ni en qué condiciones hizo este trabajo de traducción y de exégesis. ¡Y qué sorprendente fecha de publicación! Posteriormente nunca se jactó de esta hazaña, ni jamás habló de ella, al menos que se sepa, y a lo largo de toda su vida consiguió ocultar que era el autor. Es cierto que esta publicación anónima en su tiempo dio poco de que hablar. Tal vez en su origen sólo se destinaba a un reducido número de lectores escogidos. Pero, en este caso, para hacerse cargo de una edición tan limitada, que prometía tan escasos beneficios, ¿no pidió el librero la ayuda de un mecenas que se interesase por la cuestión? ¿Tal vez Gogel?

El público tuvo que esperar a la publicación del *Bücher-Lexicon* de Kayser, en Leipzig, en 1834, para enterarse, no sin antes leer atentamente este diccionario, de quién era el autor de una traducción alemana de las *Cartas* de Jean-Jacques Cart, completamente olvidadas a la sazón: Hegel. De no ser por esta mención tan tardía (treinta y seis años después de la publicación) nadie hubiera podido imaginar semejante paternidad literaria, y el hecho es que, por el momento, a nadie llamó la atención.

El autor de las *Cartas* es un abogado de Vaud, Jean-Jacques Cart (1748-1813), patriota y revolucionario, hostil a la dominación que ejerce Berna sobre su país, y por lo tanto favorable a la liberación de éste, admirador y partidario de los girondinos franceses. Se consideran una producción típica de la «propaganda» revolucionaria francesa.

La traducción hecha y publicada por Hegel es clandestina, en primer lugar en el sentido de que es anónima –y de un anonimato celosamente conservado–, que sus condiciones de edición son extrañas, y que sólo tuvo una difusión en apariencia tan confidencial como aspiraba a serlo en su título. Hoy sólo se tiene noticia de que subsistan tres ejemplares en todo el mundo. Recientemente ha tenido lugar una reedición.

Pero también es clandestina porque el original francés del que se hizo esta versión alemana ya tenía este carácter.

Hay que hacer notar que el libro de Jean-Jacques Cart procedía, en 1793, de la librería del Círculo Social, uno de los clubes más revolucionarios, y de los más extremistas en los objetivos que se fija, si no en los medios que preconiza para alcanzarlos. Recordemos el juicio de Marx sobre él. Carente de toda simpatía por Robespierre, Marat y la mayor parte de los jacobinos, exceptúa al Círculo Social y a Babeuf, precursores, a decir verdad muy lejanos, de sus propias ideas: «El movimiento revolucionario, que comenzó en 1789 en el Círculo Social, el que con el tiempo tuvo como representantes principales a Leclerc y a Rouy, y acabó por sucumbir provisionalmente con la conspiración de Babeuf, hizo germinar la idea comunista que el amigo de Babeuf, Buonarotti, volvió a introducir en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, desarrollada consecuentemente, es la *idea* del *nuevo estado del mundo*».[10]

El Círculo Social estaba inspirado y dirigido por el abate Fauchet y por Nicolás de Bonneville, aureolados ambos por una reputación de díscolos, masónicos, revolucionarios e igualitaristas.

Está claro que la publicación de Hegel venía a justificar, intencionada o fortuitamente, la intervención del general Brune en los asuntos interiores de Berna. ¿Está de más recordar que Brune había empezado su carrera como tipógrafo con Bonneville, y que por lo tanto también él había conocido fugazmente el Círculo Social? Lo más verosímil es que se trate sólo de una simple coincidencia, pero que no deja de sorprender.

El carácter particular del editor del libro de Cart era sin duda una circunstancia agravante para Sus Excelencias de Berna, tratándose de un libelo que les era hostil y que entraba en Suiza procedente del extranjero con la intención expresa de importar la revolución. Por ello las autoridades bernesas acentuaron y confirmaron decididamente su carácter clandestino prohibiendo con todo rigor su difusión en Suiza. Todos los impresores, libreros, alquiladores de libros y sociedades de lectura debían impedir su difusión... «pero sin llamar la atención del público [...]».[11]

Si Hegel leyó esta obra durante su estancia en Suiza sólo pudo leerla a escondidas. ¿Empezó o terminó en este país su trabajo de traducción, aunque luego en Francfort lo enriqueciera con algunos añadidos circunstanciales?

El texto de Hegel insiste en los aspectos peligrosos del libelo de Cart, ya que, teniendo en cuenta su fecha de aparición y los acontecimientos que entre tanto se habían producido en la región de Vaud, lo dirige como un aviso un poco oscuro a otros países y a otros hombres

que, por seguir ejerciendo la opresión, podían sentirse aludidos y sacar por sí mismos las consecuencias de lo que había sucedido en Suiza. ¿A quién se dirige de manera especial?

Hegel suscribe la amenaza incansablemente repetida por todos los revolucionarios moderados de la época, que esperan que su presión ocasione un gesto de apaciguamiento de los opresores: *Discite justitia moniti,*[12] y subraya este aviso tradicional con una amonestación de su propia cosecha: «Los que permanezcan sordos sufrirán los duros golpes del destino» (D 248).

No podemos por menos que extrañarnos del carácter violento de la amonestación lanzada por Hegel: los ejércitos franceses acaban de liquidar el despotismo bernés, aprovechando la oportunidad de apoderarse del tesoro del país y cometer numerosas exacciones aunque estableciendo un régimen más democrático, y Hegel se dirige a los demás regímenes monárquicos o aristocráticos y les anuncia: esto es lo que os espera si no procedéis rápidamente a las reformas necesarias.

Las notas con las que enriqueció el texto contribuyen a hacer más sensible, más intolerable, más absurda la antigua opresión bernesa que se describe y analiza. ¿En qué opresores actuales piensa para avisarles de este modo?

Hegel repite muchas veces que la filosofía renuncia «a la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo»,[13] atribuyéndose como única misión «comprender lo que es», no trazar planes para el futuro, del que se desinteresa. Estas recomendaciones sólo son válidas para amplios periodos, civilizaciones, estructuras sociales o ideológicas globalizadoras. En ocasiones Hegel deja adivinar su aplicación a hechos o a instituciones de alcance limitado. ¿Vacilaba antes de determinar estos límites?

En cualquier caso, al mismo tiempo, nunca deja de hacer advertencias a las autoridades respecto a su comportamiento futuro; incluso saca para ellas lecciones de la historia, de la cual no permite pensar ni un solo instante que pueda haber terminado. Y hasta muy a menudo les dirige una amenaza, y esta amenaza, la única que puede inquietarles, es la de la revolución.

Éste es el caso al final de su prólogo a las *Cartas* de Cart, como lo será en 1831, al final de su artículo sobre el *Reformbill.*

De un modo u otro, esta publicación demuestra la persistencia del afán «revolucionario» en Hegel. Tiene veintiocho años, una experiencia humana ya muy considerable. Sabe lo que hace: en realidad una acción para él peligrosa y llena de posibles consecuencias.

Retrospectivamente, los amigos de Hegel se estremecen al pensar en lo que hubiera pasado de haberse sabido en Berlín, en 1818, en el

momento en que pensaba en su nombramiento para la universidad, que había sido el introductor en Alemania de esas ideas subversivas. Jamás le hubieran nombrado. O si en 1825, en pleno frenesí de represión policiaca y judicial contra las actividades subversivas secretas, sobre todo extranjeras, y durante el proceso de Victor Cousin, hubiera aparecido por casualidad en los expedientes el recuerdo de esa audaz publicación de Francfort. Los acusados del proceso de Cousin no habían llegado tan lejos como él, o por lo menos no habían cometido la imprudencia de dejar pruebas de su temeridad en un hecho objetivo y comprobable.

Como toda publicación «clandestina», en el sentido amplio de este término, evidentemente la paternidad literaria era conocida por algunos. Es inimaginable que Hegel no se lo hubiese contado a Hölderlin o a Sinclair, o que hubiera actuado sin estar en comunión de ideas con ellos acerca de las cuestiones evocadas en el libelo. Pero tampoco nos cabe en la cabeza que el «patrono» de Hegel, el negociante Gogel, no estuviese al corriente de la empresa. Quién sabe si fue él quien la inspiró. Tal vez ayudó a encontrar un editor, lo cual no debía de ser fácil. Claro que este editor, Jaeger, tampoco es de un género muy común.[14] Pero no se acabaría nunca si se quisieran explorar todas las pistas de investigación que se abren, a partir de Francfort, gracias a las *Cartas* de Jean-Jacques Cart.

El descubrimiento de esta iniciativa de Hegel aclara su personalidad de manera singular. Fuera cual fuese su porvenir, en esta época, el filósofo es culpable de esto. ¿Podrá olvidar alguna vez esta insolencia, este anticonformismo, esta rebelión? ¿No quedará siempre algún rasgo de ella en el fondo de sí mismo? En cualquier caso, nunca mencionó por escrito ni públicamente ni siquiera el nombre de Jean-Jacques Cart, ni antes ni después de esta publicación, fuera de su texto.

Los primeros historiadores de Hegel no podían adivinar todo lo que había sido. Ni Rosenkranz en 1844, ni Kuno Fischer en 1901, ni Dilthey en 1905 hablaron de las *Cartas* de Cart. Junto con otros muchos incidentes de la vida de Hegel también éste permaneció ignorado por Ruge, Marx, Engels y Kierkegaard. Tenía que pasar mucho tiempo antes de que se adivinara vagamente al Hegel tal como era...

Que se sepa, en Francfort Hegel no repitió este acto audaz. Sus otros escritos de esta época fueron aún más clandestinos que su traducción de las *Cartas:* ni siquiera tratará de publicarlos, y los conservará manuscritos cuidadosamente.

Un pasquín

En 1798 Hegel también redacta lo que los alemanes de la época llaman un *Flugblatt:* una hoja volante, un pasquín, un folleto o libelo sobre su país natal, Württemberg. En un principio se titulaba: «Los magistrados (municipales) deben ser elegidos por el pueblo». Sin duda era ésta una innovación radical. Después de pensárselo dos veces, eligió un título al menos más prudente: «Sobre la nueva situación en Württemberg, en particular sobre el estatuto de los municipios» (R 91-94).

En este país el duque Federico, futuro rey, acababa de acceder al poder. Según Hegel, se trata de aprovechar este cambio para que se introduzcan las reformas necesarias. La inspiración de Hegel es profundamente innovadora, y no puede dejar de asustar a los magnates contemporáneos, ni tampoco eventualmente a las autoridades, con las cuales estará enfrentado hasta el final de su vida. En efecto, proclama la necesidad del cambio en general, en cierto modo a priori, para aplicarlo en el caso concreto de Württemberg. Como dice Paul Roques, desarrolla «una verdadera teoría de la revolución pacífica».[15]

En los autores contemporáneos es difícil encontrar semejante protesta contra la pasividad, la paciencia, la resignación:

> «La tranquila sumisión a la realidad, la ausencia de esperanza, el abandono paciente a un destino todopoderoso, se transforman en esperanza, en espera, en valor para hacer algo distinto. La imagen de tiempos mejores, más justos, ha entrado de forma viva en el alma de los hombres, y una aspiración, la nostalgia de un estado más puro, más libre, ha conmovido todos los corazones y los ha enemistado con la realidad. El impulso de romper las miserables trabas ha unido su esperanza a cualquier hecho, a cualquier fulgor, e incluso a delitos».

Y añadía:

> «Qué ciegos son los que quisieran creer que las instituciones, las constituciones, las leyes que ya no están de acuerdo con las costumbres, las necesidades, la opinión de los hombres, y cuyo espíritu se ha evaporado, subsisten más tiempo, y que los usos a los cuales ni el entendimiento ni el sentimiento prestan ya ningún interés, son suficientemente poderosos para tejer de manera durable el vínculo de un pueblo».[16]

Hegel desea para Württemberg una Constitución, desde luego monárquica, pero representativa en el sentido moderno del término.

Y ésta era una gran audacia.

Hegel tenía la intención de publicar este pasquín. Pero siendo muy consciente del peligro, y atento a las condiciones concretas de la actividad política, prefirió «consultar antes por carta a sus amigos de Stuttgart», de hecho sus cómplices o conjurados, realistas y prudentes como él.[17]

Siguiendo su consejo Hegel renunció a publicarlo.

Este ensayo polémico entra, pues, también en el dominio de la clandestinidad: un manuscrito destinado en principio a la edición, sometido a la lectura y al criterio de varias personas que miden la influencia que tiene en ellas mismas, y que finalmente queda inédito.

Teología histórica

Hegel no es aún el hombre de una tarea única y exclusiva. Se cultiva y se prueba a sí mismo en direcciones varias. Se sabe que en Francfort redactó un comentario, por desgracia perdido, de las obras del economista mercantilista James Denham Stewart. Elaboró un estudio sobre la situación política de Inglaterra. Emprendió el gran trabajo sobre el problema de la Constitución de Alemania que debía continuar y terminar en su residencia posterior, en Jena.

Por supuesto, sus meditaciones filosóficas proseguían simultáneamente, y es difícil creer que, muy mediatizadas, en mayor o menor medida no acusó el influjo de sus experiencias existenciales y de sus tentativas políticas. En este sentido no es inoportuno evocarlo en una obra en la que, de todas maneras, se habla más de su vida que de su sistema filosófico.

Durante el periodo de Francfort la filosofía crítica de Kant se encontraba en plena efervescencia expansionista. En 1797 apareció la *Metafísica de las costumbres*, y Hegel la comentó para sí. Hay que tener en cuenta el hecho de que él conoció la filosofía de Kant a medida que se iban publicando las obras del filósofo, al principio sin poder tener una visión global, sin juzgar sus inicios, metódica o espontáneamente, según sus últimos logros, y evidentemente aún menos las publicaciones póstumas, como es fácil hacerlo en nuestros días. Ésta es una manera de absorber el kantismo muy distinta de la nuestra.

Hegel se entrega a una crítica del pensamiento kantiano al ritmo de las publicaciones en las que éste se expresa mientras evoluciona. Cada nueva publicación provoca, en grados diversos, su sorpresa. Reaccionó en el sentido general en que lo hicieron Fichte y Schelling, sin ser enteramente adicto a éstos. Se opone cada vez más a lo que es el

fondo mismo del kantismo, la oposición entre espíritu cognoscente y «cosa en sí», orientándose decididamente hacia una especie de monismo filosófico. Eso le conduce a elaborar poco a poco una doctrina del yo en la cual éste es algo más que una estructura de formas vacías y abstractas, y se afirma, por el contrario, como una actividad creadora de sus contenidos.

Empieza a desconfiar de la moral kantiana, sobre todo de su aspecto rigorista, y prevé un mundo ético que ya no se funda sobre el concepto del deber, sino sobre el de la vida.

En Francfort Hegel dispone de tiempo suficiente: escribe mucho, a juzgar por los manuscritos conservados o de los que hay noticia, y no se sabe si se ha perdido algo de esta abundante producción. Como en Tubinga y en Suiza, redacta incansablemente textos que al parecer nunca intenta publicar, pero que tampoco desdeña, y de los que no reniega, puesto que los conserva cuidadosamente, lo cual sólo podía causarle inquietudes e incomodidades en sus frecuentes y largas peregrinaciones.

Éste es otro problema. Esa obstinación por conservar sus escritos de juventud, cuyos caracteres son singularísimos, ha de deberse a causas que en él son duraderas y poderosísimas, y que sería interesante descubrir. Aunque la muerte le sorprendiera –lo cual no es seguro–, no podía dudar de que un día u otro iba a morir, teniendo en cuenta su notoriedad se hurgaría en sus archivos, se descubrirían obras juveniles, las utilizarían de una manera o de otra, las publicarían. De temer semejante publicación eventual, y aunque la hubiera considerado poco probable, tenía un medio de evitarla radicalmente: destruir esas páginas que el tiempo había amarilleado.

No lo hizo, y eso supone en él una fidelidad o un apego a sus investigaciones y a sus hallazgos de juventud, a ideas que luego recogió en cierta manera en sus obras de madurez, en las que los más sutiles pueden a veces adivinar su presencia discretamente mantenida, después de una profunda transformación.

Entre estos escritos de Francfort figura uno al que Nohl dará el título especial de *El espíritu del cristianismo y su destino.*

Pero el mismo título que se ha atribuido al texto de Hegel demuestra a las claras su carácter poco teológico en el sentido que se da ordinaria y actualmente a este calificativo, al menos en Francia. Hace del cristianismo una institución sometida «a las Estigias y a los Destinos», como hubiera dicho alguien.

Hegel describe positiva, casi sociológicamente, lo que él cree que ha sido la evolución histórica del cristianismo, su «positivización», su

decadencia, en oposición a las intenciones de su fundador, que a la larga resultaron inoperantes. Este análisis confirma el proyecto de un autor que continúa buscando, con no poca desesperación, el principio de una nueva religión que salve a su pueblo. La última frase de esta obra sella el fracaso del cristianismo, al menos en este punto: «Tal es el destino de la Iglesia cristiana: la Iglesia y el Estado, el servicio de Dios y la vida, la piedad y la virtud, la acción espiritual y la acción temporal nunca pueden fundirse en una unidad».[18]

El cristianismo y su destino y los demás escritos político-religiosos de esta época suscitan un interés siempre renovado en nuestros contemporáneos, y a menudo los seducen. Contribuyen a dar valor al joven Hegel, tal vez excesivamente, en detrimento del filósofo de la madurez, del Hegel de Berlín. Tal vez no se advierte suficientemente la continuidad del desarrollo de este pensamiento, desde sus inicios hasta el final. Como decía Dilthey, en estos textos de juventud se revela toda la genialidad histórica de Hegel en su primer frescor, aún libre de las cadenas del sistema.[19]

Hegel forja aquí interpretaciones nuevas y a veces insidiosamente sangrantes para una religión nutrida de tan antiguas tradiciones. Superado cada vez más decididamente (si se traduce por *superación* la palabra *Aufhebung* que significa para él a la vez negación, mantenimiento y elevación) el dogmatismo religioso y filosófico tradicional así como las Luces que se oponen a él. Éstas y sus adversarios se sitúan en realidad en el mismo plano epistemológico, como se diría hoy, o al mismo nivel de desarrollo de la conciencia... y es ese plano y ese nivel lo que se trata de abandonar para pensar más allá y a mayor altura.

Hegel se complace en observar desarrollos, evoluciones históricas típicas, procediendo por etapas sucesivas diferentes y contrastadas, y también conexiones o interdependencias *(Zusammenhänge)* de elementos o de momentos que en un principio parecían independientes o incluso opuestos y contrarios. Empieza a convertirse en el filósofo de la historia.

Su actitud de pensamiento es, de manera espontánea, más deliberadamente idealista. Se esfuerza por captar lo que llama «el espíritu» de las entidades históricas que estudia, el judaísmo, la Grecia antigua, el cristianismo. Define el espíritu de un pueblo, de una época e intenta traducir éste conceptualmente fundándose en los documentos y los testimonios concretos más numerosos y más diversos.

Al mismo tiempo reanuda sus estudios –en realidad conjuntos– sobre la *Positividad de la religión cristiana*, texto de Berna para el que compone una nueva introducción (1800). Este añadido de esfuerzo y de es-

critura diríase que demuestra un deseo de publicación, inexpresado e insatisfecho.

En Francfort, Hegel se entrega, pues, a una actividad intelectual fecunda, un poco dispersa. Lo interesante para el biógrafo es que ésta no se presenta inmediatamente como filosófica. A decir verdad, sobre todo en lo que concierne a la *Positividad* y al *Destino*, escapa a toda clasificación tradicional precisa.

Pero al final de esta estancia Hegel se ocupa de una reflexión más técnicamente determinada, y la consigna en unas páginas a las que da el significativo título de *Systemfragment* (Fragmento de sistema)... que concluye el 14 de septiembre de 1800, poco tiempo antes de su partida para Jena, adonde llega en enero de 1801.[20]

O sea, que está pensando en un sistema filosófico personal. Y da de él un esbozo que parte del concepto de la vida, entendida como infinito, y que asimila al concepto de espíritu. Kant se aleja. Hegel procederá a menudo así, por asimilación más o menos completa de las nociones filosóficas fundamentales unas con otras.

Entiende ya el espíritu de manera dialéctica, y tan profundamente que la dialéctica de este espíritu parece confundirse con el espíritu de la dialéctica. Se expresa en fórmulas a un tiempo lógicas y especulativas de las que las obras posteriores no van a renegar: la vida es una diversidad infinita, una oposición, una relación infinita igual que el espíritu, «la unidad viviente de la diversidad». Ya Heráclito lo había proclamado: Εν διαφερον εαντω.[21]

Un balance provisional

Poco antes de abandonar Francfort, Hegel traza para su amigo Schelling, con quien pronto va a reunirse en Jena, el itinerario de su vida intelectual hasta esta fecha. Es la única carta que conservamos del periodo de Francfort, aparte de las del galanteo con Nanette Endel. Está fechada el 2 de noviembre de 1800.

Lo interesante no es cómo Hegel ve su pasado, sino cuál es la imagen que desea dar de él a su amigo. Este esquema autográfico puede compararse con el *curriculum vitae* que presentará a Goethe unos años más tarde. Tal vez Hegel espera que Schelling, ya instalado en Jena, dé a conocer estas líneas a personajes bien situados, o al menos les comunique su contenido: «En mi formación científica, que empezó con las necesidades más elementales del hombre, debía necesariamente verme empujado hacia la ciencia, y el ideal de mi juventud debía nece-

sariamente convertirse en una forma de reflexión, transformarse en un sistema; ahora me pregunto, mientras aún estoy ocupado en ello, cómo es posible encontrar la manera de volver a una acción sobre la vida del hombre. De todos los hombres que veo en torno a mí, creo que tú eres el único en quien quisiera encontrar un amigo, desde el punto de vista de la expresión de las ideas y de la acción sobre el mundo; porque veo que tú has comprendido al hombre puramente, es decir, con toda tu alma y sin vanidad».

Y añade entre adulador y solicitante: «Éste es el motivo de que dirija la mirada hacia ti con tanta confianza, para que reconozcas mi esfuerzo desinteresado –aunque se mueva en una esfera inferior–, y que puedas encontrar un valor en él» (C^1 60-61).

¿Qué entiende Hegel por estas «necesidades más elementales del hombre», de cuya consideración se supone que partió? Tal vez las exigencias políticas y religiosas más que las necesidades vitales, biológicas, económicas. Schelling, que le conoce, sabrá adivinarlo. Al menos le reconoce –¿cómo hubiera podido disimularlo ante el compañero de Tubinga?– que sus primeros pasos en la vida intelectual creadora no se dirigieron hacia la teología propiamente dicha, ni hacia la filosofía o la metafísica.

Cuando Hegel se aleja de Francfort termina la mitad de su vida en el siglo XVIII. Toda su prolongada formación se ha efectuado en el siglo de las Luces y de la Revolución. Entra, con el siglo XIX, en un espacio de mayor libertad. Se evade del oficio de preceptor. Se emancipa. La muerte de su padre y la herencia que le corresponde le libran por un tiempo de la sujeción económica. Ávido de eficacia y de gloria, se da cuenta de su retraso con respecto a otros jóvenes filósofos, sobre todo el más brillante de ellos, y el más próximo a él: Schelling.

El cambio de siglo va a significar también para él el gran cambio de su vida. Por un tiempo va a poder dedicarse enteramente a la filosofía. Al salario, al trabajo de preceptor, a la sujeción directa a un hombre, a sus hijos, a una familia, va a sustituir la subordinación, más flexible, a instituciones políticas.

Se va, como parece que ya tiene por costumbre, sin volver la vista atrás. Ese teórico de la continuidad, en la práctica es un decidido partidario de las rupturas. No volverá a mantener relaciones, ni siquiera episódicas, con los Gogel y sus discípulos de Francfort, como no había vuelto a tenerlas con los Steiger y sus alumnos de Berna; tampoco, ¡ay!, con Hölderlin, ni con los demás amigos menos íntimos que ha podido hacer en Francfort. Ahí os quedáis. Las expresiones más brutales apenas bastan para calificar esta actitud. En conjunto, no se adap-

ta mejor que Hölderlin a las diversas situaciones sucesivas, pero levanta menos la voz, y reprimiendo sus sentimientos sin ahogarlos, conserva la cabeza fría.

Dos cartas, fechadas después de su partida de Francfort, nos dan algunas informaciones de las relaciones de Hegel en esta ciudad.

Una carta de Windischmann (C^1 277 y 282) menciona el nombre de Johann Christian Ehrmann (1749-1827), un médico simpatizante de la Revolución francesa, activo y comprometido, francmasón e iluminado, amigo de la familia Gogel. Había participado activamente en la ceremonia de la logia La Unión, celebrada en homenaje a Jean-David Gogel en 1798. Hegel le nombra varias veces amistosamente en su correspondencia.

En una carta del propio Hegel (C^1 67-68) dirigida a Wilhelm Friedrich Hufnagel (1754-1830), teólogo y pedagogo amigo de Paulus, le ruega que salude a los amigos. El biógrafo se cansa de encontrar a tantos francmasones alrededor del filósofo: el mismo Hufnagel, miembro del jurado de los premios de la logia La Unión, el comerciante Volz, el banquero Bansa y su familia, el profesor Mosche, nombres muchas veces citados en los *Anales de la logia La Unión.*[22]

9
Jena

> Ojalá todo lo que aún soy capaz de hacer pueda vincularse con lo que usted ha fundado y edificado.
>
> Goethe, Carta a Hegel, 1824 (C^2 42)

Hegel deja con alivio «Francfort la funesta» (C^1 297). A decir verdad, no sabemos gran cosa de las tribulaciones personales que pudo sufrir allí. Ni se afincó definitivamente en esta ciudad ni en ninguna de sus residencias sucesivas, todas obligadas.

Esta vez, una pequeña herencia le permite elegir entre varias opciones. Se decide por lo que dada su situación promete ser lo mejor: Jena. En ciertos aspectos, apenas puede hablarse de una elección. Los jóvenes intelectuales alemanes no se ponen de acuerdo sobre el sublime destino espiritual del hombre, pero en cuanto a su despreciable destino terrenal son unánimes: Sajonia-Weimar ofrece el refugio preferido.

Allí se situaba el centro esplendoroso de la vida cultural, que genios como Goethe y Schiller ilustraban con su presencia y su actividad inagotablemente creadora. Los grandes escritores y artistas residían preferiblemente en Weimar. En Jena, segunda ciudad en importancia de este estado minúsculo, se encontraba la universidad donde florecía una filosofía nueva, viva, audaz.

Culturalmente, el gran ducado de Sajonia-Weimar superaba a los demás «países» alemanes: su ministro de Instrucción y de Cultos era nada menos que Goethe, el mayor poeta alemán y, relativamente, un espíritu abierto y libre.

Desde 1787 Reinhold introdujo en Jena la filosofía de Kant, que poco a poco conseguía darla a conocer. Fichte le sucedió en 1794, desplegó una actividad filosófica y pedagógica intensa, febril, ruidosa, hasta 1798, fecha en la que tuvo que huir precipitadamente.

Después del recorrido de estas dos estrellas, y oponiéndose a sus doctrinas, ahora era Schelling el que brillaba con luz deslumbradora, y

atraía a todos los espíritus curiosos, a todos a quienes ya no satisfacían las viejas tradiciones y aspiraban, a veces ciegamente, a la novedad.

Schelling, el amigo todavía fiel, veía por estas fechas en Hegel a una especie de discípulo más que un rival. Le llamaba para tenerle a su lado y ambos libraban un mismo combate ideológico; le prometía ayuda y consejo, le ofrecía colaboración y participación. Hegel no podía dudar.

Jena representa en muchos aspectos el momento más original y creador de la vida de Hegel. Por supuesto, no porque luego se abstuviera de hacer grandes cosas, sobre todo en la última parte de su carrera, en Berlín. Pero fue en Jena donde forjó las ideas que le distinguen con mayor claridad de los demás pensadores, tal como las desarrolló tan brillantemente y las moduló aplicándolas a los campos de investigación más diversos: era el taller de lo que él llamó «conceptos inconcebibles».

Este espectáculo movió a muchos biógrafos, sobre todo en el siglo XX bajo la influencia del existencialismo, a dividir en dos partes casi opuestas su vida intelectual: antes y después de Jena. Oponen así un «joven» Hegel, inventivo y audaz, a un «viejo» Hegel, cuya mente esclerotizada rumia perezosamente las antiguas conquistas intelectuales. Primero un revolucionario, y al final un filisteo, un advenedizo, ¡qué decadencia!

Semejante división nace de apreciaciones como mínimo discutibles. Basta para dudar de ellas con hojear la copiosa producción de las *Lecciones* de Berlín. Éstas deben mucho a los descubrimientos de Jena, pero les añaden una profusión de hallazgos recientes, de orientaciones e informaciones nuevas, de rectificaciones. Además, continuamente descubrimos nuevas versiones.

A pesar de todo, Jena fue un periodo asombrosamente rico de vitalidad, de producción, de éxitos intelectuales y de sinsabores existenciales y culturales, instructivos para Hegel, tanto positiva como negativamente.

Su padre murió en enero de 1799. Del reparto de la herencia entre los hermanos y la hermana, Hegel recibió 3154 florines. Con ellos podía vivir algún tiempo con toda independencia, pero antes tenía que cumplir sus compromisos en Francfort.

Llegó a Jena en enero de 1801; allí se quedaría seis años. Desgraciadamente, algunas de las celebridades que habían dado tanta gloria a Sajonia-Weimar acababan de irse o se disponían a hacerlo: Fichte, Niethammer, Paulus... Schiller moriría en 1805. Este país perdía así parte de su prestigio y de su poder de emulación. Pero, como compensación, esas dolorosas partidas dejaban el campo libre a los jóvenes lobos ávi-

dos de empleo, de creación y de notoriedad. Desde este punto de vista Schelling y Hegel no carecían de apetito. Querían devorarlo todo.

Es difícil imaginar el ambiente de competencia brutal en el que se movían entonces los universitarios, sobre todo los jóvenes. Al final de su estancia en Jena, Hegel lo compara a un «reino animal del espíritu».[1] Nosotros más bien diríamos: una jungla intelectual y social.

Hegel pasa en un principio por ser «el discípulo del señor Schelling», como Schweighaeuser le llama en 1804, en el primer artículo francés en el que los nombres de los dos amigos aparecen juntos.[2] En efecto, se presenta con una total carencia de obra publicada. Aún no ha sacado nada de la imprenta, excepto su traducción anónima de las *Cartas* de Jean-Jacques Cart, de la que no puede jactarse públicamente. Hölderlin ya es conocido por sus obras más importantes, y Schelling brilla sin cesar con sus celebrados escritos filosóficos.

En la atmósfera de Jena, en sus mejores condiciones de vida, a las incitaciones al comienzo fraternales de Schelling, Hegel efectúa aquí un trabajo intenso que da frutos bajo la forma de artículos, y posteriormente en su *Fenomenología.*

Para ser profesor en la universidad, y casi desde su llegada a Jena, presenta una «disertación inaugural», una especie de tesis, sobre *Las órbitas de los planetas (De orbitis planetarum),* de sólo veinticinco páginas.[3] Sin duda sus ideas sobre este tema habían tomado cuerpo gracias a vastas lecturas ya en Suiza.[4] Implican una seria formación científica y señalan una fuerte inclinación crítica.

Oportunamente Hegel deja entrever en su tesis una gran hostilidad contra las teorías de Newton, de la que nunca va a apartarse. Optando decididamente contra toda ciencia «mecanicista» y «matemática», en favor del vitalismo y de los procedimientos de la «filosofía de la naturaleza», a la manera de Schelling y de otros, compromete irremediablemente sus investigaciones y sus reflexiones científicas.

Logra hábilmente un acuerdo de su principio explicativo general con las leyes de Kepler, sabio que afortunadamente era alemán. En ausencia de datos objetivos, y si sólo se tienen en cuenta las fechas, puede decirse que la redacción definitiva de la tesis se hizo muy deprisa, lo cual ayuda a comprender y a disculpar, con la presunción que se manifiesta en ella, sus lagunas y sus sorprendentes fallos.

Defendió su tesis precisamente el 27 de agosto de 1801, fecha del aniversario del nacimiento de Hegel. ¿Simple coincidencia? Eso podría invitar a considerar la prueba en ciertos aspectos como una formalidad amistosa.

El trabajo doctoral de Hegel no concierne a lo que hoy en día, ha-

blando con propiedad, llamaríamos filosofía. Desde luego, en la época de Hegel no se diferenciaba claramente la filosofía de las ciencias; pero a pesar de todo, Hegel decide tratar un problema concreto de astronomía. Su manera «filosófica» se reduce a acogerse bajo el ala de Schelling y a dar pruebas de gran desenvoltura respecto a la observación. Especulación pura, ciencia «especulativa», éste es el talante de la «filosofía de la naturaleza» que se convierte en una moda.

En su memoria Hegel se esfuerza presuntuosamente por llenar en teoría la laguna existente en la serie de los planetas entonces conocidos, entre Marte y Júpiter. Pero no tarda en saberse que, seis meses antes, se ha descubierto empíricamente otro planeta, y que se le ha bautizado con el nombre de Ceres. No había ninguna laguna que llenar especulativamente. Ceres, la diosa a la que tiempo atrás había invocado, le jugaba ahora una mala pasada al filósofo.

Si el autor dejaba entrever cierta ignorancia y un poco de ligereza en esta tesis sobre los planetas, ¿qué decir de su jurado, que dando crédito a su incierto testimonio, le concedió el título de doctor? Es un mundillo cercano al candidato que se reúne en torno a él para su aniversario. El contenido de la tesis tal vez importe menos, como siempre sucede, y las fantasías de la «filosofía de la naturaleza» no llaman la atención, como lo harían en la actualidad.

A la defensa de su disertación, Hegel añadió la defensa de *doce tesis*, también en latín, que debían ser objeto de una discusión pública, es decir, con el jurado y en presencia de unos cuantos comparsas. Estas tesis revelan algo del estado de la reflexión lógico-filosófica y moral de Hegel en 1801 (R 156-159).

La primera tesis se enuncia así: «La contradicción es la regla para lo verdadero, la no contradicción para lo falso».

La segunda: «El silogismo es el principio del idealismo».

Vemos cómo la filosofía final de Hegel se prepara ya muy concretamente, al menos en sus principios. También encontramos esta anticipación en algunas de las tesis siguientes. La sexta: «La idea es la unidad de lo infinito y de lo finito, y toda la filosofía vive en las ideas». La novena: «El principio de la ciencia de la eticidad *(Sittlichkeit)* es el respeto ante el destino *(Ehrfurcht vor dem Schicksal)*»; y aún más escandalosamente para los kantianos, la duodécima: «La eticidad *(Sittlichkeit)* perfecta se sitúa en contradicción con la virtud».

¿Contaban las tesis latinas tanto o más que la disertación para juzgar al candidato? Para los nombramientos sin duda las autoridades prestaban menos atención a los trabajos en sí que a la reputación del candidato, a las recomendaciones que traía o el campo filosófico en el

que aceptaba situarse. En medio del gran auge de la «filosofía de la naturaleza», nadie se fijaba en un pequeño error concreto, perdido en el gran procedimiento general. La hipótesis hegeliana surgía aventuradamente entre otras, a veces contrarias, pero también aberrantes. Con toda seguridad del texto de la disertación se publicaron muy pocos ejemplares.

A partir de esta fecha Hegel acompaña su firma del prestigioso título: *Doktor der Weltweisheit.* A la filosofía aún se la llamaba «Saber mundano», diferenciándola claramente de la *Gottesgelahrtheit,* conocimiento divino, teología. El gran ducado de Sajonia-Weimar presumía de atrevidas innovaciones, pero aún las nombraba con vocablos medievales...

Con este acto académico toda la actividad de Hegel parece acelerarse en Jena, con una extremada precipitación, como si quisiese recuperar febrilmente el retraso que llevaba respecto a los demás, explotando sin darse tregua todos los resultados de sus meditaciones anteriores.

Podemos preguntarnos por qué motivo Hegel presentó como memoria de doctorado de filosofía un escrito supuestamente «científico», sumario y en resumidas cuentas falso, cuando disponía ya de una obra más consistente, más verdaderamente filosófica, que se revelará más decisiva para la historia del idealismo alemán: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling,* que se publicó también en Jena en julio de 1801.

Aquí Hegel critica el punto de vista del «idealismo subjetivo» tal como se expresa según él en la doctrina de Fichte, inclinándose por el esfuerzo de Schelling de captación global del absoluto. Pero ya insinúa que la teoría de la total indiferencia –de la total falta de diferencia– del sujeto y del objeto, tal como Schelling la defendía entonces, no le convence del todo. Deja, pues, que apunte su propia originalidad.

Esto es lo que importa: en Jena su personalidad se libera y se afirma. Se trata de un nuevo nacimiento.

En el semestre de invierno 1801-1802 (según el calendario tradicional de las universidades alemanas) Hegel comienza una actividad docente en calidad de *Privatdozent.* Sólo se trataba de un «curso privado», retribuido directamente por los mismos estudiantes, que no tardó en beneficiarse de una pequeña subvención oficial.

Sin duda para tener derecho a dar este curso lo antes posible, Hegel preparó con tanta prisa los ejercicios de doctorado. Sus primeras lecciones trataron sobre la *lógica* y la *metafísica,* disciplinas entre las que posteriormente dejará de hacer diferencias.

A partir del verano de 1802, «leyó», como se dice en Alemania, sobre Derecho natural. Se abstuvo de toda enseñanza durante el semestre

del verano de 1802, y desde 1803 tomó como tema el Sistema de la filosofía en su conjunto. Así se inauguraban todos los temas típicamente hegelianos. En 1805-1806 se lanzó a la Matemática pura, a la Filosofía de la naturaleza y del espíritu, y a la Historia de la filosofía. La tendencia enciclopédica, el deseo de abarcar sintéticamente todos los campos del conocimiento desde un solo punto de vista que, por ser global, ya no es verdaderamente un «punto de vista», se apoderaba de él.

Los manuscritos de estos cursos de Jena, difíciles de descifrar, son ahora las delicias de los investigadores hegelianos, que descubren laboriosamente en ellos el pensamiento de Hegel en estado naciente, vacilante y recientemente inventivo. Schelling no tenía nada que temer de semejante rivalidad. Parece que incluso después de que abandonara la cátedra este brillante profesor, Hegel no pudo reunir grandes auditorios de estudiantes.

Al lado de esta práctica oral Hegel también escribía mucho. Continuó y llevó a buen fin un proyecto que ya había esbozado en Francfort en 1798: pensaba en una obra que abordase grandes problemas políticos actuales. Eso le condujo a redactar *La Constitución de Alemania.* Aunque en su formación pasó, como dijo una vez, «de las necesidades elementales del hombre» a la invención de un sistema filosófico especulativo, ello nunca le hizo olvidar sus primeras inquietudes.

Respetando las condiciones teóricas que impone a su propio pensamiento, en esta obra Hegel no se muestra ni plenamente «objetivo» ni ideológicamente neutro. Un vivo sentimiento patriótico le anima y suscita en él una profunda inquietud sobre el futuro de su país, desgarrado, debilitado, herido. Al comienzo, anuncia los motivos que le han incitado a escribir el libro en un párrafo que, hay que advertirlo, luego tachó: «Las páginas que siguen son la expresión de un espíritu que renuncia sin placer a la esperanza de ver el Estado alemán salir de su mediocridad, y que antes de abandonar por completo sus esperanzas desea dar vida a sus deseos, cada vez más débiles, y complacerse por última vez, en imagen, en la débil creencia de que se realizarán».[5]

¡Qué falta de serenidad!

En realidad, Hegel vacila, cambia. A esta nostalgia desesperada sucede rápidamente una especie de resignación estoica o de necesitarismo spinozista: «La publicación de las ideas contenidas en este escrito tal vez no tenga otro objetivo ni otro efecto que transmitir la comprensión de lo que existe, su interpretación más serena, una manera de soportarlo medida en términos reales y en relación con la realidad. Porque no es lo que es lo que suscita en nosotros la rebeldía y el sufrimiento, sino el hecho de que no sea como debiera ser; no obs-

tante, si admitimos que las cosas son como es necesario que sean, es decir, de una forma que no es ni arbitraria ni contingente, admitimos por eso mismo que deben ser así».[6]

Leyendo estas líneas el lector decidirá por sí mismo si finalmente hay que resignarse o rebelarse. Hegel niega siempre que quiera cambiar el curso de las cosas, que espere este cambio o simplemente que lo prevea, que «profetice», pero al mismo tiempo, de una manera hábil e insinuante, con un estilo muy particular, nunca puede dejar de indicar un porvenir, una posible intervención suya en la vida política y social; proponiendo cautelosamente lo que considera que son las mejores opciones.

¿No lo hace ya en este análisis de la Constitución alemana? ¿Qué les queda, pues, a los alemanes más que la tarea de destruir lo que es caduco, cuando, siguiendo la descripción de Hegel, se encuentran ante «ese edificio con sus pilares y sus volutas [que] permanece en el seno del mundo, separado del espíritu de nuestro tiempo»?[7] Hay que elegir: dormitar al pie de un pilar agrietado o alcanzar «el espíritu del tiempo» en su devenir ininterrumpido.

El descontento de lo real forma parte de la realidad. Ahora bien, «todos los fenómenos de nuestro tiempo indican que ya no se encuentra ninguna satisfacción en el antiguo modo de vida».

Hegel no reprime el amargo gemido del patriota dolorido: «¡Alemania ya no es un Estado!». Estamos, pues, muy lejos de la consigna de Tubinga: «Hay que suprimir el Estado».[8]

Sin embargo, en Hegel la acción no siempre se adapta a la palabra. Este vigoroso panfleto sobre la *Constitución alemana,* muy claro y exaltante para los alemanes, no se publica. El lector actual lee con interés las diversas redacciones sucesivas, admira la seriedad de Hegel en perfilar su texto, la minuciosidad con la que expone sus observaciones y sus análisis concretos. El opúsculo estaba terminado, o incluso corregido, en el otoño de 1802.

¿Por qué Hegel renunció a darlo a la imprenta? Los motivos que suelen alegarse no son muy convincentes. Algunos comentaristas, entre ellos Rosenkranz, suponen que entre el momento en que Hegel concibió su proyecto y el final de su redacción, la situación política de Alemania había evolucionado de una manera tan desfavorable que ya no podía esperarse ningún efecto provechoso de su publicación y difusión. Había llegado demasiado tarde, ya no se podía hacer nada (R 245-246).

Esta justificación es difícil de sostener. Para empezar, el hecho es que más tarde aún se pudo hacer algo por Alemania... Y luego, si todos los escritos que momentáneamente parecen llegar demasiado tarde no tu-

viesen que publicarse, los libreros se morirían de hambre. Sobre todo en su proyecto inicial, Hegel se abstenía precisamente de toda esperanza y de toda tentativa de influencia eficaz. Quería solamente «comprender».

Para manifestarse después de unos acontecimientos que le dan la razón, no por eso un aviso o una previsión carece de interés. Así se confirma la perspicacia del autor y, por otras tentativas, la validez de un método de análisis. Hegel nunca creyó que la historia había concluido, y no es imaginable que en 1802 admitiera que la suerte de Alemania estaba sellada para siempre.

Puede suponerse que la decisión de Hegel se debía a otras causas o razones que ignoramos y que van a ser ya muy difíciles de averiguar.

Extraordinario destino el de las primeras obras de Hegel, numerosas e importantes, condenadas a la clandestinidad desde Tubinga hasta Jena, de 1789 a 1801, y todavía parcialmente ocultas en la misma Jena. Mientras, en aquel mismo tiempo, Hölderlin y Schelling se manifiestan abundantemente. Esta diferencia se debe a la naturaleza particular de los escritos de Hegel. A él le hubiera gustado tanto como a sus amigos, y tal vez más que a ellos, publicar, darse a conocer, hacer que reconociesen su verdadero valor, ejercer influencia, pero no eligió pragmática y oportunistamente los temas apropiados. El ambiente en que vivía, y sobre todo las autoridades a las que debía someterse, eran alérgicos a sus ideas y sentimientos.

¿Fue demasiado prudente? ¿Le faltó un editor arriesgado? Los lamentos patrióticos de los que se hacía eco eran muy fáciles de metamorfosear en un programa: desde esta perspectiva eran impublicables. ¿Acaso no afirma, entre otras alusiones subversivas, que «sin un cuerpo representativo no se concibe ninguna libertad»?[9]

En cualquier caso, releyendo esta obra que no quiso dar a conocer en Jena, se comprende mejor el entusiasmo de Hegel, quince años después en Berlín. Después de tantas alternativas y decepciones, ve por fin que Prusia, más o menos decididamente, levanta la antorcha de la independencia y de la unidad alemanas. Ello no significa que apruebe el régimen político reinante, al menos en todos sus aspectos. Muchas de las características de la monarquía prusiana le repugnan. Pero la era de las nacionalidades aún no se confunde con la de la democracia. Se alegrará de la liberación nacional y de las esperanzas que permite albergar; en cuanto a la libertad política, se cargará de paciencia. Alemania vuelve a ser un Estado, por mediocre que sea. De momento hay que aceptarlo, ya se perfeccionará más tarde.

En Jena, Hegel está dominado por una especie de fiebre de creación. Desarrolla y precisa la estructura y el contenido del sistema filosófico que madura en él desde hace mucho tiempo. Sobre todo, despeja el terreno para establecer en él a la vez una nueva vida y un nuevo pensamiento. Es el momento de la destrucción. No expulsa a los mercaderes del templo, al contrario, los instala allí, pero expulsa del templo de la filosofía a los que considera corruptores y chapuceros. Se da la imagen que querrá legar a la posteridad: la del maestro del idealismo dialéctico.

Entre el otoño de 1801 y el otoño de 1802 redacta un manuscrito que trata de lógica, de metafísica y de filosofía de la naturaleza, en el que más tarde introduce muchos cambios, que completa con lecciones orales, en el que se aleja cada vez más visiblemente de la línea filosófica de Schelling. Tan innovador en filosofía como en política, y en la misma tendencia, procede de manera más metódica y sistemática que Schelling, de una manera más «científica», en el sentido que él da a esta palabra.

Le repugna seguir el ejemplo de quien publica a toda prisa las exposiciones fragmentarias y provisionales de una doctrina cambiante. Más tarde le reprocha «haber efectuado su formación filosófica a ojos del público».[10] Schelling le devuelve la maldad tratándole de «rezagado» *(Spätgekommene)* de la filosofía.

En los años de Jena, a Hegel le hubiera gustado presentar un sistema completo y cerrado, como proclama imprudentemente en el prólogo de su primer gran libro, que no puede aspirar más que a ser una introducción al sistema: «La verdadera figura en la que la verdad existe no puede ser otra que el sistema científico de ésta».[11]

A pesar de todos sus esfuerzos, tendrá que introducir hasta el final modificaciones, rectificaciones, añadidos al sistema concebido primitivamente, e incluso al plan mismo. Así, la *Fenomenología,* que empieza por titularse *Primera parte del Sistema de la Ciencia* (¡más de quinientas cincuenta páginas!), en 1817 se reducirá a la categoría de subdivisión (diez páginas) de la primera sección de la tercera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

Pero en Jena lo primero que tenía que hacer era descalificar y excluir a todos sus posibles rivales, a todas las demás orientaciones filosóficas, para instaurar luego el monopolio de la única filosofía verdadera, la filosofía hegeliana. Para esta operación de gran envergadura, Hegel empieza por maniobrar aliándose con Schelling, y después, cuando to-

dos los demás adversarios ya han quedado teóricamente fuera de combate, se revuelve contra el propio Schelling.

Repudia, para empezar, «el idealismo subjetivo», a la manera atribuida a Fichte, y se une al proyecto schellegiano de un idealismo absoluto. Pero ya vemos aparecer gérmenes de divergencias. Hegel reflexiona de manera esencialmente lógica, vincula su metafísica a su lógica, para acabar confundiéndolas. Se convierte así en lo que es: el maestro del método lógico-dialéctico.

En su *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* es donde ajusta cuentas con el primero en beneficio relativo del segundo. Ello le conduce a examinar las consecuencias de este conflicto en la vida social y moral. Advierte una contradicción que se desarrolla necesariamente entre una situación jurídica sometida a las exigencias del entendimiento, y la vida de una comunidad condicionada por sus propias costumbres: «La comunidad bajo el dominio del entendimiento no se representa de forma que deba darse ella misma como ley suprema, por una parte suprimiendo [...] la infinidad de la determinación y de la dominación, por otra haciendo superfluas las leyes gracias a las costumbres, y los desórdenes de la vida insatisfecha gracias al goce sagrado, y los crímenes de la fuerza oprimida gracias a una disponibilidad de acción para grandes objetivos».[12]

Probablemente fue en el otoño de 1802 cuando completó esas tentativas de elaboración sistemática en las que muchos comentaristas advierten «artificios de construcción» *(Konstruktive Künstelei),*[13] porque la materia no parece aún enteramente dominada y asimilada, con un *System der Sittlichkeit;* manuscrito cuyo mismo título es muy difícil de traducir: se ha elegido *Sistema de la vida ética,* pero podría traducirse, a imitación de Dom Deschamps, «Sistema del estado de costumbres», por oposición al «estado de ley» o a un «estado de derecho».[14]

Redactada a fines de 1802 o a comienzos de 1803, esta obra no llegó al público, y además incompleta, hasta 1893, gracias a Mollat.

En su prólogo el traductor francés comenta muy bien el pasaje de la *Diferencia* citado más arriba: «Así pues, la eticidad *(Sittlichkeit)* auténtica trasciende la relación dominación-servidumbre, hace caduco el reinado de la ley, proporciona a la vida una plenitud de goce, y da a sus fuerzas un pleno desarrollo en actividades nobles». Evoca «la resolución de las oposiciones en una comunión».[15]

Fijándonos aquí, más que en la exposición del contenido teórico de las obras de Hegel, en las circunstancias existenciales, íntimas y exteriores de su composición, podemos preguntarnos por qué Hegel no publicó nada de todo eso a los treinta y dos años. Es posible que se

lo impidiera un escrúpulo teórico. Sin duda conocía el carácter imperfecto de sus realizaciones efectivas en relación al vasto proyecto que animaba confusamente su ardiente búsqueda.

Hubiera detestado que se le reprochase legítimamente una especie de parcelación filosófica, un sistematismo sólo veleidoso.

Además, tal vez consideraba un defecto la dependencia demasiado estrecha y demasiado visible de su pensamiento respecto al de Schelling. Y también la fama de que gozaba su amigo producía en él cierta timidez para presentarse ante el público. No se sentía completamente claro para consigo mismo. O sencillamente aún no había encontrado editor para sus manuscritos, que podían parecer muy abstrusos y muy oscuros.

Estas preguntas son tanto más embarazosas cuanto que Hegel, capaz de una prodigiosa actividad creadora, a pesar de todo publicó textos muy importantes durante su estancia en Jena, después de 1802. En este sentido le ayudó considerablemente la fundación, junto con Schelling y sobre todo bajo la égida de éste y gracias a su notoriedad, del *Diario crítico de filosofía* (Jena, 1802-1803). Nada mejor que hacerse las cosas uno mismo, y la mejor manera de abrirse las columnas de una revista es dirigirla. El *Diario crítico de filosofía* sólo publicaba artículos de sus fundadores y directores. Nos preguntamos cómo semejante publicación podía subsistir materialmente. Es evidente que tuvo que necesitar ayudas externas, pero ¿cuáles? Dos tomos, cada uno compuesto de tres cuadernos, fueron apareciendo uno tras otro.

El primer cuaderno propone un artículo de Hegel bastante corto comparado con los demás, sobre «La esencia de la crítica filosófica en general y sobre su relación con el estado actual de la filosofía en particular». Representa una especie de introducción al *Diario crítico,* y al mismo tiempo a la nueva filosofía de la que el propio *Diario* se constituye en su órgano privilegiado.

Los dos amigos alardean de una increíble insolencia respecto a los filósofos contemporáneos, sus mayores o sus pares, casi rozando la descortesía. Una insolencia explicable por su sincero sentimiento de superioridad absoluta.

Para ellos no se trata de hacer trizas *(zerschlagen!)* las limitaciones que imponen, en su opinión, las demás filosofías, sino de preparar positivamente el camino *(Wegebereitung)* para la entrada solemne, la jubilosa entrada *(Einzug)* de la única filosofía verdadera, la suya.[16]

Sobre la brutalidad de esta maniobra Hegel ya no deja la menor duda en una carta a Hufnagel: «Las armas de las que se servirá este diario son muy variadas; su nombre es garrotes, látigos y palmetas; todo eso se hace

por la buena causa y *gloria Dei;* sin duda no faltarán quienes se quejen; pero la cauterización se ha hecho absolutamente necesaria» (C[1] 67).

Más que una jungla, un presidio.

Hegel reagrupa bajo un signo envilecedor todas las filosofías erróneas del pasado, rivales, para oponerles en todo su esplendor la joven verdad naciente, autoproclamada, segura de sí misma.

Sin darse cuenta, en su mordacidad contra sus adversarios adopta un tono y unos argumentos que lo sitúan en el mismo plano epistemológico, cultural e histórico que ellos, el plano de la confrontación dogmática.

En otro artículo –«Cómo el sentido común comprende la filosofía, a propósito de las obras del señor Krug»–, se entrega a una violenta pugna con los pensadores que representan a sus ojos la «filosofía popular», y sobre todo de uno de ellos, al que utiliza como cabeza de turco, Wilhelm Traugott Krug. Surge otro criterio de la verdad: el elitismo. La verdad no debe ser del dominio público. Se reserva para unas almas superiores: «Por naturaleza la filosofía es algo esotérico que no está hecho para el vulgo, ni para ponerse al alcance del vulgo, sólo es filosofía en la medida en que se opone precisamente al entendimiento *(Verstand),* y en consecuencia más aún al sentido común [...] el mundo de la filosofía es en sí y por sí, un mundo al revés *(verkehrte Welt)*... Es cierto que la filosofía ha de admitir la posibilidad para el pueblo de elevarse hasta ella, pero no debe rebajarse al nivel del pueblo».[17]

A menudo el propio Hegel desmiente esta primera decisión de esoterismo. Pero queda expresada...

El panfleto maltrata implacablemente y de forma muy vulgar al profesor Krug. La posteridad recuerda sobre todo las ironías de Hegel sobre cierto desafío que éste había lanzado a la filosofía idealista especulativa: ya que afirmáis deducirlo todo, deducid también mi portaplumas. La respuesta de Hegel, bajo un velo irónico, no deja de mostrarle, en el fondo, muy embarazado. Ésta será una de sus tareas permanentes: hacer dentro de su filosofía de la necesidad («de una manera ni arbitraria ni contingente») un lugar para los hechos o los seres contingentes. Su argumentación cae también en una peligrosa vulgaridad, cuando para rebatir la objeción de Krug alega que la filosofía especulativa de la naturaleza es capaz de deducir más que un portaplumas: «deduce» el mismo hierro.

Pero Kant, para justificar su realismo empírico, ¿hubiera pedido a los idealistas absolutos la deducción de un simple portaplumas? Sin intuición sensible los conceptos resultan vacíos.

Por el momento, la víctima de Hegel es Krug, una presa fácil. Cen-

tra su pugna contra él en el segundo cuaderno de su *Diario crítico,* en el que no obstante dirige hacia otro lado el aguijón de su artículo: «La relación del escepticismo con la filosofía, exposición de sus diversas modificaciones y comparación de todo escepticismo reciente con el antiguo» (1802).

Aquí el enemigo declarado es sobre todo Gottlob Ernst Schulze, un filósofo no desdeñable que había publicado en 1792 un libro titulado *Enesidemo.* En él argumentó a favor del escepticismo, sobre todo de sus formas heredadas de la Antigüedad, y contra la filosofía crítica kantiana. Ahora, en 1802, publicaba una nueva obra, el primer tomo de una *Crítica de la filosofía teórica.*

Hegel efectúa una amalgama, como se dice hoy en día. Elige lo que cree que es común a las filosofías de Krug y de Schulze: ambas interpretan mal la esencia de la filosofía idealista, y apartan de ella a sus lectores y adeptos: «Del mismo modo que los extremos se tocan, el objetivo supremo se alcanza de nuevo por su lado en estos tiempos felices, y dogmatismo y escepticismo coinciden al pie de la escalera tendiéndose la mano más amistosa y más fraterna. El escepticismo del señor Schulze se une al dogmatismo más tosco, y el dogmatismo de Krug comporta al mismo tiempo ese escepticismo».[18]

Ni siquiera el materialismo es culpable de errores tan graves como los de Schulze.[19]

De este modo Hegel polemiza con mucha habilidad. Para él se trata de una especie de guerra en la que hace triunfar su propia estrategia, de tipo político o militar; al combatir a los enemigos uno tras otro, después de haberlos separado como Horacio hizo con los Curiacios, o juntarlos según se presente la oportunidad, a pesar de ser evidentemente muy distintos, en una misma acusación oprobiosa. Hay en todo eso algo del general Bonaparte. ¿Hace honor el tipo de maniobras al idealismo trascendental?

En el primer cuaderno del segundo tomo de la revista Hegel publica un importante estudio, dirigido contra los enemigos que el idealismo absoluto reconoce: *Glauben und Wissen (Fe y saber).*

De hecho Hegel distingue en la medida de lo posible entre su filosofía y las otras formas de idealismo, lo cual tiene un gran interés para la mayor parte de las mentes filosóficas de la época, puesto que todas evolucionan, queriéndolo o no, a sabiendas o ignorándolo, en este movimiento idealista.

Éste se determina en relación a sus adversarios. ¿Qué son, pues, Krug, Schulze, Kant, Fichte, Jacobi, sino idealistas, cuando se les enfrenta al materialismo?

Para el lector actual estas polémicas, o estas discusiones en las que cada uno, y sobre todo Hegel, trata de hacer decir al adversario qué oculta de su pensamiento íntimo o de qué no tienen una conciencia clara, lo cual conduce a pretender «sonsacarle», se parecen en algunos aspectos, y para los aficionados a las comparaciones atrevidas, a una especie de flirteo conceptual, menos seductor que el otro. Intentando arrancar la máscara a sus adversarios, Hegel se manifiesta a las mentes más agudas como quien también avanza enmascarado, pero más lúcidamente que ellos.

El texto de «Fe y saber» apunta más alto que los demás. Después de eliminar la carne de cañón, ataca a los tres rivales verdaderos, los únicos dignos de tenerse en cuenta, los únicos verdaderamente amenazadores, a causa de la consistencia de sus ideas y debido a su reputación: Kant, Fichte y Jacobi. ¡Nada menos! Los tres viven aún, todavía tienen actividad creadora, y Hegel opone en bloque el idealismo a lo que reúne un poco artificialmente en la categoría de «filosofía reflexiva de la subjetividad». En resumidas cuentas les acusa de ser productos de la Ilustración, a la que en el fondo siguen siendo fieles, cada cual a su manera. No obstante, ¿acaso no es también él, de un modo u otro, tributario de la Ilustración?

Les reprocha que no realicen la verdadera conversión metafísica, no conocer que «Dios» y no el hombre es el absoluto. En este contexto el sentido de la palabra «Dios» sigue siendo no poco enigmático. Según Hegel, estos filósofos limitan la razón a la forma de finitud, la del entendimiento común. Sólo consiguen elaborar un concepto que, sacado de lo finito por abstracción, sigue siendo necesariamente abstracto y vacío, es decir, mudo, a no ser que uno se atreva a hacerlo hablar arbitrariamente.

Afirma que va a llegar al concepto verdadero, en la medida en que es precisamente la unidad de lo finito y de lo infinito.

Pero, y este momento del desarrollo revela particularmente el modo específico de su pensamiento, Hegel no desespera de esas tres doctrinas típicas y eminentes. Hábil en sus tácticas, sabe oponerlas unas contra otras en una relación sistemática e histórica, como tesis, antítesis y síntesis. De esta manera puede indicar que este «idealismo del entendimiento», movido por sus diferencias internas, prosigue como una especie de diálogo o de discusión consigo mismo, y se encamina por su propio impulso hacia su superación, algo distinto que necesariamente lo sustituirá: el idealismo absoluto.

La mente recorre esas diversas etapas precarias como una especie de purgatorio, del que está destinado, predestinado a liberarse. Hegel

adopta para decirlo el tono de una religiosidad misteriosa, paradójica, y sin embargo maléfica, sospechosa:

> «[...] A lo que se limitaba, ya fuera con el precepto moral de un sacrificio del ser empírico, ya con el concepto de la abstracción formal *(formeller)*, el concepto puro debe darle una existencia filosófica, y en consecuencia dar a la Filosofía la idea de libertad absoluta, y al mismo tiempo la Pasión absoluta o el Viernes Santo especulativo, que antaño fue histórico; ha de restablecer a éste en toda su verdad y la dureza de su impiedad. Es de esta dureza –puesto que el carácter más sereno, más desprovisto de fundamento, más singular, tanto de las filosofías dogmáticas, como de las religiones naturales, debe desaparecer–, que la suprema totalidad con toda su seriedad y a partir de su fundamento más íntimo, abrazándolo todo a la vez y bajo los rasgos de la más serena libertad, puede y debe resucitar».[20]

Y, apartándose un poco de la forma polémica que le había ayudado a esbozar sus contornos, tiende a proveerse de una estructura más positivamente sistemática, en particular en el último artículo que entrega al *Diario crítico*. Por supuesto, continúa alejándose de sus predecesores filosóficos y de sus rivales contemporáneos, pero también recupera ideas y tendencias de los grandes filósofos idealistas antiguos: Platón y Aristóteles. Así, por encima de los siglos, vuelve a la metafísica tradicional y, contra la filosofía crítica, a la especulación antigua.

Este largo artículo, publicado en dos entregas en los cuadernos 2 y 3 del tomo segundo (1802-1803), lleva como título: «Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural; sobre su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias positivas del derecho».

Hegel, sin renunciar a la ácida crítica de sus adversarios, procede en mayor medida a una elaboración positiva de la ética, del derecho y de la filosofía, fundada en la idea de una *Sittlichkeit* dominante y viva, absoluta. Aspira a restaurar las condiciones morales de una relación positiva entre el individuo y el Estado, a una imagen de la que cree que reinaba en la ciudad antigua. De ésta se forja una visión idealizada; se supone que en ella se reunieron, según una fórmula griega, lo bello y lo bueno. Tal vez reconcilia un poco apresuradamente en su proyecto aquello de lo cual comprueba la cruel separación en la realidad, lo singular y lo universal: «La vida ética del individuo singular es una pulsión del sistema entero, e incluso el mismo sistema entero».[21]

Puede considerarse que en este artículo Hegel se aleja de Schelling

más claramente que en los otros, y que de un modo especial concede una primacía a la filosofía del espíritu sobre la filosofía de la Naturaleza que se inspira en éste.

Una especie de espíritu belicoso gobierna la filosofía de Jena. Hegel combate a la vez por la verdad y por conquistar un lugar bajo el sol universitario e intelectual. Los estudiantes debían de mirar con una admiración mezclada de espanto a aquel maestro que aspiraba a triunfar en todo y sobre todos. Como dice Max Lenz, el secreto del éxito de Hegel es «su certidumbre sin límites en la exposición de un sistema sin fallo alguno».[22]

Los estudiantes sentían la necesidad de una certeza así después de que los hechos y las enseñanzas anteriores les hubieran vuelto escépticos.

Instalado en la silla de su gabinete de trabajo, como Napoleón en su caballo, Hegel pudo contemplar el campo de batalla de la filosofía, sembrado de cadáveres. Ahora tiene que construir y darle vida.

Para ello dispone de un instrumento intelectual que afinará y perfeccionará aún más notablemente en Nuremberg y en Heidelberg: una lógica rara y profundamente modificada, flexible, una herramienta para pensar bien que llegará a ser muy «sofisticada», en el sentido clásico y en el sentido moderno del término: la dialéctica. Desde luego ésta no es invención suya, y él siempre atribuirá el mérito de su primera intuición y de su primera explotación a los antiguos, sobre todo a Heráclito, después a Platón y a Aristóteles, y a algunos modernos.

Pero por una parte la pone en práctica deliberada y exclusivamente, de otra parte la codifica y la sistematiza, descubre todas sus implicaciones; y luego restaura en sus contemporáneos la afición y el interés por ella. Un poco paradójicamente, trata de metamorfosear esta materia viva de pensamiento, armonizada espontáneamente con toda vida real, en un método fijo, riguroso, demostrable y comunicable.

En su formulación más sencilla y más modesta, pero que oculta una prodigiosa y secreta complejidad, trata en primer lugar de buscar y descubrir en toda realidad unitaria, material o espiritual, la contradicción viviente que la anima, que la atormenta, y que ha de resolverse transformando toda esta realidad.

En este aspecto Hegel da a veces definiciones de apariencia muy simple, pero que sabe explicar en millares de páginas: «Saber la contradicción en la unidad y la unidad en la contradicción, en esto consiste el *saber absoluto:* y la ciencia estriba en saber esta unidad en su completo desarrollo por sí misma».[23]

¡Vasto programa!

Esta forma de pensamiento implica la existencia de un sistema que

englobe, totalice y unifique la diversidad, y por lo tanto, fuera cual fuere la modalidad, un monismo filosófico. Hegel concibió este monismo en una perspectiva espontánea y originariamente idealista, en la que toda realidad finita se considera ideal, pero en muchas ocasiones existenciales o teóricas no deja de demostrar un gran realismo, la más positiva de las actitudes intelectuales, e incluso a veces una suerte de materialismo episódico y parcial.

Hay una reunión fundamental de los puntos de anclaje del hegelianismo: idealismo, sistematismo, dialéctica.

Derrumbamientos

Mientras Hegel se entrega a la especulación más abstrusa, se preparan grandes acontecimientos que van a transformar su microcosmos y su existencia personal. Ésta tendrá que admitir su estrecha y cruel dependencia del mundo exterior.

En primer lugar Schelling se va de Jena en la primavera de 1803 para ocupar un puesto de profesor de filosofía en la Universidad de Wurzburgo, en Baviera. Eso representa una nueva pérdida para la Universidad de Jena, de la que era una gran figura, pérdida particularmente sensible para Hegel, a quien Schelling protegía en la práctica de un modo considerable –de forma administrativa y mediática–, y alentaba con eficacia con la palabra y el ejemplo. En parte gracias a él el pensamiento de Hegel progresó, se desarrolló, se dio a conocer.

Pero por otro lado la partida de Schelling representa una especie de liberación para el pensamiento filosófico hegeliano, hasta entonces sometido a esta guía, provechosa sin duda, pero a la larga de un modo servil. De la imitación, por supuesto bastante libre, Hegel va a tener que pasar a la innovación. Schelling se aleja de Hegel en el momento en que éste, después de haber sido durante mucho tiempo protegido por él, empieza a volar con sus propias alas. A partir de ahora se ve condenado a ser él mismo, aceptando toda la responsabilidad.

Como es natural, al principio marcó sus distancias respecto a ese maestro más joven que él, precozmente creador, al que debía mucho. En un momento dado publica un ensayo sobre la diferencia entre Fichte y Schelling, desde un punto de vista hegeliano, y ahora va a redactar una obra que entre otros objetivos precisará su propia diferencia respecto a Schelling. Esta ruptura, que tampoco carece de cierta brusquedad, va a producirse sobre todo en el Prefacio de la *Fenomenología del espíritu.* Después Hegel se queda filosóficamente solo.

Sin dejar de meditar y escribir esta gran obra original que va a definirle tal como es, y al lado de las preocupaciones especulativas que ello implica, Hegel se ocupa también de problemas científicos. Hace experiencias relativas a la teoría de los colores de Goethe, falsa, pero hermosa, y a la que a partir de ahora va a permanecer fiel. Estrecha aún más sus relaciones con el gran poeta, y en este aspecto la marcha de Schelling parece haber tenido consecuencias favorables. Tal vez Schelling, más absorbente, levantaba una pantalla entre Goethe y él.

En 1803 Hegel se decide audazmente a enseñar lo que él llama el «Sistema de la filosofía especulativa», es decir, su propio sistema. Lo articula en tres partes, organización que no va a variar:

1.° Lógica y metafísica (pero este término de metafísica no tarda en a en desaparecer).

2.° Filosofía de la naturaleza.

3.° Filosofía del espíritu.

Era ya el plan de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817. En el curso de su estancia en Jena, Hegel da estos cursos varias veces con diversas variantes.

El juicio que Schiller incluye en una carta a Goethe del 9 de noviembre de 1803, ¿es elogioso o contiene algo de desdén: «La filosofía no se calla del todo, y al parecer nuestro doctor Hegel tiene muchos oyentes que ni siquiera están descontentos de su elocución»?[24]

En febrero de 1805 Hegel fue nombrado «profesor extraordinario» en la Universidad de Jena. ¡Extraordinario de veras! Es decir, sin sueldo, sin más retribución que la que le concedían los mismos estudiantes.

Sólo en 1806, y gracias a la intervención personal de Goethe, recibió un salario anual de cien táleros. Podía seguir comparando agriamente su suerte con la carrera de Schelling.

Siguiendo el mismo impulso que éste, otros colegas y amigos de Hegel se marchaban de Jena para trasladarse a Baviera, país católico que, bajo la influencia de los reformadores iluminados, se decidía a acoger a intelectuales protestantes.

A Schelling le había precedido en su migración el «teólogo» Niethammer, quien toda su vida estuvo ligado por una estrecha y constante amistad con Hegel, y cuya correspondencia, excepcionalmente confiada, resulta ser una fuente irreemplazable de información sobre el pensamiento íntimo del filósofo.

Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) había sido *Stiftler,* y conoció a Hegel en Tubinga. También él fue en un principio preceptor antes de enseñar en Jena, donde inició a Goethe en la filosofía es-

peculativa. En 1793 fue nombrado profesor de filosofía, y en 1795 profesor «extraordinario» de teología. Fue allí donde, junto con Fichte, publicó en 1795 el famoso *Diario filosófico* (1795-1797), en el que iban a aparecer los artículos de Forberg y de Fichte que desencadenarían la violenta «querella del ateísmo».

En 1803 es profesor de teología en Wurzburgo, en 1806 consejero superior de las Escuelas y de los Cultos en Múnich, puesto desde el que podrá prestar a Hegel importantes servicios. Y también el orientalista y teólogo Paulus había preferido instalarse en Baviera en otoño de 1803.

No carece de interés señalar aquí que cuando Niethammer y Paulus fueron nombrados profesores en Wurzburgo, el obispo católico amenazó con la excomunión a los estudiantes que asistieran a sus cursos. Está claro que Hegel no será tratado con distinta vara de medir cuando se instale en este país.

Jena, que pocos años antes era una universidad incomparablemente brillante, se había convertido, hacia 1805, en una especie de desierto intelectual, incluso antes de quedar destrozada del todo por la guerra.

Hegel, que no tardará en afirmar su absoluta superioridad sobre sus adversarios y sobre sus compañeros que tienen más suerte profesional que él, y que, consciente de su propio valor, envidia sus éxitos, también quiere irse a Baviera, donde por el momento se abren perspectivas prometedoras.

Comunica insistentemente este deseo a su amigo Niethammer. Le gustaría tener un puesto en Erlangen y piensa que Niethammer podría ayudarle a conseguirlo. Pero no lo logra.

Si no en Baviera, aceptaría con mucho gusto refugiarse en otro país. En el verano de 1805, en una carta a Johann Heinrich Voss, quien también había abandonado Jena para ocupar un puesto en Heidelberg invitado por el príncipe-elector de Baden, le dice:

> «Sin duda sabe usted mejor que nadie que Jena ha perdido el interés que poseía gracias al progreso que un trabajo en común proporcionaba a la ciencia, vivificando y estimulando así, en la persona que se esforzaba, su confianza en la ciencia y en sí mismo. Lo que se ha perdido aquí florece en Heidelberg más brillantemente aún; y alimento la esperanza de que mi ciencia, la filosofía, podrá encontrar en Heidelberg una acogida y un terreno de cultivo favorables» (C^1 95).

Y dirige una mirada de envidia hacia Heidelberg. A cualquier sitio con tal de huir de Jena.

Voss hace todo lo posible para obtenerle un nombramiento. Pero surge una nueva contrariedad. Cuando hay una vacante no le ofrecen el puesto a Hegel, sino a su adversario filosófico más despreciado, y hasta el más detestado: Jacob Friedrich Fries, que era también *Privatdozent* en Jena desde 1801. Para las autoridades éste tiene sobre Hegel la ventaja de dispensar una enseñanza filosófica más clara y más fácilmente asimilable. Durante toda su vida Hegel sentirá animadversión por Fries, también a causa de esta preferencia que considera injusta, y que se añade a otros motivos de repulsa. La envidia le corroe.

En Jena la situación de Hegel va a hacerse rápidamente más difícil en el límite de lo soportable, a causa de las penurias materiales, las complicaciones de su vida sentimental y de la guerra. Hegel se lamenta sin cesar, sobre todo en sus cartas a Niethammer durante los años 1805 y 1806. Expresa el deseo de ir a reunirse con él en Bamberg, donde se encuentra momentáneamente (carta del 5 de septiembre de 1806) (C^1 109-110).

Durante mucho tiempo, en la vida de Hegel persiste este tormento de no saber adónde ir, de no encontrar un sitio estable.

Pero se mantiene un rasgo de su carácter: sabe distinguir entre las vicisitudes de su existencia personal y las grandes peripecias mundiales; sabe apreciar, dentro de su infortunio individual, las promesas de un progreso universal del espíritu y, de un modo particular, de la filosofía.

Da fe de ello la solemne conclusión de sus lecciones sobre filosofía especulativa, hecha ante unos cuantos estudiantes el 18 de septiembre de 1806, en una total inadaptación del estilo y del tono, pero de una gran elevación de pensamiento:

> «Nos encontramos en una época importante, en una fermentación: el espíritu ha llevado a cabo una brusca acometida, se ha desembarazado de sus caracteres anteriores para adquirir otros nuevos. Toda la masa de representaciones anteriores, de conceptos, y vínculos del mundo se han disuelto y se esfuman como visiones de un sueño. Se prepara un nuevo resurgir del espíritu. La filosofía debe sobre todo saludar su aparición y reconocerlo, mientras otros que se le resisten ineficazmente permanecen pegados al pasado y la mayoría constituye la masa de su aparición sin ser consciente de ello. Pero la filosofía, reconociéndolo como lo eterno, ha de rendirle homenaje...» (D 352).

En octubre de 1806 Hegel termina la redacción de la *Fenomenología del espíritu*.

Es una obra inclasificable que comporta una multitud de contenidos intelectuales extremadamente variados, y que aporta visiones nuevas, pero que es de muy difícil comprensión. Es legítimo considerar que introduce lo esencial de la novedad propiamente hegeliana, y que contiene, al menos en germen, todo lo que Hegel desarrollará ulteriormente en la sobreabundancia de su sistema y de las *lecciones* que lo completan.

En cierto sentido Hegel estima que así llena de manera especulativa el abismo *(Kluft)* que Kant creía haber establecido definitivamente entre el fenómeno y el noúmeno, lo relativo y lo absoluto, lo empírico y lo trascendental. Pero no es para adoptar el punto de vista de Fichte, que durante el semestre de invierno 1805-1806 daba en Berlín su curso sobre «Los rasgos fundamentales de la época presente», ni el de Schelling, que se tomó muy a mal las alusiones críticas que contenía el Prefacio de la *Fenomenología.* La impresión de la obra, que recibe el editor en sucesivas entregas, precariamente enviadas en las desoladoras condiciones debido a la guerra, comenzó en febrero de 1806, y concluyó en la primavera de 1807.

Esta *Fenomenología del espíritu*, que actualmente se considera, tanto por sus detractores como por sus turiferarios, como una obra esencial, «insustituible», sufrió en su tiempo un triste destino. Para empezar, el libro, de apariencia y de estilo desconcertantes para un autor ordinario, no encontró editor fácilmente. Éste en modo alguno podía esperar un «best-seller». Hegel abusaba de su paciencia. Por fin Niethammer tuvo que avalar financieramente la obra para que la entrega de las últimas páginas se produjera en un plazo razonable. ¡Bien por Niethammer! Desde luego, ese «teólogo», ese «pedagogo», ese «filósofo», ese admirador, era un personaje culto y perspicaz, muy capaz de comprender el significado y el valor de la *Fenomenología.* Conocía a Hölderlin y a Hegel desde Tubinga, y en Jena se había convertido en el amigo más íntimo de este último. Pero de ahí a ofrecer una garantía financiera al idealista sin recursos, para la publicación de un libro que según todas las apariencias era de prever que no tuviera ningún éxito de venta... Los motivos de Niethammer no son fáciles de determinar. ¿Gozaba de una buena posición económica? ¿De dónde procedía el dinero del que podía disponer de este modo? ¿Y de dónde procedía el que Goethe iba a aconsejar a Knebel que diera a Hegel en el momento del desastre de Jena? ¿De las arcas del ducado?

Por supuesto, Hegel podía sentir una gran satisfacción de autor y de filósofo original al publicar una obra en la que se expresaba auténtica y exhaustivamente su pensamiento. Pero también iba a causarle

muchos disgustos. Entre ellos, la alteración inmediata de sus relaciones con Schelling, ofendido por ciertas frases poco amables.

Es preciso que desaparezcan muchas cosas viejas para que vea la luz una verdadera novedad.

En cualquier caso, esta publicación, desde el punto de vista de su difusión y resonancia, se produjo en el peor momento, y simultáneamente la febril actividad filosófica de Hegel en Jena iba a ser brutalmente interrumpida por los acontecimientos.

En octubre de 1806 en Jena se oye cada vez más cerca el retumbar de los cañones. El ejército de Lannes, el futuro duque de Montebello, de quien Hegel más tarde volverá a tener ocasión de oír hablar, empuja a los prusianos a que retrocedan hacia esta ciudad. La célebre batalla derrota Jena y disipa definitivamente las escasas esperanzas que Hegel podía albergar de hacer carrera en la ciudad. El lugar donde se aloja es saqueado, se produce un peligroso altercado con la tropa, ha de buscar refugio en casa de unos amigos, sobre todo la del librero Frommann, que excepcionalmente no ha sufrido daños. Al menos salva su bien más preciado, el manuscrito de esta *Fenomenología del espíritu* que se empecinaba en terminar y publicar contra todo y contra todos. Preserva la última parte de este manuscrito en sus bolsillos durante los combates y el incendio de la ciudad. El proceso fenomenológico se concluye entre el estampido de los cañones, cuyos ecos pueden oírse en la *Heroica* de Beethoven, en un principio dedicada a Bonaparte.

En medio del desastre, Hegel también tenía a su cargo en este estado de miseria a su concubina encinta, y a los hijos de ésta. Carecía de dinero. Goethe le ordena a Knebel que distribuya fondos entre algunos intelectuales sin recursos. El 24 de octubre le escribe: «Si Hegel necesita ayuda, dale unos diez táleros». ¿A título de qué Knebel tenía de pronto unas funciones de tesorero?

Al día siguiente de la batalla propiamente dicha, Hegel ve a Napoleón efectuando un reconocimiento por las calles de Jena. Fecha solemnemente una carta a Niethammer: «Jena, lunes, 13 de octubre de 1806 día en que Jena ha sido ocupada por los franceses y el emperador Napoleón ha entrado en su recinto», y en esta carta nos da el testimonio de entusiasmo que se ha hecho célebre: «He visto al emperador –esa alma del mundo– salir de la ciudad para reconocer el terreno; efectivamente, es una sensación maravillosa ver a un personaje así concentrado en un punto, montado a caballo, extenderse por el mundo y dominarlo». Y se extasía ante «ese hombre extraordinario al que es imposible no admirar» (C^1 114-115).

Aunque más tarde admitirá que «un gran personaje que no deja de avanzar pisotea muchas flores inocentes y está obligado a destruir muchas cosas en su camino».[25]

Hegel destruye implacablemente los grandes sistemas filosóficos tradicionales como Napoleón derriba los grandes ducados y los vetustos reinos.

A diferencia del otro, sus victorias son sólo teóricas. Después de haber previsto más o menos decididamente irse por su voluntad de Jena, abandonada por el espíritu, ahora se ve obligado a alejarse de una ciudad y de una universidad en ruinas.

El triunfo de lo universal sólo se consigue con el dolor de los particulares. Hegel se siente –emotiva comparación– como una florecilla pisoteada. Espera volver a adquirir vigor si lo trasplantan. Resurgirá de nuevo.

A su alrededor todo se desmorona: el Sacro Imperio Romano Germánico, Sajonia-Weimar, la Universidad de Jena, su propia situación preuniversitaria e incluso, por motivos profundos que es muy probable que sigamos ignorando siempre, sus relaciones con su concubina.

Sobre este espectáculo de desolación el águila imperial despliega sus alas prodigiosas.

10
El hijo natural

> Yo te vi, de niño, salir al encuentro del mundo, con una gran confianza en ti mismo. Sea cual fuere el modo en que te acoja el porvenir, no dejes de pensar que la mirada de un amigo te bendijo.
>
> Goethe en el *Álbum* de Louis Hegel, 29 de marzo de 1817 (C^3 378)

Entre las obras de Hegel en Jena, la que tendrá mayor peso en todo el resto de su vida es un hijo, nacido el 5 de febrero de 1807: Louis.

La vida de Hegel se orienta ahora hacia el drama burgués. Diderot siempre anticipándose, había inaugurado este género literario cincuenta años atrás, al estrenar su *Hijo natural*, y luego comentando esta pieza memorablemente (1757). En 1802-1803 Goethe publicó, desde luego con una perspectiva bastante distinta, su tragedia *La hija natural*. Drama o tragedia, de lo que se trata aquí es de lo que va a amargar la existencia del muchacho: el secreto, los celos de sus hermanos, el desprecio general...

El nacimiento de hijos ilegítimos no atormenta en exceso a los príncipes ni a los grandes, que los multiplican a placer. El rey de Francia y el duque de Württemberg lo mismo dejan embarazadas a las damas de la corte que a las criadas, sembrando bastardos de todas las categorías. Tampoco había la menor dificultad, al menos moral o social, para los siervos y para los pobres: a este nivel todos los hijos son «naturales», igualmente destinados a la miseria.

En cambio, dentro de la sociedad burguesa el hijo natural es una anomalía, una disonancia más profunda: cae inmediatamente en la marginalidad. Los herederos, al enterarse de su presencia, se ven dominados por la inquietud. Para los burgueses y para aquellos que como Hegel aspiran a pertenecer a la burguesía, esta inconveniencia plantea un problema social grave, que a menudo se sublima en sufrimiento moral: en estos casos los individuos no se comportan de una manera ade-

cuada a su apariencia honorable y a las creencias de las que presumen. Hacen el amor de una forma tan ciega y desordenada como el comercio, detrás de la cortina de un orden civil estricto y de una religión austera.

Hegel describirá más tarde, no sin cierta complacencia, este deplorable estado de las costumbres:

> «Recientemente, un tal señor Von Haller se pegó un tiro; la mujer del senador Von Strömer arrojó al agua al hijo de su hija, y ahora está encarcelada en la torre; estos últimos días, un hombre que cometió incesto con su hija morirá en el suplicio de la rueda y al mismo tiempo la mujer será decapitada, porque los dos mataron al recién nacido. Hay también otras muchachas encintas. Tiempo atrás, la hija de catorce años de uno de mis conocidos se fugó con un cómico; días después otra hizo lo mismo; de vez en cuando se encuentra en el agua a mujeres ahogadas» (C^1 303).

O tempora! O mores!

Hegel evoca estas tragedias del día a día tres años después del nacimiento de Louis en una carta a Knebel, un amigo íntimo que conoce bien su aventura.

Sin duda Hegel se complace en destapar, para ese «materialista», traductor de Lucrecio, las ignominias de una ciudad de una Baviera que se jacta de su profunda religiosidad católica. En 1810 aún se utiliza el suplicio de la rueda y se decapita, pero nada de ello reduce la lujuria.

Para disculpar ese celo de Hegel en la exhibición de delitos y penas sexuales se puede aducir una circunstancia atenuante: piensa seriamente en casarse, y ha confiado a Niethammer y sobre todo a la esposa de éste el encargo de encontrarle esposa. Como si estableciera una comparación halagadora: él, Hegel, a diferencia de todos aquellos seres viles e inmorales, acepta la responsabilidad de sus actos, ha reconocido oficial y rápidamente a su hijo, se hace cargo de su mantenimiento y de su educación, y no ha empujado a la madre al suicidio. Éste es un proceder noble que, teniendo en cuenta los usos de la época, contrasta con el comportamiento más común. Éste es uno de los aspectos más dignos de su personalidad.

El destino del hijo natural, como el de la madre soltera, es la obsesión de la literatura de la época. Piénsese, entre otros casos, en el *Fausto* de Goethe, cuya primera parte se publicó en 1808, aunque con anterioridad ya habían aparecido algunos fragmentos sueltos.

Es curioso que por esta ilegitimidad familiar la sociedad burguesa se haga consciente, de un modo vago, de su falta de armonía intrínseca y de los peligros de su descomposición. Prefiere convencerse de que las amenazas sólo se formulan por parte de sus marginados y sus excluidos, y no en su misma intimidad.

Cuando nace el hijo natural no se oyen voces de alegría. Desestabiliza las familias, zapa la fe en los valores tradicionales, escandaliza a los bienpensantes, es un escarnio para la ideología predominante. O compromete las reputaciones, las relaciones, las carreras, y él mismo se expone a la reprobación y a la desdicha, como parece ser que Goethe ya presintió en el caso del hijo de Hegel. Unas pocas voces se elevan contra los prejuicios bárbaros, las que Hegel atiende y cita en la *Fenomenología*: Diderot, Goethe...

En esta obra Hegel dedica un capítulo, tan sorprendente como los demás, a este problema, bajo el título: «El placer y la necesidad». La palabra alemana *Lust* sirve para designar tanto el deseo como el placer, y la palabra *Notwendigkeit* tiene una connotación de infortunio que permite asimilarla a la fatalidad. Los comentaristas relacionan este capítulo con el *Fausto* de Goethe, y no les falta razón. Pero sin duda se inspira mucho más directamente, aunque de un modo discreto, en el significativo episodio de su propia vida en Jena. Hay aquí como una confesión «a lo Rousseau», pero menos estrepitosa y más conceptualizada.

Vemos, pues a Hegel padre de un pequeño Louis: casi siempre se le llamará así, en traducción francesa del nombre de pila de uno de sus padrinos, Ludwig, hermano del filósofo. El segundo padrino no será otro sino el editor Frommann, relacionado con todos los grandes escritores de Sajonia-Weimar, una personalidad. Año excepcionalmente fecundo: el pequeño Louis y la gran *Fenomenología* ven la luz casi al mismo tiempo, en condiciones igualmente azarosas.

Nacimiento doloroso en ambos casos. Si Hegel creyó alguna vez en una armonía universal, preestablecida o preparada, el año 1807 sirvió para desengañarle. Pero ya hacía tiempo que había perdido la candidez y se sabía arrojado a un mundo sin piedad.

No sufría en modo alguno por haber cometido un «pecado», en el sentido religioso del término. No creía en la realidad del pecado[1] en general, y se oponía a sus definiciones tradicionales. No sintió ningún remordimiento de conciencia. Hizo espontáneamente todo lo que el deber kantiano hubiera prescrito en vano a un desaprensivo. No necesitaba que se le sometiera a unos mandamientos. Se ocupó de su hijo para lo bueno y para lo malo, pero lo malo fue mucho mayor: el hijo na-

tural fue constantemente para él causa a la vez íntima y externa, de inquietud y de pesar.

Hegel tuvo este hijo de su patrona. La posición social de esta mujer no se puede determinar con precisión, pero era muy modesta. Se llamaba Christiane Charlotte Jeanne Burckhardt (1778-1817), estaba separada de su marido y ya tenía dos hijos ilegítimos. Hegel parece haberla amado de verdad durante algún tiempo, hasta que llegó un desapego del que ahora es imposible delimitar las responsabilidades... si es que puede siquiera hablarse de esta cuestión.

El amor murió, le sobrevivieron los pesares.

Mientras vivió, Jeanne Burckhardt fue para Hegel una fuente inagotable de inquietud y de ansiedad. El corazón de un filósofo no es más sencillo y claro que el de cualquier otro hombre. Después de romper explícitamente toda relación con ella, durante mucho tiempo siguió sintiendo un vago afecto por la que llama siempre «la madre de mi hijo» (C^1 214). ¿Le había dado promesa de matrimonio? Ella decía que hizo todo lo que pudo, dentro de sus escasos medios, para impedir cualquier otra relación amorosa de su antiguo amante. En 1811, cuando Hegel pensó en casarse con Maria von Tucher, de una condición social muy distinta, pedirá a la señora Frommann, de soltera Wesselhöfft, que se cuide de la educación de su hijo en Jena, y no diga nada de sus planes a «la Burckhardt», para que no los obstaculice.

Cuando muera, prematuramente, en 1817, querrá olvidarla lo antes posible, y la oración fúnebre será corta:

> «Voss [Heinrich (1779-1822), filólogo, traductor, hijo del célebre Voss (Johann Heinrich 1751-1828)] nos ha traído a Ludwig. Le he dado la noticia de la muerte de su madre, que Voss me anunció. Le ha afectado más que a mí. Hace mucho tiempo que mi corazón terminó con ella, y ya sólo podía tener contactos desagradables entre ella y Ludwig... y también indirectamente con mi mujer [...] Ludwig es para mí y para mi mujer motivo de alegría» (C^2 140).

Son escasas las muertes de las que no se alegra nadie. Pero el pequeño Louis nunca olvidará a su madre. En esta época –tiene diez años– llama la atención, seduce a todo el mundo: a su padre, a su madrastra, a los Frommann, a las hermanas Wesselhöfft, sus educadoras, a Goethe, a Knebel, que también escribe en su *Álbum*, y a Voss, encargado de acompañar al niño, y que escribirá al barón de La Motte-Fou-

qué, célebre escritor que también había oído hablar del «hijo natural»: «He pasado por Jena, donde he recogido al hijo mayor del filósofo Hegel, mi actual colega, un niño encantador, con mucho talento *(Talentvoll!)*, alegre, conmovedor, por quien Truchsess siente un gran afecto» (B^4 127).

Al cabo de pocos años Louis será detestado por todos y detestará a todo el mundo. ¿De quién es la culpa?

Evidentemente, la presencia de un hijo natural reconocido no ayudó al matrimonio de Hegel con la hija de una familia patricia de Nuremberg. Por suerte para él, ésta no estaba en buena situación económica, y no podía mostrarse demasiado exigente. Hubo que reconocer la existencia del pequeño Louis, que entonces tenía cuatro años, a la prometida, a los suegros, al pastor, y es fácil suponer cuántas mentiras por omisión llegó a cometer en los detalles. Pero la honorabilidad del novio estaba garantizada por los Niethammer, del mismo modo que garantizaron su solvencia ante el librero con motivo de la publicación de la *Fenomenología*. Había ya muchos obstáculos que superar: la gran diferencia de edad de los dos esposos –ella tenía veinte años, él más de cuarenta–, la condición plebeya del pretendiente y, lo que era más imperdonable: la penuria de Hegel. La fecha de la boda tuvo que aplazarse porque no había dinero para pagar los gastos. Por otra parte, Hegel no dejaba de tener algunas ventajas, entre otras el genio, al que su prometida parece que también era sensible: el director del instituto de Nuremberg, un intelectual ya reconocido, un escritor por cuyo futuro era posible apostar.

Los dos hijos legítimos que el matrimonio tuvo más tarde al parecer se mostraron muy hostiles con su inoportuno hermanastro, y se esforzaron siempre por poner obstáculos a una inserción familiar que Hegel intentó en varias ocasiones, y en la que la señora Hegel, en su incómodo papel de madrastra, cooperó con sinceridad. Finalmente Louis quedó excluido de la familia, hasta el punto de que su padre le hizo retirar hasta el apellido. Recibió entonces el apellido de soltera de su madre, Fischer.

Pero en un principio había sido legalmente reconocido, cosa que los dos hijos legítimos nunca dejaron de lamentar. Aunque eran muy jóvenes debían de temer, siguiendo el cortejo fúnebre de su padre en 1831, que Louis reapareciera, para reivindicar un tercio de la herencia y que se quedaran sin ella.

Hegel, obligado a marcharse muy pronto de Jena, pobre, soltero y separado de su concubina, no podía ocuparse personalmente del recién nacido, y posteriormente del niño que no había sido confiado a la cus-

todia de su madre (imaginamos las acerbas discusiones y los pleitos a que eso dio lugar). Tuvo la suerte de poder confiarlo a una institución dirigida por personas distinguidas y amigas, parientes de Frommann, las hermanas Wesselhöfft. No sabemos en qué medida hizo aportaciones económicas adecuadas ni de dónde salieron. Estos protectores y protectoras del pequeño Louis en Jena no son personas ordinarias. Frommann, el célebre librero, cuyo apellido sigue ilustrando su editorial, francmasón ejemplar, desempeñaba un papel cultural importante. La señora Frommann era hermana del célebre editor de Hamburgo, Friedrich Bohn, un hombre «iluminado» y audaz, con el que Ficht en medio de grandes dificultades, había pensado publicar uno de sus libros, porque, escribió, «no teme editar las obras más escabrosas *(verfänglich)*».[2]

El joven Hegel entraba desde el principio, a pesar de su hijo bastardo en la mejor sociedad, en la que debía frecuentar familiarmente a Goethe, Frommann, Bohn, Wesselhöfft, y tantos otros que estaban intelectualmente emparentados con ellos. Hay algo maravilloso en el hecho de pensar que ese niño, nacido de un padre por entonces poco conocido y de una madre reprobada, pudo retozar entre las rodillas de Goethe, en el salón del ministro, el más grande de los poetas alemanes. Pero Goethe, con esa especie de presciencia que le caracterizaba, supo, en unos pocos versos escritos en el *Álbum* del niño de diez años, presentir que un día iba a necesitar acordarse de la mirada que un gran hombre había posado afectuosamente en él, en su infancia aún feliz, para consuelo futuro de sus probables desdichas.

Goethe adivinaba que la vida de un hijo natural, en las condiciones de la época, del que él mismo describía su carácter desagradable, tenía que ser forzosamente precaria. Desde luego, en las diversas etapas de su existencia, los amigos de Hegel, con frecuencia personajes célebres de la vida cultural, como Niethammer, o de la vida política y diplomática como Van Ghert, se movilizaron, como suele decirse, para ayudar al «hijo de Hegel». Pero no servirá de mucho. Al fin iba a llegar el naufragio. Le faltaba el sentimiento de una acogida calurosa del mundo, muy pronto perdió esa «confianza en sí mismo» que Goethe había creído advertir.

Su vida acabará a los veinticuatro años como un melodrama vulgar, como una película negra: la fatalidad que acompaña a un ser marcado desde el comienzo por el destino, que se enrola por una calaverada en un ejército extranjero, que va a morir sin gloria en Batavia...

Los juicios sobre el comportamiento de este hijo de Hegel divergen según los documentos particulares a los que se refieren, y sobre

todo según tengan o no en cuenta la breve autobiografía que él mismo escribió en una carta a un amigo. Observemos que esta biografía no está mal redactada, aunque de su autor se haya dicho a menudo que fue un «fracasado», un «inútil», etcétera. En 1825 se juzga bastante favorablemente, y llena de reproches a su padre. Incluso se niega a seguir llamándole «su padre»... pero también es verdad que éste ha dejado de llamarle «su hijo».

Las cartas del filósofo que le conciernen, y sobre todo las que dirige a Frommann durante años, demuestran una solicitud afectuosa e inquieta, se preocupa por él de un modo inquietante. Quiere convertirlo en una persona de provecho. Sigue su desarrollo, sus progresos, con momentos de esperanza y de desánimo.

Después de su matrimonio, e incluso después de que nacieran sus otros dos hijos, intenta, con su esposa, acogerle y educarle en el hogar familiar. Se alegra al menor indicio de buena voluntad, hace que se inscriba, como los otros dos, en el Liceo Francés de Berlín. Todas estas tentativas se saldan finalmente con un fracaso, que acusa no sin dolor. Louis no se sentirá a gusto en ningún lugar, no concluirá ningún estudio, no terminará ningún aprendizaje, será excluido, se excluirá él mismo de todas partes.

Las relaciones de este joven al que no se quiere, o que él cree que no le quieren, con su padre, para no hablar de su madrastra, no serán más que una sucesión de equívocos, de crisis, de promesas sinceras pero que no se cumplen, de inseguros compromisos: la pobre historia de un padre y un hijo que en circunstancias dolorosamente adversas se hacen desgraciados el uno al otro, y cada uno de ellos a sí mismo.

No faltó nada, ni las súplicas ni los castigos por un lado, ni los gritos y las fugas por otro. A la acusación de ingratitud, Louis responde que han querido destrozar su naturaleza, originariamente buena y prometedora.

Un episodio especialmente desagradable acabó muy mal: Louis se declaró convicto y confeso de haber cometido un hurto. O esto fue la gota que colmó el vaso, o el pretexto que se estaba buscando. En efecto, la suma era irrisoria: sesenta *pfennigs*. Hegel se encoleriza. Hay que quitar a Louis su apellido. Ya no es digno de llevar el honorable nombre de los Hegel. A partir de ese momento se llamará Louis Fischer. Él considera semejante repudio como una injusticia, como una ofensa irreparable. Su padre se niega a dejarle matricular en los estudios de medicina que quisiera emprender, y le obliga a un aprendizaje de empleado de comercio que no tarda en abandonar. Haber sido bendecido por la mirada de un amigo, aunque éste fuera Goethe, no le consuela. Se rebela.

Nos quedamos perplejos, tal vez por falta de explicaciones más pormenorizadas. ¿En qué pensaba el padre? Se comportaba como si renegase del antiguo reconocimiento de paternidad. Después de tantos fracasos, de los que ahora sería inútil buscar la responsabilidad última, sin duda compartida y fatal, sin que sepamos si por parte de Hegel es otro intento de proporcionar a su hijo un futuro honorable, o si por el contrario es un medio más expeditivo de desembarazarse de él, compra para Louis, en 1825, un puesto de oficial en el ejército colonial holandés. Louis embarca para Batavia en 1826, y después de haber pasado cinco años sin dar noticias, muere en aquellas lejanas tierras el 28 de agosto de 1831, tres meses antes que su padre, sin que éste, porque las comunicaciones eran muy lentas, se hubiera llegado a enterar de su muerte. El certificado de defunción de Louis Fischer habla de una «fiebre inflamatoria», que es tan poco creíble como el «cólera» que se llevará a su padre.

Los documentos demuestran que, a pesar de todo, Hegel siguió preocupándose por la suerte de su hijo, por su situación militar cuando servía en Batavia. Le imaginamos con el corazón desgarrado. Se libró de él con alivio; pero apenas se ha alejado, se inquieta por lo que le pueda ocurrirr, se esfuerza por seguir ayudándole, sin duda siente remordimientos.

Hölderlin sufrió en Francfort por un amor contrariado; Hegel en Jena por una paternidad desdichada. Uno perdió la razón; es admirable que en el otro estos hechos no hicieran mayor mella.

Louis Hegel sucumbió bajo el peso de unos prejuicios mezquinos y sentimientos contrapuestos. Prejuicios contumaces. Incluso Hoffmeter, a quien debemos el mérito de haber publicado una parte de los documentos que le conciernen, y que reprocha al otro hijo de Hegel, Karl, el historiador, haber adoptado en esta cuestión «una penosa táctica de silencio» (C^3 378), no deja de decir que en Louis existían «predisposiciones hereditarias», evidentemente las de su ascendencia materna indigna (C^3 378). Estas «predisposiciones hereditarias» funestas no se ven por ninguna parte en el joven. Hegel, que no dejó de dar consejos pedagógicos al final de su vida, fracasa completamente en la educación de su hijo natural, eso sí, en medio de unas circunstancias muy delicadas.

La vida de Hegel comporta, como cualquier otra, y en grados diversos, penas y alegrías, esperanzas y decepciones, triunfos y fracasos. Sus éxitos se pueden relatar largamente, como también elogiar con toda

justicia su obra inmensa, prolongar con énfasis su gloria; pero siempre oímos en sordina el acompañamiento continuo, grave y doloroso de los sufrimientos y las quejas del hijo natural.

Por lo común los biógrafos de Hegel elogian sus costumbres, que ellos aprecian según sus propios criterios religiosos y conservadores, o según las exigencias públicamente proclamadas por el mismo filósofo al final de su existencia. Parece como si hubiera sido tan razonable y tan sabio en su vida como en sus libros: el protestante a la antigua, tal como lo pinta la tradición en esta religión; tal como le gusta imaginárselo. En este sentido se supone que Hegel recibió en la infancia una impronta moral indeleble, y que jamás se apartó de ese camino. Pero se olvida que lo esencial de sus escritos de juventud consiste en demostrar que la religión y la moral comúnmente expuestas son en realidad «invivibles», impracticables.

En 1912 Roques escribió que «de estos primeros años conservó siempre, junto con cierta vulgaridad burguesa *(sic)*, la tendencia a una vida regular y sencilla».[3] Si tenía semejante tendencia la verdad es que no pudo quejarse.

Unos años antes, en 1905, Dilthey fue aún más concreto:

> «El mundo familiar en el que creció era sencillo, serio, impregnado del espíritu del viejo protestantismo. Y aunque los ideales de Weimar y de Jena posteriormente cambiaron sus puntos de vista sobre la existencia, a menos por la conducta de su vida personal, las antiguas formas de costumbres muy honorables que habían rodeado su niñez, para él fueron siempre determinantes: conservó su propia vida indemne de toda duda respecto a las costumbres protestantes y a las normas de vida de su casa paterna».[4]

De oír eso el pequeño Louis prorrumpiría en gritos en su cuna. Ni Dilthey ni Roques sabían nada de su existencia, ni la mencionan. Los protestantes de la época de Hegel presumían a menudo de un rigorismo moral y de una pureza de costumbres superiores a las de cualquier otra religión y a las de los ateos.

Para ser sinceros, no sabemos con exactitud qué «costumbres» reinaban efectivamente en la casa paterna de Hegel. Las costumbres protestantes, bajo sus viejas formas, ¿autorizaban, más allá de lo que pudiera proclamarse, que un soltero engendrara un hijo con una mujer casada que ya era adúltera?

En cuanto al mismo Hegel, prefirió explicar a su modo ese comportamiento hedonista, pero en un tono de meras generalidades, como

una etapa típica y necesaria del desarrollo de la conciencia. En su capítulo especial de la *Fenomenología* desarrolla dialécticamente lo que presenta como consecuencias fatales del deseo individualista. La conciencia que cede al deseo de placer creyendo realizarse plenamente ve cómo sus actos se revuelven contra ella y la obligan a pasar a otra actitud, a elevarse a otro grado de progresión.

A pesar del carácter abstruso del estilo de Hegel, el lector experimentado advierte aquí la sensualidad del «deseo-placer» analizado por Hegel. ¿No hay en este capítulo la explotación intelectual del episodio sentimental vivido por el autor? No obstante, si tenemos en cuenta las fechas surge una objeción: Louis Hegel nació el 5 de febrero de 1807, la *Fenomenología* se publicó por un editor de Bamberg, en las condiciones más precarias, en marzo de 1807. El propio Hegel aseguraba que había terminado el manuscrito la noche anterior a la batalla de Jena (14 de octubre de 1806). Sin duda Hegel conocía ya el embarazo de su compañera, y por otra parte se sabe que no entregó su manuscrito al editor más que por entregas, añadiendo, cortando y modificando sin cesar incluso en lo referente a la estructura del conjunto de la obra. Pero ¿basta todo eso para sospechar que pensaba en el bebé cuando redactó su capítulo sobre el placer? ¿Tuvo tiempo de incluir al recién nacido en su obra?

El problema de anterioridad relativa de la obra y de los acontecimientos se plantea en otras circunstancias, y quizá sea ésta una buena ocasión para evocarlo aquí. Para otro capítulo de la *Fenomenología*, «El espíritu extrañado de sí mismo. La cultura»,[5] ¿cómo hay que situar cronológicamente el asombroso recurso de echar mano de *El sobrino de Rameau* de Diderot? Además de las cuestiones que plantea el contenido de este recurso, uno se pregunta cómo Hegel pudo encontrar tiempo para utilizar así una traducción de Goethe, única forma en la que este texto estaba disponible, y que no apareció hasta 1805: la intención hegeliana de publicar un sistema filosófico se remonta a 1802-1803. En 1806 ya sólo prevé una introducción.

Las indicaciones precisas que da Lasson en la Introducción a su edición de la *Fenomenología* no abordan la problemática concreta de este capítulo, ni aclaran de ninguna forma las condiciones –sobre todo cronológicas– de esta deuda para con la traducción de Goethe. De modo que, si no aparecen descubrimientos posteriores, podemos preguntarnos qué fue lo primero, la idea de un mundo alienado o la lectura de *El sobrino de Rameau*, como antes nos preguntábamos acerca de los vagidos del pequeño Louis o los conceptos de la *Fenomenología* que tal vez los traducen más dignamente.

En cualquier caso, en lo referente a Louis Hegel las dos posibilidades de la alternativa sorprenden e interesan por igual: o en su capítulo sobre el placer Hegel se inspiró en el próximo nacimiento de su hijo, o expresó allí, siguiendo el drama de Goethe, una premonición de este nacimiento y de las consecuencias que iba a tener para él. En ambos casos esta conjunción es extraña.

La *Fenomenología*. ¿Se ha concebido, redactado y publicado alguna vez una obra filosófica en condiciones más complicadas y más dramáticas que aquellas en las que se debatía Hegel? Como que acabó en una batalla.

Resulta difícil oponer de un modo tajante, como se hace tradicionalmente, el estilo de vida de Hegel, ordenado, «burgués» y razonable, a los tumultos de la existencia romántica de algunos de sus contemporáneos y de ciertos amigos suyos (Hölderlin, Schelling, Creuze, etcétera). Si fue «ordenado», al menos en apariencia, ello sólo se debe a una amarga experiencia cuyas consecuencias eran irreversibles.

Sobre la composición caótica y la redacción febril de la *Fenomenología*, sobre su azarosa publicación, Lasson da detalles bastante precisos en su Introducción a esta obra.[6] Hegel la redactó igual que avanzaba Napoleón, a marchas forzadas y con improvisaciones geniales fundadas en una lenta y larga preparación anterior, siempre dispuesta a cambiar de ruta según las últimas noticias.

Peripecias más bien tardías contribuyen a precisar la celeridad de Hegel en circunstancias de ese tipo: no tiene el menor inconveniente en modificar a última hora la redacción de una obra. En su *Filosofía del derecho* de 1821 incluye una nota muy violenta contra la doctrina histórico-política de Louis de Haller, el teórico preferido de la corte de Prusia, inspirador del pensamiento del Kronprinz. Demuestra así una audacia contestataria inaudita. Sin embargo, sabía muy bien lo que se hacía, no se ofrece heroicamente a la represión, y la censura respeta esta nota: entre la redacción de la *Filosofía del derecho* (1820) y la fecha de su publicación (1821), que se retrasó un año debido a la censura,[7] se produjo un hecho inesperado que llenó de consternación a los admiradores prusianos de Haller: se convirtió al catolicismo. En Prusia se había hecho, pues, indefendible y fue unánimemente condenado. Hegel le criticó con dureza,[8] pero sin duda se le había avisado del hecho con mucha precipitación.

Estas anécdotas confirman la aptitud de Hegel para introducir con extremada destreza elementos nuevos, a veces de carácter muy distinto, en un texto ya casi completamente elaborado. Su hijo natural aporta una sorpresa a su existencia, y tal vez quiso enriquecer patéticamente

su desarrollo fenomenológico ya muy bien trazado. En Hegel el último momento siempre cuenta. Saca partido de las noticias del último año, del último día, de la última hora.

En Jena, cuyo ambiente intelectual era bastante libre y abierto, Hegel no ocultó el origen de su hijo. Cuando volvía a esta ciudad le presentaba en los mejores círculos sociales, que le acogían amablemente. En cambio, más tarde, en sus diversas residencias disimulaba más o menos, según las circunstancias. Ésta era una situación que escapaba a su control, y en ella maniobraba como podía.

En Berlín, al final de su vida, tenía su importancia para el antiguo «teólogo» de Tubinga, para el apologista de la familia fundada «especulativamente», para el cantor aparente de la legalidad en todos los campos, haber procreado por imprudencia y reconocido a los treinta y siete años, a un hijo que después fue un vergonzoso obstáculo para abrirse camino en el mundo.

Es fácil imaginar el partido que sus adversarios hubieran podido sacar de esta aventura de haberse divulgado públicamente. Los críticos de la *Filosofía del derecho* no hubieran desaprovechado tal oportunidad. Era mejor que la existencia de Louis se mantuviese tan en secreto como la publicación de las *Cartas* de Jean-Jacques Cart.

Citemos sólo una muestra de esta discreción, entre otras muchas disponibles. Hegel hizo matricular a sus tres hijos en el Liceo Francés de Berlín. Pero en el registro de matrícula Louis figura con una fecha de nacimiento falsa: noviembre de 1821; los otros dos constan como nacidos en 1822 y 1823 (B^4 127). De este modo Louis parecía hijo de la señora Hegel, igual que los otros dos. En la cartilla militar holandesa aparece como Ludwig Fischer, hijo de Wilhelm Burchart *(sic)* nacido el 5 de marzo de 1807 *(sic)* (B^4 135).

En la sociedad hipócrita en la que vivía, y que él conocía bien, Hegel obedecía a un deber de disimulo. En Berlín la verdad es que tenía muchas cosas que ocultar. ¿Acaso no quería hacer carrera, no deseaba sobrevivir él y su familia?

Si se comprende bien su prudente discreción, se explica y se excusa menos fácilmente el silencio y la mentira de sus descendientes y de los historiadores. Después de su muerte la familia decidió por el momento echar tierra sobre el asunto. Tal vez más que la esposa del filósofo, como borrada por su desaparición, los dos hijos legítimos cuya profesión, sin embargo –un historiador, Karl, y un pastor, Immanuel– hubiera debido corresponder a testigos de la verdad. Se dice que por devoción familiar se obstinaron en esconder la existencia de Louis y hacer que se perdiera su recuerdo. El historiador no cita ni una sola vez su nom-

bre en su libro *Vida y recuerdos* (1900), y al publicar por vez primera en 1887 un volumen de cartas de su padre, expurga rigurosamente todas aquellas en las que pudiese haber alguna alusión a Louis. Los amigos y conocidos de Hegel, al menos los que lo sabían, creyeron que su deber era contribuir a este mutismo.

Rosenkranz, que al recopilar los documentos para su *Vida de Hegel* en 1844 era imposible que no tuviese alguna noticia de Louis Hegel, no dice de él ni una palabra. Tampoco Kuno Fischer en 1901, ni Dilthey en 1905. Esta conspiración de silencio demuestra sobradamente la importancia que concedían todos a una aventura de Hegel que durante mucho tiempo se consideró vergonzosa y reprensible. Se renegaba de este hijo como por procuración, después de su muerte y de la de su padre.

Es cierto que tal vez ni siquiera conocían su existencia. Para ello hubieran necesitado una fuente de información privada o el conocimiento de publicaciones casi confidenciales.

Ni Kierkegaard, que anduvo siempre detrás de su prometida, ni Marx, que hizo que su amigo Engels cargara con su paternidad irregular, se enteraron de la existencia del pequeño Louis. Bien es verdad que sobre esta cuestión sólo podían tomar a Hegel por quien no era...

La primera mención escrita de Louis Hegel, aparte de la correspondencia de los íntimos del filósofo, se encuentra en una nota manuscrita de Varnhagen von Ense, fechada el 4 de julio de 1844, que no se publicó hasta 1916 gracias a Lasson (C^3 378). Varnhagen, amigo y admirador de Hegel, colaborador ocasional de los *Anales de filosofía crítica*, en general estaba notablemente bien informado de los intríngulis de la vida berlinesa. No obstante no se enteró de la existencia del hijo natural hasta 1844, en el curso de una conversación con Leo (1799-1878), historiador y polemista, que en un principio fue liberal y discípulo de Hegel, pero después de 1832 se volvió reaccionario y antihegeliano.

Leo se lamentó ante Varnhagen de que Rosenkranz, en su *Vida de Hegel*, no hubiese dicho nada del hijo natural. Leo aseguraba que «éste había desempeñado un papel importante y funesto en la vida de su padre, y fue para él causa de tormento hasta el final de sus días, según el traductor, que edulcora la frase (C^3 378, nota 4). En realidad, Leo, según el texto alemán de Varnhagen, insistía concretamente en las consecuencias más nefastas para Hegel: este hijo «había terminado por asfixiar completamente su vida *(sein Leben tief eingeengt)* como una pena imborrable, como una espina muy dolorosa».[9] La frase de Leo que reproduce Varnhagen, desde luego es difícil de traducir, pero expresa el

carácter agobiante del dolor paterno, y sobre todo la resonancia de la existencia del hijo no sólo en el estado de ánimo de su padre, sino también en la existencia de Hegel. Ello le impidió vivir normalmente.

Evidentemente, la esposa de Hegel no quedaba a salvo de este tormento incurable: «... tuvo demasiada confianza en el amor que sintió por su marido; quiso que aquel hijo fuera a vivir a su casa, pero con posterioridad aquella carga y aquella contrariedad *(Widerdruss)* acabaron pareciéndole insoportables, y sufrió lo indecible *(unsäglich)* debido a esta situación» (C^3 378. Traducción edulcorada).

De hecho, hubo que esperar a 1894 –más de sesenta años después de la muerte de Hegel– para que se revelara la existencia de Louis a los lectores poco numerosos de los *Anales Goethe*[10] *(Goethe-Jahrbuch* 1894, pág. 265). Al descubrir el cuarteto que Goethe dedicó al niño, Redlich recordó en unas pocas líneas quién era su destinatario. Sólo lo hizo como una suposición: media página, en la que se incluyen los versos de Goethe, y que concluye con una conjetura: «Louis Fischer, posteriormente se enroló como soldado al servicio de Holanda en las Indias, donde al parecer murió» *(wo er gestorben zu sein scheint).*

Los filósofos no tienen suerte con sus hijos naturales. Unos mueren demasiado pronto, como la pequeña Francine de Descartes; otros viven demasiado, como el pequeño Louis de Hegel.

11
Baviera

> La oscuridad que se extiende por todo el mundo civilizado...
>
> Niethammer, acerca de la Restauración (19 de noviembre de 1815) (C^2 58)

Hegel se alegró del resultado de la batalla de Jena. Era el gran triunfo de Napoleón, el gran hombre de los nuevos tiempos que exportaba violentamente a Alemania algunas de las conquistas políticas y culturales de la Revolución francesa. Pero su victoria de carácter «universal» acarreaba las peores consecuencias para muchos «particulares». Hegel, en la mayor indigencia, con un sinfín de problemas sentimentales, tuvo que ir a probar suerte a otro lugar, abandonando en Jena, tal vez sin lamentarlo, a su compañera encinta.

Aceptó con gratitud un empleo que Niethammer, que ocupaba un puesto importante en Baviera, le consiguió en una ciudad del país: redactor del periódico local, *La Gaceta de Bamberg (Die Bamberger Zeitung)*. Nueva metamorfosis; no es la carrera con la que soñaba Hegel, pero hay que adaptarse a la realidad. Aceptó gustosamente esta nueva situación. Es más fácil convertirse en criado de la pluma cuando ya se ha tenido la experiencia de la servidumbre pedagógica, y, en términos generales, cuando uno ya se ha acostumbrado a la opresión.

Al comienzo Hegel emprendió esta tarea con buen ánimo, decidido a hacer que la empresa prosperara a pesar de las previsibles dificultades. La perspectiva no era desalentadora del todo. Baviera se rejuvenecía. Después de un largo periodo de despotismo sin límites y de un oscurantismo legendario, ahora estaba gobernada, bajo la autoridad real, por Montgelas, un hombre iluminado, reformista, antiguo iluminista. En lo esencial, el país, adherido a la Confederación que Napoleón «protegía», se sometía a las directrices francesas y gozaba, tal vez por eso mismo, de cierta prosperidad. Al mismo tiempo, la protección, como suele suceder, adquiría en muchos aspectos un aire de sometimiento, por no decir algo peor.

Como consecuencia de la liberalización, la Baviera católica se abrió de momento a los intelectuales protestantes, hasta entonces excluidos. Muchos de ellos, privados del recurso de Jena, acudieron allí. Schelling, Jacobi, Biethammer, Paulus, Uhland, para no hablar más que del ambiente de Hegel, encontraron allí refugio con empleos bien considerados. ¿Por qué medios, gracias a qué protecciones pudo conseguir Niethammer el puesto de *Landesdirektionsrat* (alto funcionario bávaro) y obtener un trabajo de redactor de periódico para Hegel?

No va a vender betún por los caminos, sino a pregonar noticias en la prensa. Sin duda él prefiere esta actividad, que considera más digna. Desde luego, hubiera preferido un puesto de profesor en una universidad bávara, pero cuando llegó no había ninguna vacante. No se limitó a resignarse al destino de periodista: «Me interesaré por este trabajo, pues [...] sigo con curiosidad lo que ocurre en el mundo y, en este sentido, quizá debiera lamentar esta curiosidad y apartarme de ella» (C^1 136). ¿Acaso no escribió en Jena que «la lectura de los periódicos es la oración de la mañana de los tiempos»? (D 360). El hecho es que se mostró demasiado curioso, y lo lamentó antes de irse, como no hubiera podido anunciarlo más acertadamente a su llegada.

Empezó su trabajo en marzo de 1807 y siguió en él hasta noviembre de 1808. Experiencia breve, pero muy instructiva y aleccionadora.

Sin embargo, era consciente de no ser lo mejor que podía estar haciendo. Una vez que se adaptó al nuevo estado de cosas, por lo que se refiere a él lo justifica con estas palabras a Schelling: «Aunque el trabajo en sí mismo puede no parecer del todo respetable a los ojos del mundo, al menos no tiene nada de deshonroso» (C^1 138). No muestra entusiasmo pero sí una especie de alegre resignación. Hegel no dudaba de que sus apuros eran el resultado del giro que tomaban los acontecimientos europeos, pero no perdía la esperanza de una regeneración para Alemania con consecuencias felices para él en un futuro indeterminado.

Esta apreciación del significado de los acontecimientos la expresa en una carta a uno de sus antiguos estudiantes de Jena, Zelmann, poco tiempo antes de marcharse de esta ciudad. En ella expresa gran confianza en este corresponsal, ya que, adoptando un tono muy spinozista, tiene la audacia de escribirle, sin que se sepa en qué condiciones prácticas va a enviar esta carta: «Preste usted atención a la historia de los días presentes; y, en efecto, nada puede reafirmar más mi convicción de que la cultura consigue la victoria sobre la tosquedad, el espíritu sobre el intelecto desprovisto de espíritu y sobre la falsa sutileza» (C^1 129-130).

En estas fechas la victoria así celebrada era evidentemente la de Napoleón.

Pero el entusiasmo no le impide a Hegel recomendar una actitud de sabiduría spinozista ante los asuntos del mundo: «La única ciencia es la teodicea; ella nos protege tanto del asombro animal ante los hechos como de la actitud más inteligente que los atribuye al azar del instante o al talento de un individuo que hace depender el destino de los imperios de una colina ocupada o no ocupada; nos evitará lamentarnos de la victoria de la injusticia o de la derrota del derecho» (C^1 129-130).

Entonces marca una comparación de Alemania con Francia:

> «Gracias al baño de su revolución, la nación francesa no sólo se ha liberado de muchas instituciones que el espíritu humano, una vez superada su infancia, ha dejado atrás, y que en consecuencia pesaban sobre ella y sobre las demás como absurdas cadenas; además, el individuo se ha despojado del miedo a la muerte y del acontecer habitual de la vida, al que el cambio de las circunstancias ha privado de toda solidez; esto es lo que le da ahora la gran fuerza que ostenta a los ojos de las otras. Francia domina sobre la estrechez de miras y la apatía de estas últimas que, por fin, obligadas a abandonar su inercia ante la realidad, saldrán de aquélla para entrar en la segunda, y tal vez (como la profundidad íntima del sentimiento se conserva en la acción exterior) irán más lejos que su guía» (C^1 129-130 mod.).

Éste es el estado de ánimo con el cual Hegel llega a Bamberg: gracias a la revolución los franceses se han hecho superiores, pero los alemanes les imitarán, y gracias a sus cualidades propias, no tardarán en ir más lejos todavía. Es evidente que Hegel no podía expresar semejante opinión públicamente.

La Francia revolucionaria y napoleónica proporciona las enseñanzas y el ejemplo. La fe de Hegel es una fe ardiente: Alemania todavía lo hará mejor que su maestra, porque en ella subsiste una profunda interioridad espiritual.

Bamberg

La Gaceta de Bamberg, que aparecía todos los días, sólo de manera aproximada correspondía a lo que hoy llamamos un diario. Publicaba principalmente anuncios administrativos, informaciones diversas sobre

la vida local, y a ello se añadían unos cuantos comentarios muy sucintos acerca de los hechos políticos nacionales y mundiales. Más que comentarlos o juzgarlos, el redactor trataba de dar a conocer su existencia, sacando las informaciones exclusivamente de los periódicos franceses ya controlados por la censura.

Inspirarse en la prensa napoleónica no podía desagradar demasiado a Hegel. Pero ¿cómo hubiera podido abstenerse totalmente de pensar, y por lo tanto de intervenir de forma personal, por poco que fuese y con mucha prudencia, en la elección, la presentación y la redacción de las informaciones?

Podría decirse que en circunstancias «normales» hubiese sido un excelente redactor o director de periódico.

No se ocupaba de ninguna tarea sin aportar a ella su dedicación más concienzuda y minuciosa. No sabía ser indolente o descuidado, características que se apreciaban mucho en un redactor, en esta particularísima coyuntura. Además, se interesaba por la vida política nacional y mundial más que por cualquier otra cosa. Tenía en gran estima la función de la prensa, en general y como principio, y ambicionaba grandes metas para ella. Libre y contando con los medios indispensables, habría aspirado a hacer de *La Gaceta de Bamberg* un órgano eminente de la información y de la reflexión. Por otro lado, también a veces criticaba «la admiración ciega y esa adulación tradicional de Alemania» (C[1] 168) que él achacaba sobre todo a los católicos. ¡Los protestantes, en principio, protestan!

Honradez, celo, espíritu crítico: precisamente lo que las autoridades que les tutelaban temían más. Avanzó a contracorriente, con toda lucidez, consiguiendo ciertos progresos gracias a su habilidad para maniobrar.

En general los biógrafos se sorprenden sin razón de su dedicación al diario, de la que ellos mismos se creen incapaces. Sólo pueden imaginar este trabajo como un recurso provisional para ganarse el sustento, algo que en sí mismo no despierta ningún interés. Pero hay una multitud de razones para que él se apasionara por este trabajo, al que se dedicó como si fuera una misión. Por otra parte hay que recordar que entonces no sabía si en el futuro iba a encontrar alguna otra actividad más adecuada.

En su nuevo oficio demostró un notable espíritu práctico, interesándose por los detalles técnicos, eligiendo un papel más blanco, tipos de imprenta más nítidos. Se esforzó sobre todo por buscar las informaciones más solventes, las más verosímiles, las más atractivas para los lectores, y por comunicarlas de una manera más viva.

En su diario describe la conquista de Danzig por el general Lefebvre, la batalla de Friedland, la paz de Tilsit, la expedición francesa a Portugal, el bombardeo de Copenhague por la marina francesa, el comienzo de la guerra de España, que más tarde iba a comentar desde un ángulo político, la entrevista de Erfurt... De este modo seguía la actualidad, principalmente la militar.

Pero el lector de la *Gaceta* advertiría tal vez, y nosotros lo descubrimos con mayor precisión gracias a la lectura del correo contemporáneo, cómo Hegel explotaba cada vez más informaciones recibidas directamente de testigos oculares, de amigos bien situados, para completar lo que tomaba de la prensa francesa precensurada. Esta actividad de redactor de periódico independiente no podía prolongarse durante mucho tiempo. Se requería muy buena voluntad, o mejor dicho, una exigente necesidad para satisfacer de modo duradero a un filósofo, a un metafísico que sentía la impaciencia de elaborar y de enseñar su doctrina personal. Las condiciones materiales difíciles y lo coactivo de la situación espiritual hicieron que aquello se convirtiera rápidamente en un suplicio para una mente libre y genial, que al comienzo tal vez no había previsto del todo lo que iba a costarle.

Cumpliendo concienzudamente con su oficio era inevitable que entrase en contradicción con las exigencias múltiples e incoherentes de las autoridades. Esta experiencia, como todas las demás, iba a acabar mal.

El conflicto estalló, sin que hoy sepamos si Hegel lo provocó más o menos voluntariamente, si dejó que se produjera o si fue una sorpresa para él. Los primeros comentaristas, cuando no dejaron este episodio en completo silencio (como hace Moog, dando la impresión de que Hegel se fue del periódico y de Bamberg por propia iniciativa), no se detuvieron mucho en él ni recogieron con suficiente atención los documentos. Pero sí es verdad que, por una coincidencia bien comprensible, Hegel ya quería irse cuando se le obligó a hacerlo.

Hegel recurría a informadores privados. Así. vemos cómo se dirigía a Knebel, personaje culturalmente muy sospechoso (amigo de Goethe, materialista, ateo), del que se hizo amigo en Jena, que le proporcionó toda clase de detalles respecto al desarrollo de la entrevista de Erfurt (C^1 220-223, 224-225). Hegel podrá así publicar el 5 de octubre informaciones sobre el comienzo del famoso encuentro del emperador con el zar, incluso antes de que éste concluyese (14 de octubre de 1808). Vuelve acerca de los detalles de esta entrevista en el número del 26 de octubre de la *Gaceta*, pero parece ser que esta vez sin haber tenido necesidad de recurrir a Knebel. Ahora bien, este artículo tuvo la culpa de que recibiese una reprensión del gobierno bávaro, que se le exigiera

que hiciera públicas sus fuentes, es decir, en realidad que revelase el nombre de su supuesto informador. Lo cual se negó a hacer.

Al parecer las autoridades se irritaron mucho con el artículo del 5 de octubre, y ya el del 26 las exasperó y decidieron utilizarlo como pretexto.[1]

Su descontento venía ya de la lectura de un artículo más antiguo, el del 19 de julio, en el que se indicaban los lugares de estacionamiento de tres divisiones del ejército bávaro. ¿Aprovecharon la ocasión para librarse de Hegel? Mezclando el contenido de diversos artículos de la *Gaceta*, sin duda le reprocharon, confundiéndolo todo, divulgaciones que esta vez no procedían del informador privado. No poseemos la carta en la que se le acusó de todo eso, pero sí la respuesta de él. Se defiende muy bien, explicando que el artículo recriminado, el del 26 de octubre, está «textualmente extraído de otros dos periódicos que aparecieron en territorio ocupado por Francia», «tanto el uno como el otro sometidos a la censura oficial». Recuerda que él mismo puso en guardia contra las posibles falsas interpretaciones de noticias transmitidas de este modo, y termina su carta con obsequiosas frases de entera sumisión a las autoridades (C^1 232).

Sin entrar en los detalles de este conflicto, produce una impresión extraña. Se le acusa de algo de lo que no es culpable, o al menos de algo de lo que parece disculparse con facilidad, y se le pide que revele el nombre del informador privado que le dio noticias sacadas de periódicos «oficiales». Pero no se discute abiertamente el artículo en el que había informaciones privadas, cuyo origen no hubiera podido indicar: Knebel. La reprensión oficial llega cuando ya está decidido que abandone la redacción de la *Gaceta*.

La actividad del redactor de la *Bamberger Zeitung* había sufrido diversos accidentes antes de este desastre final. En su carta a Niethmmer del 15 de septiembre de 1808, en la que le informa de este descalabro y le implora una vez más su ayuda, se declara víctima «de nuevo de una medida inquisitorial» y evoca aquel «último tropiezo que tuve» (C^1 218)...

Paul Roques cree que el documento incriminado «fue a parar por casualidad» a manos de Hegel,[2] quien en su carta indica simplemente que «se lo entregó el regente de su imprenta».

Cuando el asunto empeora se abstiene de volver a alegar ese tipo de excusas (C^1 231-232). Nadie iba a creer que el redactor de un periódico cuya misión es buscar informaciones para el público, ávido de descubrir novedades, pueda encontrar «por casualidad» una de ellas, sobre todo si es «apreciable».

Ésta es la ocasión de admirar el papel destacado que desempeña a veces el azar en la vida personal de Hegel, aunque desde el punto de vista teórico formule acerca de él las mayores reservas. En general aconsejaba «evitar» la actitud «que atribuye los hechos al azar del momento» (C^1 130).

Sin embargo, asegura haber conocido «por pura casualidad» a Oelsner, en Berna, en 1794.

Más tarde, Hegel está precisamente en Dresde en el momento en que llega a esta ciudad Victor Cousin, y llega, según dice él, sin haber avisado a su amigo. Las consecuencias serán todo un drama.[3]

Ahora en Bamberg el texto de un decreto cae «por casualidad» en manos del periodista.

Podemos imaginar que el azar, alegado de un modo expreso o implícito en confidencias, sugiere al destinatario, que conoce circunstancias muy concretas, y más bien sospechosas, que adivine lo que no puede decir.

Si el asunto se redujera a lo que Hegel afirma en su «declaración» del 9 de noviembre de 1808 en la comisaría general de Bamberg, consistiría esencialmente en una muestra de despotismo de la autoridad: arbitrariamente, pasando por encima de toda legalidad y de todo reglamento, la autoridad no tiene en cuenta para nada las decisiones de la censura oficial.

El 15 de septiembre de 1808 había escrito a Niethammer:

> «Deseo con impaciencia dejar por fin este trabajo de galeote periodístico, sobre todo después de haber sido recientemente víctima de una medida inquisitorial que me ha recordado en qué situación me encuentro [...]. Todo eso se ha debido a un solo artículo que han juzgado escandaloso; se supone que yo acepté tal artículo, y al mismo tiempo nadie sabe que es susceptible de causar escándalo; en semejantes casos, un periodista anda a tientas en la oscuridad. La censura –como en este último caso– no tiene nada que decir. El ministerio se limita a ver un periódico y lo prohíbe...».

En otro momento, Hegel constata con amargura: «En cuestiones dudosas de ese género, a menudo es el azar o el capricho el que decide». Si el asunto no se calma por sí mismo, prevé una medida extrema: «Como en casos así es necesario obrar rápidamente, no se me ocurre otra solución que ir personalmente a Múnich a solicitar gracia» (C^1 219). No podía tratarse más que de una gracia real. Ignoramos si Hegel no tiene más remedio que hacerlo. En cualquier caso, durante mucho tiem-

po va a temer las consecuencias administrativas o judiciales de este asunto (carta del 20 de febrero de 1809).

Entretanto Niethammer había sido nombrado en Múnich *Zentralschul-und-Studienrat*, un cargo muy influyente en el campo de la educación. Dentro del marco de una reforma fundamental de la instrucción pública de Baviera, consiguió para Hegel un nombramiento de profesor de las «disciplinas preparatorias a la filosofía» y de «rector» [director] del *Gimnasium*, o escuela de enseñanza secundaria, en Nuremberg. Allí ejercerá durante ocho años su talento de organizador, de pedagogo, de iniciador de los jóvenes a la vida intelectual.

No obstante, la estancia en Bamberg tampoco había estado desprovista de algunos alicientes intelectuales y de pequeños placeres. Él mismo describe un baile de máscaras en el que participó con una compañía galante. Disfrazado de ayuda de cámara *[Kammerdiener* –algunos biógrafos, empeñados en darle más dignidad, traducen la palabra alemana por «chambelán», y sustituyen la palabra «librea» por «uniforme»], estuvo hablando durante tres horas con una tal señora de Jolli disfrazada de Cipris o Afrodita, en una agradable conversación a solas.[4]

A Bamberg sobre todo debía agradecerle muchas enseñanzas existenciales. En un país puesto bajo la autoridad última de Napoleón, Hegel había podido constatar la persistencia del despotismo bajo otras formas. No parece que al principio echara la culpa al emperador, sino más bien por el momento a sus subordinados bávaros, a los que acusa de mala voluntad y de incompetencia. También se podía recriminar el estado de guerra continuo, sin atribuir la responsabilidad completa de este estado al emperador.

Hegel pudo comprobar, sufriendo sus consecuencias, la tristísima situación de la prensa, y por lo tanto la penosa suerte de los periodistas. Si aún era cándido en este sentido, al menos aprendió «desde dentro» hasta qué punto la lectura de los periódicos ha de hacerse con precauciones. Se trata de descubrir la verdad en lo que se dice, y adivinar la realidad en lo que se calla.

Es curioso observar que Hegel no se comportó en Bamberg con más pasividad que en cualquier otro lugar. Podría estimarse que en el uso de las libertades concedidas al filósofo en el curso de su vida fue en general hasta los límites de lo posible. Pero sobre todo en Bamberg fue más allá, y las autoridades no toleraron esta insolencia. En la Alemania ocupada, e incluso en la Francia «metropolitana», fueron muy pocos los publicistas que se atrevieron, afrontando graves riesgos, a infringir las reglas o las conveniencias imperiales.

Hubiera podido mostrarse prudente y dócil, inclinarse servilmente

ante las intenciones y maniobras monárquicas bávaras, a sus ojos menos repugnantes que las del Antiguo Régimen. Pero tampoco consintió en esto.

Sólo había conocido la experiencia de la opresión. Nunca había vivido ni siquiera en un régimen de libertades medianamente burgués, donde pudiera, entre otras satisfacciones, publicar, aunque fuese a costa de algunas concesiones, ciertos manuscritos suyos que seguían inéditos.

Pero en Bamberg tuvo la experiencia directa de algo peor: la opresión arbitraria. La mayor parte de los comentaristas no han captado este matiz, que, en realidad, es algo más que un matiz.

Evidentemente, Hegel era hostil a la censura, y siempre lo fue.[5] No es de extrañar que no proclamara abierta y sonoramente esta hostilidad en publicaciones sometidas a esta censura. De todos modos, los escritores de esta época no tienen la menor posibilidad de esquivar el control de sus publicaciones, ni en Prusia ni en Baviera, trabajando de forma pública por su supresión. Incluso podría decirse que en cierta manera, ya se han acostumbrado. Cuentan con ella, por así decirlo. La censura forma parte de las condiciones objetivas de la existencia como el mal tiempo y la enfermedad. Y dejan de pensar constantemente en sus censores, entre otros motivos porque tienen que enfrentarse a algo peor.

Lo que les abruma y les indigna son las prohibiciones que se añaden a la censura. Respecto a éstas, la propia censura se convierte en cierto sentido casi en una protección: lo que ha sido aprobado por la censura previa, lo que ha sido expurgado y modificado por ella, en principio resulta aceptado u oficialmente tolerado, o sea que teóricamente está a salvo de cualquier otra agresión. La seguridad puede parecer tanto mayor cuanto que los autores, sabiendo lo que exige esta censura, de un modo expreso o tácito, toman la precaución de autocensurarse antes de someter sus manuscritos a los censores, para ganar tiempo y ahorrarse problemas suplementarios.

Pero el redactor de *La Gaceta de Bamberg*, al publicar informaciones en sí mismas intrascendentes, y que, de acuerdo con las normas o la costumbre, ha sacado de publicaciones ya explícitamente controladas y autorizadas, es objeto de reprimendas y amenazas, y es sancionado por una autoridad superior que, desautorizando a la censura que ella misma ha instituido y que dirige, adopta una decisión que no tiene nada que ver con ninguna ley, reglamento o costumbre.

Esto es lo que Hegel llamará «una muestra de despotismo de la autoridad» (C^2 82) cuando Niethammer sea la víctima. En Bamberg quien va a sufrirlo será él mismo.

Que el Estado sea el opresor sin duda no es aceptable, pero muchos escritores, entre ellos Hegel, ya se darían por satisfechos si sólo oprimiera con lo que está en el reglamento, según los principios de una constitución escrita, de acuerdo con lo que estipule un reglamento establecido y publicado: que todo el mundo conozca al menos los límites precisos de aquello de lo cual tiene derecho a hablar.

Así pues, la primera protesta de Hegel, fruto de la dura experiencia de Bamberg, se eleva contra la arbitrariedad, el capricho del poder, los antojos de los amos y de los soberbios. Desde este punto de vista el filósofo ya es, por supuesto, un *expositus*, como él lo clasifica. En cuanto al periodismo...

Niethammer va a librarle de ese trabajo de galeote.

Nuremberg

En octubre de 1808 Hegel toma posesión de su nuevo cargo de director, obtenido gracias a las hábiles gestiones de su amigo, dado que no hay vacantes de profesores de universidad, que es lo que tanto desea en vano. Niethammer, infatigablemente servicial, ha empleado toda su influencia para acudir una vez más en ayuda de su atribulado amigo.

El colegio en el que Hegel va a trabajar es una institución protestante, recientemente fundada que lleva con orgullo, a pesar de su penuria, el nombre de Melanchton. Hegel acepta esta nueva situación –no tiene más remedio–, y expresa su alegría de entrar en la enseñanza, aunque no sea en el nivel al que tiene derecho a aspirar.

Parece ser que adopta la máxima de los intelectuales en los tiempos precarios: estar siempre a punto para acceder a una vida mejor, y al mismo tiempo comportarse como si la condición mediocre en la que se encuentra, fuese a durar eternamente. Conserva la esperanza de que algún día le nombren para la Universidad de Erlangen; mientras pueda sobrevivir honrosamente.

Un motivo suplementario de satisfacción reviste un carácter ideológico. Se siente contento, al organizar y promover esta escuela, por participar en la introducción de la cultura protestante en la Baviera católica. Sabemos qué es lo que entiende por eso, de acuerdo con Niethammer, a quien se lo confirma el 12 de julio de 1816:

> «Aquí estriba la diferencia entre el catolicismo y el protestantismo. Nosotros no tenemos laicos [profanos]; el protestantismo no se confía a la organización jerárquica de una Iglesia, sino que reside

únicamente en la formación general del espíritu [...]. Nuestras universidades y nuestras escuelas son nuestra Iglesia» (C^2 84).

Evidentemente, no se le escapa el carácter chocante de estas opiniones, incluso para la mayoría de los protestantes y de sus superintendentes, y prefiere no desarrollarlas. Concluye prudentemente su carta: «Pero ya he dicho lo suficiente, y quizá demasiado...».

Ésta es una singular visión del protestantismo, que, según él, armoniza con su amor por la cultura griega antigua. Porque al mismo tiempo tiene la misión de aplicar en su escuela la gran reforma pedagógica elaborada por Niethammer, quien también le eligió para esta tarea. Para gran alegría de Hegel, esta reforma comporta un restablecimiento y una promoción de los estudios clásicos, en especial de la lengua y de la cultura griegas.

Como director tuvo que pronunciar varios discursos, sobre todo discursos de reparto de premios. Casi todas las veces los aprovechó para exaltar, como debía, la fe luterana, pero también para renovar ante las autoridades, los alumnos y sus padres, la apología de la cultura griega antigua. No creía estar exagerando al decir que «quien no conoce las obras de los antiguos no conoce la belleza».[6] A su entender, «la literatura griega en primer lugar, y luego la literatura latina, deben ser permanentemente la base de los estudios superiores. La perfección y el esplendor de estas obras maestras han de ser necesariamente el baño espiritual, el bautismo profano que da al alma el tono y el color indelebles apropiados al buen gusto y a la ciencia».[7] ¡Bautismo, en efecto, que no puede ser más profano!

En violento contraste con esta armonía, en Baviera todo se organizaba de una forma original y atrevida bajo el poder napoleónico, pero de manera caótica, en una situación general de guerra europea con contrastadas peripecias, en medio de un gran desorden nacional y del desastre económico y financiero. Las convulsiones eran continuas.

El colegio Melanchton acababa de fundarse por influencia de la parte protestante de la población de Nuremberg. A Hegel se le encomienda la tarea de ponerlo en marcha. Hubiera quitado el polvo a los muebles de haberlos tenido. Pero precisamente, en locales poco aptos, bajo una administración sin medios económicos e improvisada, el equipamiento escolar era muy rudimentario.

Los alumnos, más aún que el material, daban muchas preocupaciones a ese director escasamente preparado para su tarea específica, porque se la tomaba muy en serio, como si representase su destino en el mundo. Casi todo su tiempo lo absorbían obligaciones administra-

tivas ingratas e irritantes, entre continuos accesos gubernamentales de reorganización, y a menudo de desorganización efectiva. Los niños no habían sido debidamente formados para aquella vida escolar. Hegel tuvo que enfrentarse con problemas muy prosaicos, e incluso sórdidos: encontrar soluciones de recambio para unas letrinas que no existían.

Hubo que imponer cierta disciplina que no reinaba espontáneamente. Los alumnos tenían la costumbre de fumar, lo cual contravenía el reglamento, y también la de batirse en duelo.

El director obtuvo algunos éxitos. Supo mostrarse ni incomprensivamente riguroso ni demasiado laxo. Se ganó la confianza de los alumnos, de sus padres, de la población. La situación del establecimiento mejoró progresivamente.

Las condiciones vitales de Hegel eran más bien precarias, se alojaba en unos edificios vetustos, recibía su salario, en sí mismo muy modesto, de forma muy irregular a causa de la anarquía y de la penuria bávaras. Continuamente se encontraba sin un céntimo.

Tristemente alejado de la enseñanza universitaria a la que aspiraba con tanto ardor, se esforzó, no obstante, por elevar el nivel a los cursos de «ciencias preparatorias a la filosofía», que comportaba el título de su nombramiento en el colegio. Él las llama «Propedéutica filosófica», de acuerdo con esta designación, pero el lector actual se maravilla de que consiguiese hacerse entender por alumnos tan jóvenes y tan mal formados. Porque en realidad lo que les enseñaba era verdaderamente un sistema filosófico complejo y completo.

Procedía de una manera que hoy puede parecer arcaica. Dictaba su curso, párrafo a párrafo, ya que no había manuales, que sin duda no hubiera despreciado de haberlos podido redactar él mismo. Más tarde impartirá, en Berlín lo mismo que en Heidelberg, sus lecciones orales, que serán a menudo el comentario de un «resumen» o de un «compendio» publicado anteriormente.

Este método, tal vez demasiado «escolar» para los oyentes, tiene al menos una gran ventaja para la posteridad. El texto de los párrafos, cuidadosamente conservado, constituye una obra muy representativa de una etapa del desarrollo del pensamiento de Hegel.[8] Pero pronto Napoleón será vencido, y Baviera, libre del poder francés, volvió a caer con la Restauración en el marasmo de sus viejas tradiciones. La reacción católica saboreó su desquite. Durante el periodo napoleónico no había dejado de acusar a los profesores protestantes de «demagogia» –según dice el propio Hegel– y también de «iluminismo bávaro», con razón o sin ella, pero sin poder causarles ningún perjuicio efectivo.

Durante la Restauración estos profesores pudieron ser inquietados

y acosados. Se pensó en suprimir el colegio Melanchton, la situación profesional de Hegel volvía a ser insegura. Su nombramiento para la Universidad de Erlangen, en el que en un momento dado se pensó, se hacía desesperadamente lento, haciéndose cada vez más improbable.

Entonces el porvenir, por una vez, sonrió a Hegel. Su reputación de filósofo había aumentado y se había extendido, sobre todo después de haber podido añadir la publicación de su *Lógica* a la de su *Fenomenología*. En 1816 recibió una «llamada» *(Ruf*, según la tradición alemana) para la Universidad de Heildelberg.

Después de un purgatorio tan largo se abrían las puertas del Paraíso.

El matrimonio

Mientras, un gran acontecimiento amenizó la austera vida del filósofo, del director, importante al menos para él: se había casado.

En abril de 1811 se prometió con Maria von Tucher, hija de una antigua familia patricia de Nuremberg, y se casó con ella en septiembre de aquel mismo año. Tenía, pues, cuarenta y un años, ella «apenas veinte». Es joven, bella y noble, pero, afortunadamente para él, pobre. Hegel, por su parte, tiene buena planta, y su situación de director con un esbozo de aureola de filósofo, le da cierto prestigio.

El estilo de este matrimonio ilustra la manera hegeliana de conducirse en la vida.

En las relaciones burguesas de la época, el amor, tal como hoy lo entendemos, raras veces precedía al matrimonio. Lo que solía suceder es que una vez casados por motivos de conveniencia económica, social o cultural, después llegaba el amor. Si no era así, se prescindía de él. En el caso de Hegel y de su esposa parece ser que todo fue de la mejor manera posible.

En la mayoría de los casos, los padres concertaban el matrimonio de los hijos según su criterio. Evidentemente, eso no podía ocurrir en lo que se refiere a Hegel. Una vez más Niethammer le echó una mano. La señora Niethammer le encontró esposa. Uno se pregunta qué podía impulsar a los Niethammer, que eran intelectuales razonables, a encargarse de una gestión tan delicada. Resumiendo, Niethammer avaló moralmente a Hegel ante su familia política, como lo había hecho años atrás desde el punto de vista financiero con un editor. Pero aún faltaba encontrar una novia. Nos preguntamos si en caso de necesidad las logias también servían de agencias matrimoniales tanto como de lugar de reclutamiento de preceptores o de plataforma para arreglos editoriales.

Los padres de la joven pusieron condiciones. El padre consideraba que para un partido tan bueno la dirección del colegio no bastaba, además conocía perfectamente cuál era su fragilidad económica. Pidió que la boda no se celebrase hasta que Hegel fuese profesor de universidad, posibilidad que sin duda su futuro yerno no dejaría de mencionar. Hegel admitió que era una exigencia legítima, y se dispuso a cargarse de paciencia.

Sin embargo, debidamente aconsejado por Niethammer, no tardó en decidirse a adoptar una actitud más firme. La familia política se sentía menos segura de su situación de lo que quería aparentar. Cedió rápidamente, ya que la prometida no podía tener excesivas pretensiones al carecer prácticamente de dote.

Teniendo en cuenta las condiciones específicas de la época, Hegel demostró un gran desinterés. Maria, por su parte, se había enamorado de un simple director de colegio sin fortuna, sin apellido noble, sin empleo seguro.

Se había prendado de aquel hombre tan notable, cuyo valer habían sabido hacerle ver. En las relaciones privadas Hegel era afable, sonriente, simpático, tenía forzosamente que llamar la atención de una joven. Sólo se mostraba insorportable en filosofía, campo en el que se creía portador de una misión trascendental. Pero el nuevo matrimonio no pensaba dedicarse exclusivamente a la filosofía.

Hegel creía haber encontrado de veras su gran oportunidad en la persona de Maria. La boda se celebró el 16 de septiembre de 1811. Con ella, alcanzaba el equilibrio sentimental y doméstico al que aspiraba desde hacía mucho tiempo, que iba a permitirle continuar su obra. Director de un colegio y casado, a partir de ahora pertenecía a un género de vida civil que podía considerarse normal. Por su parte no se trataba de un amor romántico, cuyos estragos había deplorado en muchos de sus amigos: locura, suicidio o tisis.

Los sucesos de Jena le habían enfriado. Ahora veía las cosas de una manera más positiva. Más tarde escribirá, burlándose de lo que él llama «lo novelesco»:

> «Un individuo puede haber sostenido muchas pugnas en el mundo, librando batallas muy duras, pero casi siempre en un momento dado acaba por encontrar una muchacha para él, abrazar cualquier carrera y convertirse en un filisteo, igual que los otros; la mujer se ocupa del hogar, no dejan de nacer hijos; la mujer, antes tan admirada y considerada como un ser único, como un ángel, se comporta más o menos como todas las mujeres, el empleo le obli-

ga a trabajar y vienen los problemas, el matrimonio se transforma en un calvario doméstico».[9]

¿Se trata tan sólo de un momento de mal humor debido a una mala digestión? ¿Se excluye Hegel en secreto de esta desolación común?

El hecho es que sintió por Maria un profundo afecto, tranquilo, reflexivo, casi podría decirse que premeditado, y que no excluía el verdadero amor. Conocía el corazón humano. Había sabido escribir a su prometida cartas suficientemente apasionadas, y al mismo tiempo no poco edificantes: «El matrimonio es en esencia un vínculo religioso» (C^1 326). Compuso para ella unos cuantos poemillas sentimentales un poco pedregosos. Hubo riñas de enamorados, en las que no podían faltar los recuerdos de Nanette Endel, ni perfilarse la inquietante silueta de Jeanne Burckhart, llevando de la mano al pequeño Louis. Maria dio pruebas de buen juicio, de sensatez y, en resumidas cuentas, de amor. El matrimonio, en la medida en que podemos saberlo, fue feliz hasta el final.

Hegel opinaba con serenidad: «He conseguido así –sin dejar de esperar algunas modificaciones aún deseables– mi objetivo terrenal, ya que con un empleo y una mujer amada se tiene todo lo necesario en este mundo. Éstas son las principales cosas que uno mismo debe esforzarse por adquirir».

Incorregiblemente profesoral, pero con humor, no puede por menos que precisar su felicidad en el estilo de los manuales escolares: «El resto ya no es más que capítulos, párrafos y notas» (C^1 343).

En cuanto a su destino filosófico, sin duda lo juzga fuera de contexto.

Sin embargo, no se hacía ilusiones. No concebía cándidamente la felicidad. La imaginaba traspasada por adversidades. La experiencia le había enseñado la perversidad de la vida.

No tardó en comprobar que la situación del nuevo matrimonio era tan poco brillante como ya se preveía. Como siempre, el sueldo de rector llegaba con desesperantes retrasos. En vísperas de la ceremonia de la boda Hegel no disponía del dinero necesario.

El 16 de agosto, después de haber obtenido, como funcionario, la autorización real para casarse, se pregunta si no la ha solicitado inútilmente:

> «... porque me falta la mejor de las cosas, a saber, dinero. Si no recibo dentro de poco los cinco meses de sueldo que me deben, así como los demás complementos pendientes de pago –o al menos la plena seguridad de que me lo abonarán en una fecha determinada– apenas llegará para *sustentare vitam quotidianam* viviendo uno como un ermitaño, cuánto menos para dos» (C^1 340).

Pronto fueron más de dos. De todas formas, Hegel tenía que seguir pagando el mantenimiento de su hijo natural en la pensión de las hermanas Wesselhöfft, en Jena, bajo la benevolente tutela de su amigo Frommann.

En 1812 nació una hija, pero murió al cabo de pocas semanas (julio-agosto de 1812).

Mucho más tarde, en sus últimos días de Berlín, quiso consolar a unos amigos, Heinrich Beer y su esposa, de la pérdida de un hijo. ¡Nada de oraciones, nada de invocar a Dios, nada de la menor esperanza de volver a encontrarse en el más allá! Hegel pone como ejemplo la actitud que él mismo adoptó en parecidas circunstancias.

Se dirige a un amigo al que se avergüenza de dar la limosna de unas palabras convencionales y consoladoras, pero vacías de sentido, o engañarle con promesas ilusorias: a propósito de esta «pérdida irremediable», sólo puede ofrecerle la pregunta «qué le pedí yo a mi mujer con motivo de una pérdida semejante (aunque más prematura), la de un hijo entonces único: si prefería haber tenido la felicidad de poseer un niño como aquél en su mejor edad, y haberlo perdido, o no haber tenido jamás esa satisfacción. Tu corazón dará la preferencia a lo primero, que es tu caso. ¡Todo ha terminado! Pero te queda el sentimiento de esta dicha, el recuerdo de este adorable niño, de sus alegrías, de sus horas felices, de su amor por ti y por su madre, de su entendimiento infantil, de su bondad y de su amabilidad para con todos» (C^3 299-300).

Heinrich Beer sin duda estaba bien predispuesto a oír ese tipo de consuelos. En 1812 la señora Hegel también pensaba igual que su marido.

En 1813 tuvieron un hijo al que pusieron por nombre Karl. Iba a convertirse en un historiador de fama, y el rey lo ennobleció. ¿Hay que lamentar que el propio Hegel no recibiera una distinción semejante?

En 1814 vino al mundo otro hijo, Immanuel, que fue pastor, y llegó a tener altas funciones eclesiásticas: presidente del consistorio de la provincia de Brandenburgo.

Una curiosa consecuencia de la penuria que sufrió la familia Hegel en Nuremberg fue la prisa con la que el filósofo tuvo que redactar su gran obra, *La ciencia de la lógica*. Hacía ya tiempo que maduraba la idea de este libro, que ya había anunciado en la *Fenomenología*, pero había que completarla, aumentarla, depurarla, llegar a una última sutileza: un trabajo colosal. De todas formas lo hubiera realizado un año u otro, un decenio u otro. Pero para ganar rápidamente algún dinero acometió esta tarea con una precipitación que en nada favorecía la claridad

ni la elegancia expositiva; y que tampoco debía de alegrar mucho las veladas del matrimonio. Se lamenta:

> «No es poco escribir durante los seis primeros meses de matrimonio un libro de treinta pliegos [cuadernos] de contenido muy abstruso. Pero *injuria temporum!* Yo no soy un académico (un universitario); para conseguir una forma conveniente hubiese necesitado un año; pero necesito dinero para vivir» (C^1 350).

Los lectores actuales, que sufren ante las torturadas páginas de la *Lógica*, tal vez paguen el precio de esta prisa que debía proporcionar rápidamente dinero al necesitado autor.

Hegel quería puntualizar sus ideas filosóficas principales, a causa de su verdad intrínseca, de su valor humano y también para nutrir su expediente de candidato a un puesto académico, universitario. Pero en la extremada determinación de su actividad, en última instancia lo que necesitaba era tener algo que echar al puchero.

Desde luego, la estancia en Nuremberg reúne en torno a Hegel el habitual contingente de francmasones y de antiguos iluminados. Entre ellos, una personalidad, Paul Wolfgang Merkel (1756-1820),[10] presentado por los registros como unido por una «cordial amistad» al filósofo (B^4 266), amistad atestiguada también por la correspondencia de Hegel. Sólo la masonería podía propiciar esta relación con el negociante, por supuesto interesado por la vida política de su ciudad, una especie de puntal de las logias, que representaba poco más o menos en Nuremberg lo que Gogel era desde este punto de vista en Francfort. Digamos que concedió temporalmente a Hegel una ayuda financiera (C^1 341).

La Restauración

La Restauración cayó sobre Hegel en Nuremberg.

De los que la deseaban y la hicieron realidad se ha dicho que «no habían aprendido nada, ni siquiera habían olvidado nada». Ahora bien, aunque es cierto que no habían olvidado nada, también lo es que a pesar de todo aprendieron algo.

Conocían ya por propia experiencia la fragilidad de su poder y de sus privilegios, la posibilidad explosiva de los menores incidentes habituales, el hecho de que lo que durante muchos años habían juzgado imposible se produjera: la revolución, la decapitación popular de un rey,

el horror absoluto. Lo que no aprendieron es lo que sus enemigos querían enseñarles. Pero es que de eso no querían saber nada, del pasado sólo recordaban las lecciones que servían a su proyecto fundamental inmutable: perseverar en sus privilegios. No pensaban en modificar más que los medios, los procedimientos, las argucias. Tuvieron que adoptar medidas nuevas para evitar un peligro que ahora conocían mejor.

El deseo más profundo de los Aliados, después de su victoria sobre Napoleón, fue volver inmediatamente al orden social, político religioso y cultural de antes. Multiplicaron las precauciones para garantizarlo y preservarlo.

La palabra Restauración expresa bastante bien, pero no de una manera perfecta, la naturaleza de la operación a la que se dedicaron. Se refiere sobre todo a Francia, el país de la Revolución. Pero también produce efectos muy sensibles en lugares donde no hubo revolución, pero donde algunos de sus efectos fueron importados militarmente de Francia, aunque fuera episódicamente, y sobre todo en Prusia. También allí los privilegiados sufrieron sus consecuencias, y sobre todo experimentaron un terror pánico, o incluso una momentánea desesperación. Por un instante creyeron que todo estaba perdido.

A todos los privilegiados del Antiguo Régimen la Restauración les proporcionó un desquite, y lo saborearon desmedidamente multiplicando los crímenes, las persecuciones, las humillaciones.

El poder restaurado adquiere una mayor conciencia de sí mismo, y consuma, ya con cinismo lo que antes hacía como algo natural, sin pensar en ello. Ya no podrá volver a alegar como disculpa la inconsciencia y la candidez.

Oficialmente, estas tendencias y estos esfuerzos aspiran a un regreso fiel, a una copia exacta de las antiguas relaciones sociales, recomenzar comportamientos arcaicos, recitar viejas fórmulas. Luis XVIII no se daba cuenta del ridículo que hacía, en su situación real, al concluir sus decretos con las jactanciosas palabras de sus predecesores: «tal es mi real gana...». ¡Empinarse sobre los coturnos de Luis XIV!

Ridículo porque su entronización se había debido a la «real gana» de los prusianos, de los rusos, de los austriacos y, sobre todo, por el nuevo fundamento de la vida social triunfaba sobre las antiguas estructuras, fuera cual fuese el velo de instituciones y de discursos con que se disimulase. El dinero se imponía ahora como único dueño, y encontrará un portavoz: «¡Enriqueceos!». No obstante, no se puede servir a dos señores a la vez, sobre todo cuando se detestan el uno al otro.

En Alemania la Restauración tal vez se mostró más mezquina y más puntillosa. En ciertos aspectos seguían copiando a Francia con un

suplemento de provincianismo, de regionalismo, de estrechez de miras. Los reyezuelos, los grandes duques, los príncipes-obispos se obstinaban en recuperar hasta el último *pfennig* que se les había discutido hasta el matiz de cada condecoración. Los súbditos no sólo sentían que se renovaba su dolor, sino que además se agravaba, y con lucidez también mayor, se sabían más explotados, más oprimidos que antes.

La derrota de Napoleón aniquiló de golpe todas las esperanzas de Hegel, y las escasas satisfacciones que disfrutaba. La Restauración frenaba brusca y brutalmente –al menos en apariencia y en la superficie– todo el proceso europeo de modernización que Hegel aprobaba en su conjunto, no sin algunas reservas en los detalles.

Al conceder una preponderancia extraordinaria a los grandes hombres en el curso de la historia, Hegel se siente inmensamente afligido por la caída de Napoleón, el héroe de los tiempos modernos. Así se lo confiesa a Niethammer, en una carta verosímilmente transmitida por correo «cerrado», y mutilada por su destinatario: «Grandes cosas han sucedido a nuestro alrededor. Es un espectáculo espantoso y prodigioso ver cómo un gran genio se destruye a sí mismo. Es lo más trágico que existe. La mediocridad pesa con toda su masa, sin descanso y sin tregua, hasta que lo que se ha elevado se rebaja a su nivel o incluso a menor altura» (C^2 31). Para mayor solemnidad prefiere la palabra griega: *tragikótaton*.

Por su parte, Niethammer manifiesta su odio por la Restauración, mal soportada en sus consecuencias inmediatas por Baviera, por la instrucción pública de este país, por la carrera personal de Hegel y de Niethammer: «Del mismo modo que los gusanos, las ranas y otros animalejos siguen a menudo a la lluvia, los Weiller y consortes siguen a la oscuridad que se extiende por todo el mundo civilizado. En este movimiento universal en el que refluyen todas las cosas arrinconadas, esta chusma literaria y pedagógica, como todas las demás chusmas, cree haber encontrado por fin su momento... y casi me temo que es así» (C^2 58).

Hegel cree estar ante una derrota de la civilización, y durante un tiempo cede al desánimo: no quiere seguir «tomándose tan a pecho los intereses de la causa y del honor, aunque sigue teniéndolos en cuenta en la medida en que es necesario y posible» (C^2 60 mod.).

Niethammer, por correo «privado y cerrado», trata de animarle: «Los pueblos luchan por la libertad política como hace trescientos años por la libertad religiosa; los príncipes, cegados igual que entonces por la irrupción que ya se ha producido, intentan oponer diques a las impetuosas aguas» (C^2 80).

Hegel no tardó en recobrar su optimismo: «Me agarro a la idea de que el espíritu mundial de nuestro tiempo ha dado la orden de avanzar. Esta orden ha sido obedecida; este ser avanza como una falange acorazada y compacta, irresistiblemente y con un movimiento tan poco perceptible como el del sol, a través de todo» (C^2 81 mod.).

Constata, pues, en la actualidad política concreta y bajo las formas objetivas de la vida social y política, el desastre histórico que representó la Restauración, en contraste con sus ideales de juventud y su tenaz liberalismo. Pero al mismo tiempo considera esta derrota como un episodio sin duda necesario en un desarrollo histórico universal de una amplitud incomparablemente mayor.

En Hegel se observa una sucesión, y a veces una curiosa mezcla de esperanza y de temor, de calma realista y de exaltación idealista, de optimismo exagerado y de desilusión depresiva.

Pero en última instancia siempre conserva la confianza en un progreso general que los hombres suscitan con sus actividades sin quererlo siquiera, incluso sin darse cuenta, y que actúa por sí mismo como una ley secreta de la vida del mundo. El espíritu mundial, siempre activo, siempre conquistador, en su imaginación toma forma en imágenes tan diferentes como la del «gigante del progreso» o la del «topo», que excava incansablemente (C^2 86).

Como tiene por costumbre, no deja de establecer la diferencia ante la situación real y lo conscientes que son de ella los contemporáneos menos agudos. En su doctrina, y tal vez también en la realidad, el concepto de «restauración» no tiene la menor consistencia. No se integra en el modo de pensamiento dialéctico e histórico, que excluye toda repetición integral en el mundo, y hasta toda duración excesiva. Nada sigue siendo durante mucho tiempo idéntico a sí mismo. La categoría fundamental de la historia es la *Veränderung,* el cambio, que la Restauración execra, pero que no puede exorcizar como un demonio imaginario. Rechazando todo conservadurismo, la filosofía hegeliana, al menos en su principio, elimina *a fortiori* toda restauración efectiva.

En la naturaleza Hegel deplora la apariencia de nuevos comienzos de una monotonía penosa, pero en el mundo humano no tolera ninguna reiteración. En él todo es obra del espíritu, y éste inventa sin cesar:

> «El rejuvenecimiento del espíritu no es un retorno a la misma forma, es la purificación y elaboración de sí mismo. Por el cumplimiento de sus tareas él se crea nuevas tareas, y al hacerlo multiplica la materia de trabajo. Así vemos cómo el espíritu en la historia se desparrama en una inagotable multitud de direcciones, goza de sí

mismo y encuentra su satisfacción. No obstante, su trabajo no tiene más resultado que el de aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Continuamente, cada una de sus creaciones, en las que se satisface, se opone a él como una materia nueva que exige de él una elaboración. Lo que es su cultura se convierte en lo material, gracias a lo cual su trabajo lo eleva a una nueva cultura».[11]

El filósofo insiste frecuentemente en este tema dialéctico-histórico:

«[El espíritu] no cesa de ir hacia delante, porque sólo el espíritu es progresión. A menudo parece que se distrae, que se pierde, pero interiormente opuesto a sí mismo, es un trabajo interior que se mantiene –como dice Hamlet del espíritu de su padre: ¡Bien trabajas, viejo topo!–, hasta que, interiormente fortalecido, levanta hoy la corteza terrestre que le separaba de su sol, de su concepto, rompiéndola. Y al tiempo que el edificio sin alma y carcomido se derrumba, el espíritu calza ya botas de siete leguas y aparece adornado de una nueva juventud».[12]

Al principio, Hegel cede, pues, como es natural, a la tentación dialéctica de no ver en la Restauración más que una ilusión de los antiguos privilegiados. Creen efectuar lo que él juzga imposible, y disfrazan la realidad con una palabra tranquilizadora:

«La reacción de la que actualmente tanto oímos hablar, es algo que yo esperaba. Quiere hacer prevalecer su derecho. "Al rechazar la verdad la abrazamos." He ahí una profunda fórmula de Jacobi. La reacción está aún muy por debajo de la resistencia. [...] Su voluntad se reduce principalmente –aunque piensa lo contrario– a satisfacer su vanidad, a poner un sello en lo que ha pasado y contra lo cual afirma sentir el mayor de los odios, para leer así: esto es lo que hemos hecho» (C^2 86).

Hegel tendrá que reconocer su error. La Restauración será más real y más duradera de lo que él creía, y tendrá que acomodarse a ella.

Por supuesto, su intuición no le engaña. En la base se impone la modernidad, el estilo moderno de propiedad. Pero las instituciones políticas anticuadas saben adaptarse a él. Hegel descubrirá, a costa suya, que si la Restauración, sobre todo en Baviera y en Prusia, no es del todo lo que cree y proclama ser, consigue sin embargo alguno de sus objetivos, hace odiosos estragos en la vida política y cultural, persigue los

ambientes sociales que Hegel gusta de frecuentar (los estudiantes, los patriotas, los liberales, los judíos), y hará caer sobre él algo más que simples «gotas de lluvia».

Tendrá que vivir bajo este régimen y soportarlo con realismo, careciendo de todo antídoto. En Prusia la conquista nacional le ayuda a tolerar mejor la pérdida política. Las regresiones políticas, a fin de cuentas, resultan ser siempre parciales y provisionales, pero arrastrado por ellas de momento no se ven ni sus límites reales ni su probable duración. Cuando Hegel llegue a Prusia, desde este punto de vista la situación parece desesperada. El «gigante del progreso» no se perfilará en el horizonte. Durante quince años, ni un movimiento serio y eficaz de resistencia. Una capa de plomo pesa sobre Europa. Y cuando por fin estalle una revolución en Francia, en 1830, Hegel se interrogará acerca de su verdadero significado y de su eficacia, y antes de morir no tendrá tiempo de valorar debidamente aquel hecho.

En realidad, la Restauración no es lo que pretende ser también en un sentido distinto al que explicita: es peor que el Antiguo Régimen. Los prusianos progresistas, y Hegel con ellos, echarán de menos a Federico II, a quien los «restauradores» intentan hacer olvidar. Contra éstos Hegel hace de él una apología rica de sentido dadas las circunstancias.

Hegel se esfuerza a veces en destacar los aspectos buenos del régimen reaccionario en la Prusia de Federico Guillermo III, no sabemos con qué grado de sinceridad. Pero su actitud, incluso pública, pero sobre todo privada, se muestra más bien adversa. Se opone a los apologistas de la Restauración: Ancillon, Haller, Savigny, etcétera.

Se le puede llamar «filósofo de la Restauración» si lo que se quiere decir simplemente es que vivió en la época de este régimen, sufriendo sus leyes, como en Francia se llaman «historiadores de la Restauración» a los que bajo este régimen, más o menos detestado, se dedican sobre todo a la historia de la Revolución: Augustin Thierry, Mignet, Thiers, Michelet e incluso Guizot. No redactan la historia de la Restauración ni se muestran partidarios de ella, como tampoco Hegel por su parte elabora una filosofía complaciente. Viajando por Francia, a quien quiere conocer es a Mignet y a Thiers, y no a los turiferarios de la reacción.

En la filosofía política explícita de Hegel hay rasgos conservadores e incluso «restauracionistas». Es probable que una parte de ellos proceda de su pensamiento sincero y espontáneo. Después del fracaso aparente de la Revolución, tras el hundimiento espectacular del Imperio, el desánimo de los progresistas es general. El buen discípulo holandés, Van Ghert, interroga ansiosamente a su maestro en 1817: «Parece como

si en todo se quisiera volver a la Edad Media; pero eso es imposible porque el espíritu del tiempo ha hecho demasiados progresos para que pueda volver atrás. ¿Cómo se puede querer lo imposible?» (C^2 143). Los privilegiados de antaño ya han visto cómo en una ocasión pasaba lo imposible: la Revolución. Ahora les toca a los «revolucionarios» constatar la realización de lo imposible: la Restauración. Hay aquí como una fatalidad inevitable, y Hegel, como todo el mundo, no tiene más remedio que tenerla en cuenta.

Pero en la filosofía política de Hegel existe también una parte de concesiones tácticas: no una acomodación íntima a la nueva coyuntura política, sino una adaptación necesaria de los procedimientos de impugnación y oposición, un nuevo sistema defensivo ante las agresiones originales que inventa.

La comprensión de los textos de Hegel choca con obstáculos que a veces pueden evadirse, otras analizarse parcialmente, pero que no siempre se superan en su totalidad y con plena convicción: ¿cómo distinguir retrospectivamente entre intenciones y medios heterogéneos, a menudo camuflados, cómo medir su fuerza y su valor respectivos? Al menos se comprende que una lectura ingenua produce la sensación de contradicciones violentas, ahogadas en una sutileza y un rebuscamiento excesivos de la expresión.

Hegel trataba de salir del paso más o menos honrosamente a los ojos de un público mal informado. De oponerse de un modo abierto, hubiera ido a parar a la cárcel, como tantos de sus discípulos más temerarios. De ser explícitamente reaccionario, hubiera perdido todo crédito. No le disgustaba hacerse así públicamente inclasificable. Ante ciertas críticas que suscitó su *Filosofía del derecho* reaccionó con una energía que tal vez delata un poco de mala conciencia en una carta a Daub: «Aquí, donde este partido estaba particularmente habituado a levantar la voz, considerándose como una *puissance* [en francés en original], he visto ante mí a personas que fruncían el ceño, o que como mínimo se callaban. No podían asimilar lo que yo decía a lo que antes se llamaba la "sociedad Schmalz" [el autor de un panfleto reaccionario especialmente violento], y en consecuencia se quedaban perplejos sin saber en qué categoría situar la cosa» (C^2 231). Hegel se alegra de escapar a los ojos del público de toda peligrosa clasificación.

Lo que sorprendió a los primeros discípulos de Hegel en Berlín fue el aparente contraste entre una doctrina política subversiva y audaz en el fondo, aunque relativamente moderada en sus expresiones, y el carácter profundamente revolucionario de la manera general de pensar del filósofo, su dialéctica y su historicismo.

Hegel no captó debidamente los fundamentos y el funcionamiento de la vida económica y social, al margen de la profundidad de sus conocimientos y de su perspicacia. En este campo se ha progresado mucho desde comienzos del siglo XIX. En Berlín no se le puede considerar como un auténtico revolucionario, aunque este término abunde en acepciones diversas y contradictorias, y por otra parte no se conocen todos los aspectos de la vida que llevaba. En realidad es esencialmente liberal, pero los partidos políticos, en el sentido actual del término, no existían. Nadie se sentía obligado a adoptar opciones tajantes, homogéneas, bien definidas, los comentaristas quisieran adaptar las opiniones de Hegel matizadas, dubitativas, variables, a veces confusas, a un «orden de razones» que evidentemente no es más que el de ellos.

De todas formas, los primeros lectores le prodigaban elogios y críticas sin conocerle bien. Apenas tenían en cuenta su promulgación de un «doble lenguaje», no leían sus cartas privadas, ignoraban sus actividades clandestinas, no concebían sospechas.

Ocurría, pues, que elogiaban o censuraban ciertas opiniones exotéricas que Hegel desmentía esotéricamente. Marx lamenta que Hegel haya justificado «especulativamente» la institución de las cárceles en su *Filosofía del derecho,* un libro publicado para el público. Pero ignora que Hegel, de noche, desafiando las prohibiciones y arriesgándose a recibir un tiro de fusil, va a hablar con uno de sus discípulos y amigos por el respiradero de su celda.

Una crítica explícita del mayorazgo y del sistema carcelario prusiano hubiera hecho imposible, *hic et nunc,* la publicación de la *Filosofía del derecho.*

En resumidas cuentas, no llamaremos a Hegel el «filósofo de la Restauración».

12
Heidelberg

> En filosofía, el grado en que uno se apartaba de lo inteligible casi se convirtió en la medida de su maestría.
>
> Schelling[1]

Los hombres y los pueblos felices carecen de historia. Pero no por eso dejan de envejecer. La estancia en Heidelberg constituye en la vida de Hegel un oasis de felicidad, aunque una felicidad relativa. Pero ¿qué decir de este periodo? ¿Para qué hacer la aburrida crónica de una existencia privada de incidentes de importancia? El biógrafo tiene escasos materiales.

Ser profesor proporcionaba a Hegel una subsistencia digna, aunque modesta, una base económica sólida de la vida de su hogar: seguridad que por vez primera en su vida no pagaba al precio de un sacrificio total o parcial de su actividad propiamente filosófica. Elevó ésta al más alto nivel.

En Heidelberg la situación material del filósofo mejora sensiblemente. Se le da, por año, mil trescientos florines de salario en especies, seis moyos de trigo y nueve moyos de espelta. El trueque es equitativo: idealismo a cambio de cereales.

Estas provisiones le permiten disfrutar plenamente de los goces familiares y profesionales, llevar una vida serena, seria, laboriosa, tranquila, con muestras afectuosas de relaciones cordiales e intelectualmente fructíferas con colegas acogedores, estudiantes atentos y afectuosos.

Es el *Herr Professor* típico en la situación que envidiaba desde hacía mucho tiempo. Se da importancia, pero no demasiada: conoce por experiencia la fragilidad de las cosas humanas. Y además hay sombras inquietantes que no dejan de ensombrecer el panorama.

Hegel se ve ahora reconocido por lo que quería ser ante aquellos cuyo juicio estima: un filósofo en el sentido cultural y administrativo del término, un universitario que busca y descubre la verdad y que la comunica a la juventud. De esta época de su vida siempre conservará

un recuerdo emocionado, felizmente relacionado con el paisaje de una ciudad pintoresca y seductora.

El nombramiento de Heidelberg, que cierra una vida hasta entonces azarosa, señala el comienzo, extremadamente tardío, de lo que se puede delimitar como su carrera. La empieza en el otoño de 1816, a los cuarenta y seis años. Obtiene este puesto de enseñanza superior que es para él, como escribe a un amigo, la condición necesaria de su desarrollo intelectual: «Una cátedra en una universidad, ésta es la situación que deseaba desde hacía tiempo. Semejante situación, dadas nuestras costumbres, es la condición casi indispensable para proporcionar a la filosofía una audiencia más vasta; sólo ella permite también un diálogo vivo de hombre a hombre; por su parte este diálogo ejerce sobre la forma literaria una influencia muy distinta a la de la simple representación intelectual, y en este sentido espero tener una posibilidad mayor de hacer en mis escritos algo satisfactorio» (C^2 125-126).

Ha necesitado mucho tiempo, pero más vale tarde que nunca. Hegel puede hacer amargas comparaciones con el destino de sus amigos y de sus rivales. Fries, el «liberal», que él juzga filosóficamente mediocre, avanza más aprisa, tal vez debido a su antisemitismo delirante.

En Francia hay filósofos muy jóvenes, como Victor Cousin, que ocupan puestos importantes en la Sorbona y en el Colegio de Francia, a los que también es cierto que se les destituye con facilidad.

El más grande de los filósofos alemanes sólo accede a una función universitaria cuando tiene cerca de cincuenta años. No hay de qué sentirse muy orgulloso.

Sin embargo, como se constata retrospectivamente, era el mejor. Entonces, ¿a qué se debe este retraso, que, en una situación general difícil para los intelectuales, no deja de parecer excepcional? En Alemania hay guerra casi en todas partes, y las universidades viven años lastimosos. También se puede invocar como causa de este retraso su mala fama de torpeza, de falta de elocuencia, de oscuridad. Pero todo se borra ante sus eminentes cualidades de filósofo. ¿Habrá que pensar en sus anomalías familiares o en sospechas religiosas y políticas?

Curiosamente, al mismo tiempo que se le nombra en Heidelberg, se empieza a pensar en él para Berlín, y el gobierno de Baviera le abre, demasiado tarde, las puertas de la Universidad de Erlangen. Él, que durante tanto tiempo ha esperado tristemente en vano, ahora recibe varias ofertas. Puede paladear el halagador sentimiento de que casi se lo disputan. Después de la penuria y la escasez, la sobreabundancia y el exceso.

Gracias a esfuerzos mucho mayores y más perseverantes que sus rivales, satisface por fin una pasión de enseñar para la cual parecía en

un principio muy poco dotado. No era más que un comienzo, todavía no esplendoroso, pero sí prometedor. Al principio Hegel no atrajo a legiones de estudiantes a sus aulas. Había madurado, tal vez se expresaba un poco más inteligiblemente que antes gracias al «diálogo de hombre a hombre», sabía mejor lo que quería enseñar en concreto, establecía ya una forma definitiva de su sistema a la que iba a atenerse aproximadamente a partir de ahora, podía hablar de su doctrina específica. Ésta no tardó en tener unos cuantos partidarios celosos, en medio de su escaso auditorio, y algunos le fueron siempre fieles: Carové, Von Uxhull,[2] Hinrichs...

La reputación de Hegel iba en aumento, sustentada por su posición administrativa. Una prueba de ello, entre otras, es la visita que le hizo Victor Cousin en 1817, y que iba a tener repercusiones muy sorprendentes. ¿Qué afinidades pudieron concurrir en el filósofo francés, más bien un estudiante, que tenía entonces veinticinco años, para entrevistarse con el filósofo alemán, ahora establecido, próximo a la cincuentena?

Cousin (1792-1867) había sido profesor encargado en la Escuela Normal desde 1813, a los veintiún años, y Royer-Collard le confió interinamente sus cursos de la Facultad. La edad de los estudiantes era la misma que la de su profesor. Era más joven que algunos estudiantes de Hegel, como Carové (1789-1852).

A Hegel y a Cousin les unió una sólida amistad que debió conocer episodios heroico-cómicos, y que duró hasta la muerte del berlinés.

Esta notable concordia se benefició tal vez del hecho de que Cousin hablaba el alemán peor que Hegel el francés, un buen sistema de evitar las discusiones. Sin duda cada uno de ellos confiaba precariamente al otro esa parte de sí mismo que ocultaba cuidadosamente al público y a las autoridades.

En Heidelberg, Cousin por la tarde iba a tomar el té a casa del profesor Hegel, donde pudo comprobar la serenidad y los atractivos de la vida doméstica. Aparentemente en ésta no había ninguna nube, hasta el punto de que los esposos decidieron que viviera con ellos el hijo natural, Louis, para educarlo en el seno de la familia legítima. No albergaban la menor duda del éxito de ese esfuerzo de asimilación, y Hegel estaba muy contento con tal iniciativa.

Se había incorporado a la burguesía. No le faltaba nada: funcionario de alto rango, casado, padre de familia, con buena reputación. Abandona lo marginal para situarse en la sociedad de pleno derecho. Allí seguirá, y sin duda pensaba que no se iría ya de Heidelberg. Perspectivas diferentes sólo se abrirán más tarde. Lo que parecía ser definitivo resultará no ser más que una etapa de transición.

La aprovechó para intimar con colegas agradables, sabios, que entendían su papel en la sociedad y en el mundo intelectual de la misma manera que él.

Trabó especial amistad con el profesor de teología Karl Daub (1765- 1836), que en su calidad de vicerrector fue el encargado de enviarle la «invitación» a la Universidad de Heidelberg. Daub, conquistado por la personalidad de Hegel, se lanzó enseguida a un estudio fervoroso y minucioso de su filosofía, de la que se convirtió en una especie de adepto «religioso». Entre los alumnos de este teólogo figuraban Carové y Feuerbach.

Hegel volvió a encontrar en Heidelberg a sus amigos de Jena, los Paulus.

Henrich Eberhard Paulus (1761-1851), *Stiftler* y luego profesor de lenguas orientales y de teología, enseñó en las ciudades universitarias en las que Hegel también residió: Jena, Bamberg, Nuremberg, Heidelberg. Ya en 1784 respondió a una halagadora invitación diciendo que «no se sentía suficientemente cristiano» como para aceptar un puesto de secretario de la Sociedad cristiana de Basilea.[3] Elaboró una teología «racionalista» extremadamente audaz. Pretendía fundar una «religión de la razón», presentando a Jesucristo simplemente como «un hombre excepcional». Otros teólogos más ortodoxos le criticaron de forma implacable, e incluso llegaron a demandarle judicialmente.

Después de una amistad de años se peleó con Hegel a propósito del desarrollo y de los resultados de la Asamblea de los «estados de Württemberg», en 1817, acerca de los cuales adoptaba una actitud y exponía unas ideas contrarias a las suyas, a pesar de que en principio era tan liberal como él.

La esposa de Paulus (1767-1844), una novelista con talento y buen carácter, durante mucho tiempo contribuyó en gran manera a la cordialidad de las relaciones entre las dos familias, que estuvieron muy unidas. La hija de Paulus ocupa un lugar en la historia de la literatura alemana a causa de su aventurado matrimonio con August Wilhelm Schlegel, que tenía treinta y tres años más que ella, matrimonio que se rompió estrepitosamente después de unas cuantas semanas, ocasionando un tremendo escándalo.

Ante el gran público Paulus aparecía como un personaje a la vez sabio, inquietante y discutido. La relación estrecha y constante con semejante «teólogo» no dejaba de parecer extraña a los creyentes ortodoxos.

Un gran mérito filosófico de Paulus fue publicar en 1803 la primera edición de las *Obras Completas* de Spinoza. Invitó a Hegel a par-

ticipar en esta vasta empresa que en aquel entonces no podía considerarse inocente: ¿acaso Hölderlin no llamaba a Spinoza «ateo en el sentido estricto del término»?[4] Hegel se encargó de la comparación y la traducción de textos latinos y franceses de Spinoza, según lo que se sabe. Pero tal vez su colaboración fue más amplia de lo que se dijo. En cualquier caso él no la juzgaba desdeñable: al final de su vida se jacta públicamente de ella en sus *Lecciones de Historia de la filosofía.*[5]

En Heidelberg, Hegel también trabó amistad con su insigne colega Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), célebre especialista en las mitologías y el pensamiento antiguo. Este erudito, introducido en el círculo de los románticos de Heidelberg, tenía la aureola de una especie de prestigio sentimental: desesperada de amor, Caroline von Günderode se había apuñalado por él.

El curso de Hegel no atrajo a multitudes. En el filósofo se observa cierta incapacidad para adaptarse a las situaciones concretas cuando se trata de filosofía. Hay un desnivel entre la elevada concepción que hace de ella y la que quisiera inculcar a los demás, y las condiciones más o menos lamentables en las que se ve obligado a enseñar.

En Heidelberg pronuncia una lección inaugural solemne, el 28 de octubre de 1816, como si se encontrase ante una asamblea excepcionalmente brillante y numerosa. Ante cuatro o cinco estudiantes habla enfáticamente como si estuviera en el Colegio de Francia dirigiéndose a personalidades académicas. Para sus cinco oyentes lee un texto ampuloso destinado a convencerles del despertar triunfal de la filosofía en Alemania:

> «Creo que ha llegado el momento en el que la filosofía promete despertar de nuevo la atención y la simpatía, en las que esta ciencia, convertida casi en muda, puede otra vez levantar la voz y esperar que el mundo, que para ella se había quedado sordo, le preste oídos de nuevo. Las desgracias de nuestro tiempo han dado a los intereses mezquinos y vulgares de la vida cotidiana una importancia tan grande, que los intereses elevados de la realidad y los combates por esos intereses han absorbido todas las facultades y toda la energía del espíritu, al igual que los medios exteriores, hasta el punto de que ya no se podía tener la libertad necesaria a la altura de la vida interior, de la pura espiritualidad, y que los mejores se han visto mezclados e incluso en parte sacrificados por ello; en efecto, el espíritu del universo estaba tan ocupado por la realidad que no ha podido interiorizarse y recogerse en sí mismo. Ahora que *este torrente de la realidad se ha roto, que la nación alemana se ha*

sacado a sí misma de la más dura de las situaciones, que ha salvado su nacionalidad, fundamento de toda vida viviente, podemos esperar que al lado del *Estado* que ha absorbido todo el interés, también la *Iglesia* se levante de nuevo, que al lado del *reino de este mundo,* que ha concentrado hasta ahora pensamientos y esfuerzos, se piense otra vez en el *reino de Dios,* en otros términos, que al lado del interés *político,* y de otros intereses ligados a la realidad vulgar, florezca de nuevo la *ciencia pura,* el *libre y racional mundo del Espíritu».*[6]

Sin embargo, después de un tiempo de incomodidad, nace una especie de fascinación asombrosa. La enseñanza de Hegel obtiene cierto éxito, y dos años después puede congratularse de contar con setenta estudiantes en el aula, estudiantes u «oyentes», como se decía entonces, porque no sólo los estudiantes propiamente dichos pueden asistir a clases.

Sobre todo, algunos jóvenes talentos, y de los mejores, se dejan seducir por el pensamiento del maestro. En Heidelberg se formaron los primeros discípulos, que seguirían siendo fieles a Hegel hasta el fin. Naturalmente, no podía tratarse de una dependencia íntima y de una imitación repetitiva de su doctrina. Cada uno de ellos mantuvo siempre su personalidad característica, y se desarrolló desde el punto de vista intelectual de una forma propia. Pero nunca rompieron los lazos de comprensión, de gratitud y de amistad que se estableció entre ellos. Por otra parte, diferían unos de otros muy acusadamente, lo cual demuestra a las claras que Hegel podía ayudar a enriquecer corrientes de pensamiento variadas, e incluso en ciertos aspectos opuesta entre sí. También había grandes diferencias en aptitudes y en cualidades filosóficas.

Hay algunos que, desde este punto de vista, no le hicieron mucho honor, pero que se distinguieron por otros méritos. Así, el barón estoniano Boris von Uxhull, que no comprendía gran cosa de lo que enseñaba Hegel, aunque lo aprobaba con entusiasmo. Se decía atraído sobre todo por la seriedad y la oscuridad del filósofo. Entre estos fieles hay que citar también a Hinrichs (1794-1861), que posteriormente también será profesor de filosofía.

Pero por encima de todos estará Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), que ocupará a partir de ahora en la vida de Hegel un lugar destacado. No tardará en convertirse en un hegeliano apasionado, e incluso fanático.

De formación originariamente católica –cosa excepcional entre los discípulos o amigos de Hegel–, acabará anunciando en 1835, en sus

ensayos *Sobre el cristianismo de Iglesia* y *La Iglesia católica romana,* «una Iglesia universal en la que se creerá en Hegel como antes se creía en Jesucristo; sostiene que «el mal no existe, que Dios sólo está en el hombre, y que el Cielo no es más que el mundo entero», al menos según uno de sus biógrafos, quien, no sin un poco de malevolencia, fuerza la nota. Hay ahí una recuperación positiva, que se atribuye a Carové, de opiniones escandalosas que solían reprocharse a Hegel hacia el final de su vida.[7] Carové tendrá un destino decepcionante y desdichado, en parte a causa de la influencia que Hegel ejerció sobre él.[8]

Por decirlo de algún modo, simplificando mucho las cosas, Jena fue el periodo de elaboración de la dialéctica (lo cual no podía hacerse sin la preocupación de una filosofía sistemática), mientras que el periodo de Heidelberg se caracteriza por la elaboración del sistema (que no se puede efectuar sin proezas dialécticas).

Fue allí donde Hegel, en mayo de 1817, publicó su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* su tercer gran libro después de la *Fenomenología* y de la *Lógica.*

Esta obra plantea, y al mismo tiempo trata de resolver el problema general de lo que relaciona una dialéctica y un sistema.

Los buenos derechos de antaño

En Heidelberg, Hegel, a pesar de sentirse tan deseoso de tranquilidad, tan ávido de trabajo filosófico teórico, tan apegado a los goces de la vida familiar, no consiguió olvidar o descuidar la vida del mundo, y sobre todo sus incidentes políticos.

Hubiera podido dedicarse completamente a la especulación en una existencia que estuviese así a salvo de toda inquietud existencial. Pero no era él esa clase de hombre de pensamiento puro y abstracto que tan a menudo se ha descrito.

Para desmentir esa visión de él bastaría con leer el largo artículo político que publicó en 1817 en los *Anales de Heidelberg.* Es el año de la fiesta de la Wartburg, en la que los estudiantes se manifestaron violentamente a favor –entre otras reivindicaciones– de un régimen constitucional. El artículo fue reproducido por un periódico, *El amigo del pueblo wurtemburgués,* y tuvo por lo tanto mucha difusión. Publicado después del fracaso de la iniciativa política del rey de Württemberg, trata del resumen público de los debates de los estados.

¿Por qué Hegel tomaba partido en este debate político tormentoso que había desgarrado Württemberg, país vecino de Baden?

Pueden suponerse varios motivos, no sin recordar previamente que Württemberg era su país natal.

Algunos, como Haym, pretendieron que a Hegel le había incitado a intervenir así el barón Von Wangenheim, ministro de Cultos de Württemberg (¡uno de cuyos libros se quema en la Wartburg!). Al filósofo pudo haberle movido a intervenir la perspectiva de un nombramiento eventual para el puesto de canciller de la Universidad de Tubinga.[9]

Es posible, aunque poco probable. En todo caso, habría que aclarar cómo Hegel pudo llegar a mantener una relación tan confiada con un barón Wangenheim.

Otra razón es la de que Hegel seguía desde hacía mucho tiempo el desarrollo de la política local, y que tal vez aún lamentaba haber tenido que renunciar a la publicación de su «panfleto» sobre la situación de Württemberg en 1798.

Como antiguo becario del *seminario luterano,* y habiendo conocido de primera mano el despotismo del duque de Württemberg, podía saborear una especie de desquite participando en el cambio político que preparaba ahora el nuevo rey de este país. Y sobre todo, el proyecto real, a pesar de las insuficiencias, representaba bastante bien sus propias opiniones políticas, como si este monarca hubiese oído sus avisos: *discite justitiam moniti!*

El rey Federico I de Württemberg había reunido los «estados» del país (algo semejante a los antiguos «estados generales» en Francia) en marzo de 1815. De una manera original en comparación con sus congéneres de los otros países alemanes, que se negaban a conceder constituciones parlamentarias a sus súbditos, les proponía por propia iniciativa una constitución de signo liberal. Los estados la rechazaron invocando su apego a «los buenos derechos de antaño» que les permitían algunos privilegios particulares.

El ofrecimiento real, ¿era hipócrita, disimulaba una trampa política? Los diputados de los estados, ¿eran desinteresados y demócratas? Había opiniones para todos los gustos. Hegel tomó retrospectivamente partido por los proyectos del rey, que, por otra parte, ya había muerto, en 1816.

El debate estaba, pues, cerrado, y con una negativa de los estados cuando Hegel decidió intervenir dando su parecer. El texto del filósofo pone en evidencia algunas de las orientaciones de su pensamiento político, a veces contradictorias entre sí, o confusas. Podría considerarse, aunque con muchas reservas, que algunas son objetivamente «reaccionarias» en relación a la situación política concreta de Württemberg. Así Hegel critica, por ejemplo, conforme a su concepción poco tecnocrá-

tica del funcionamiento del Estado, algunas de las modalidades del sufragio universal, tal como se habían previsto.

Pero en conjunto, se orienta más bien hacia lo que de todas formas representa verdaderamente el porvenir: en lugar del absolutismo establecido, una monarquía constitucional como la que ofrece Federico de Württemberg a un pueblo que no la pide, mientras que Federico Guillermo de Prusia la niega obstinadamente a un pueblo que la reclama a gritos.

No son solamente las opciones políticas generales de Hegel las que llaman la atención, sino también los términos empleados y los argumentos que se invocan. Hegel se entrega a violentos ataques contra todo antiguo privilegio, contra la inercia política, contra el particularismo provinciano. Encontramos, pues, aquí un *leitmotiv* expresado con un vigor y una claridad excepcionales.

Hegel se instala en un punto de vista muy elevado: político, sin duda, pero en el sentido de una amplia y profunda reflexión teórica.

Por razones que en el fondo se nos escapan, Paulus, Niethammer, Uhland y otros amigos suabos de Hegel habían tomado partido por los representantes mayoritarios de los estados de Württemberg, contra el proyecto del rey, aunque también ellos fuesen liberales. En este debate creían apoyar las ideas de progreso, y la actitud de Hegel fue, pues, denunciada por ellos como reaccionaria, lo cual sorprende cuando hoy leemos su artículo.

Esta discrepancia provocó la ruptura con los Paulus; en cambio, la amistad de Niethammer resistió la prueba.

De este modo Hegel se atrajo deliberadamente una serie de problemas personales que hubiera podido ahorrarse manteniéndose en una actitud de pura contemplación especulativa.

La oscuridad

En 1817 Hegel publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La presenta como un *Compendio* que reeditará con más cuerpo en 1827. Los discípulos no traicionarán su intención al incluirla en las *Obras completas* con el título de *Sistema de la filosofía* (Ediciones Glockner).

Porque, desde luego, lo que contiene es el sistema hegeliano, continuando el esquema constructor elaborado en Jena. Lo que cada una de sus partes tenía en sí misma de limitado y de unilateral ha de completarse e iluminarse ahora con otras partes y con el efecto del conjunto.

¿Acaso la totalidad y los pormenores parecen ahora límpidos? Los

gemidos no cesan: Hegel es de una insondable oscuridad. No se entiende nada.

Sólo algunos eruditos bien dotados captan perfectamente el discurso hegeliano, pero en la mayoría de los lectores persiste una incomprensión que parece ir en aumento: porque es la obra entera de Hegel la que, a pesar de algunos resurgimientos, parece perderse en las tinieblas.

El orador

Ya en Stuttgart los maestros reprochaban al joven estudiante su insuficiencia oratoria. Más tarde, en Tubinga, no se mostraron menos severos: no tiene, afirmaban, «ni la voz ni los ademanes de un orador».

A pesar de todo, esas reservas no les impidieron declarar a Hegel apto para la predicación, que se funda en la expresión oral. Podemos sospechar algunos excesos en la severidad de sus juicios: tal vez lamentaban, ante tanto talento, tener que hacer una limitación que podía estropear todo lo demás, y que por lo tanto no era más que relativa y parcial. ¡Le faltaba tan poco para alcanzar la perfección! ¡Qué lástima!

Así es. Hay que aceptar las cosas tal como son. En 1807 Goethe resume en pocas palabras este contraste en una carta a Knebel: «Me gustaría disponer de una exposición de su pensamiento. Es hombre de un talento eminente, pero le cuesta mucho expresarse» (C^1 398). La exposición llegará más tarde, pero no será más clara: es la *Fenomenología del espíritu.*

Los estudiantes que asistían a los cursos de Hegel confirman estas apreciaciones. Una clase de Hegel era dura.

Un fiel discípulo, el primer editor de su *Estética,* Heinrich Gustav Hotho (1802-1873), hizo una descripción ya clásica de las desconcertantes lecciones del profesor de Berlín. Recuerda la primera estupefacción de los oyentes de Hegel:

> «Éste se mantenía sentado detrás de su mesa, con la cabeza ladeada, absorto, ceñudo, como abandonado a sí mismo, y sin parar de hablar consultaba unos grandes cuadernos tamaño folio, hojeándolos hacia delante y hacia atrás, buscando en la parte de arriba o abajo de las páginas. No dejaba de carraspear y de toser débilmente, y eso estorbaba la emisión de las palabras. Cada frase se presentaba como aislada, hecha pedazos, y parecía no salir de la boca del maestro más que a costa de un gran esfuerzo, y de una forma atropellada. Cada palabra, cada sílaba parecía pronunciarse a pesar

suyo, como si todas contuviesen lo esencial, empujadas por una voz metálica en un dialecto muy suabo.
»Y sin embargo, en general atraía fuertemente la atención y el respeto; del orador emanaba una impresionante seriedad».

Hotho lo reconoce: «A pesar del malestar que sentía, y aunque apenas podía entender lo que estaba diciendo, sus palabras me cautivaban irresistiblemente».

Gracias a sus esfuerzos y a su tenacidad, Hotho se acostumbró, con los demás, a aquella versión de la enseñanza magistral, y las cualidades del contenido se le aparecieron cada vez más claramente en su originalidad. Comprendió que las dificultades del discurso se debían a la esencia misma de la enseñanza que se daba, y que para aquel contenido era imposible imaginar otra forma.

Tanto daba. La impresión era imborrable: «Empezaba titubeando, haciendo un esfuerzo para avanzar, volvía al comienzo, se detenía otra vez, hablaba y reflexionaba. Siempre parecía faltarle la palabra exacta, pero era entonces cuando la encontraba con mayor seguridad: parecía completamente vulgar, y sin embargo correspondía, irremplazable a un uso poco común y no obstante el único acertado. Entonces se captaba la clara significación de una frase, y se esperaba ardientemente poder continuar. En vano. Si uno había dejado vagar por un instante la debilitada atención, y se volvía de pronto, con un sobresalto, a lo que estaba oyendo, el pensamiento del maestro, en vez de ir hacia delante, parecía girar en torno al mismo punto, empleando continuamente las mismas palabras.

«Aquella poderosa mente ahondaba y tejía con tranquilidad en la profundidad de la apariencia indescifrable, segura de sí misma, sin vacilaciones. Entonces la voz se elevaba, los ojos le brillaban mirando a los alumnos, había fuego convincente en ellos, y alcanzaba las alturas y los hondones del alma con palabras que nunca eran mediocres».[10]

Hotho describe por extenso esa extraña unión de un pensamiento excepcionalmente sólido y de una lamentable torpeza de elocución. ¿Por qué Hegel no conseguía expresarse con mayor sencillez, con nitidez, más fácilmente?

La abundancia de los testimonios no permite dudar de los hechos. No obstante, pueden formularse objeciones. ¿Cómo es posible que Goethe descubriera un espíritu «eminente» en una persona que no sabía expresarse? La falta de elocuencia del profesor, ¿no se debía en gran parte a su descuido, a su desgana por esos aspectos? Parece ser que hu-

biese podido mejorar sin grandes esfuerzos su elocución, la manera de hablar, corregir al menos ciertos aspectos desagradables, pero tal vez eso no le interesaba, tal vez mostraba una especie de coquetería paradójica despreciando voluntariamente la forma en beneficio exclusivo del contenido, si ello es posible: un buen pensador que desconfiaba de los picos de oro y no quería pasar por uno de ellos.

Y quizá tenía también la convicción de que la aparente oscuridad de sus palabras podía, en resumidas cuentas, prestarle un servicio, y convenía explotar al máximo este defecto.

Pero ¿podía Hegel desplegar un gran talento de orador cuando en Tubinga no tenía más remedio que soltar ante los condiscípulos burlones y cómplices sermones en los que no creía o de los que pensaba que transmitían la corrupción moderna de la fe? ¿Acaso los profesores podían tomar por incapacidad lo que era mal humor o una voluntad malévola de no hacerse entender? ¿Eran distintas las cosas en Berlín, donde debía dar libre curso a una volubilidad espontánea ante unos oyentes entre los que se ocultaban –él lo sabía– adversarios virulentos, espías y soplones?

En la apreciación retrospectiva de la «falta de elocuencia» de Hegel también hay que tener en cuenta el hecho de que los expertos, por pereza o por prudencia, en general dan por buenos los primeros juicios formulados acerca de una persona. Ésta a menudo conserva toda su vida el estigma que se le atribuyó en la juventud: en el caso de Hegel, la falta de elocuencia. Él mismo se convence poco a poco de que es verdad.

Sin embargo, bien tuvo que hablar a veces clara y sonoramente el que se mostraba «el orador más fogoso» del club político clandestino en Tubinga, y el hombre al que en Berlín se encargaba de pronunciar el discurso oficial, durante la solemne celebración del aniversario de la Confesión de Augsburgo.

Ya en Stuttgart, ¿acaso no se le confió, a pesar de todo, la halagadora responsabilidad del «discurso de adiós» al término de sus estudios en el colegio?

Desde este punto de vista, sin duda había grandes variaciones en capacidad oratoria. A veces conseguía hacerse entender muy bien. Un ejemplo demuestra el don de claridad de la palabra hegeliana. Hegel añadía comentarios orales a los densos párrafos de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* cuyo texto impreso sólo se presentaba como un *Compendio* para uso de sus oyentes. Afortunadamente estos comentarios fueron cuidadosamente recogidos por los estudiantes. Muy a menudo constituyen exposiciones satisfactorias de una cuestión de filosofía hegeliana tratada por sí misma, independientemente de la estrecha conexión con

los otros puntos del sistema. Leyéndolos, con gusto y provecho, sería fácil llegar a creer –¡oh blasfemia!– que los pensamientos de Hegel pierden claridad y transparencia cuando se incorporan metódica y autoritariamente en la construcción sistemática del conjunto. Se recomienda, pues, a los no iniciados, que acompañen sus primeras lecturas de Hegel con la consulta de estas *Adiciones* de la *Enciclopedia,* que tienen un origen oral. Hegel sabía explicar cuando quería, dirigiéndose directamente a los estudiantes interesados en escuchar.

Pero no siempre era así.

El escritor

Por otra parte, los mismos problemas de inteligibilidad reaparecen en los escritos de Hegel. Su estilo no parece tener más soltura que su discurso oral. Su pluma no es más límpida que su voz.

Él era consciente de este defecto, nunca le permitieron ignorarlo. Al final de su vida pudo leer en un manual de filosofía que él mismo utilizaba el juicio que le merecía a Wendt, un autor amigo suyo que no sentía por él ninguna animadversión: «Una gran sutileza de mente se manifiesta en su manera de aplicar el método progresivo *(die fortschreitende Methode),* pero su forma expositiva es de una sequedad y una dureza que hacen extraordinariamente difícil su comprensión».[11]

Podrían multiplicarse esos testimonios de dificultad de lectura, pero, para convencernos, ¿no basta con hojear la *Fenomenología?* Lo pasamos mal. El traductor se ha visto obligado, para cumplir su función, a encontrar o dar un sentido al original. Pero el comentarista honrado no deja de confesar con franqueza sus apuros. Haering, que dedicó una gran parte de su vida a interpretar la *Fenomenología,* lo reconocía en 1929: «Es un secreto a voces que hasta ahora casi todas las explicaciones de la filosofía de Hegel, las introducciones a ella, dejan completamente desamparado al lector que luego quiere proceder a la lectura de sus obras, e incluso que entre los intérpretes de Hegel muy pocos serían capaces de dar una traducción literal de una página de su obra».[12] Haering, que se jactaba de haberla entendido mejor que sus predecesores, no tardó en ser criticado a su vez por los que le sucedieron. Con Hegel no se acaba nunca.

Esta oscuridad de Hegel –que me atrevería a llamar evidente– no impide que se le lea y se le relea. Para algunos es un añadido al atractivo de esta lectura. Para otros estimula la búsqueda y el trabajo. La profundidad y la oscuridad tienen en común que parecen insondables.

También tienen algo de fascinante. El lector bien predispuesto acepta el reto de descifrarlo.

Pero hay algo más grave. La más peligrosa de las oscuridades es la que no se advierte, la que se oculta como una capa de hielo en medio de la niebla. Consideramos clara una expresión que, una vez analizada, puede resultar ininteligible. Descartes, cuando «ensombrece» sus palabras avisa al lector, lo cual por otro lado quita toda eficacia a esas palabras. Hegel no avisa. A veces el lector cae en el engaño. La mayor oscuridad es la que no está clara...

Para explicar la oscuridad que cuesta mucho de advertir al igual que la que salta a la vista, a menudo se ha alegado una complexión particular de la mente de Hegel, una especie de constitución innata. Se supone que esta torpeza podría ser congénita o «natural», y que su inmensa cultura no le permitió corregirla.

Esta tesis se encuentra radicalmente refutada por la consulta del *Diario* de juventud, sus apuntes de niño y de adolescente. En Stuttgart y por escrito se expresaba con absoluta claridad, pero no se trataba aún de filosofía propiamente dicha, ni, aún menos, de filosofía específicamente hegeliana. Poco a poco, y parece que de una manera penosa, fue cultivando el don de la oscuridad. Así lo demuestran las confidencias de su «segundo nacimiento». Esta aptitud, adecuada a las exigencias del tiempo y de los lugares, se formó gracias a su educación por los otros y a su cultura por sí mismo.

Pero antes de tratar de explicar la oscuridad hegeliana, más allá de sus causas circunstanciales, en primer lugar es necesario matizar su gravedad.

No hay que exagerarla. La responsabilidad de la incomprensión no corresponde únicamente al autor, ya que a menudo la comparte con el lector. Éste descubre que a costa de algún esfuerzo progresa en la comprensión del pensamiento de Hegel. Sus textos no son ciudadelas totalmente inexpugnables, podemos apoderarnos de algunas poternas. La doctrina es tan rica que el menor fragmento es valiosísimo, un pedazo de grandeza vale más que una mediocridad total. A veces Hegel sólo acumula ideas complicadas para que, gracias a esta abundancia, se tenga acceso a unas cuantas ideas sencillas que, en caso de ir aisladas, parecerían carecer de suficiente garantía.

La responsabilidad se comparte entre el autor y el lector, pero el editor no queda al margen. Algunos de sus editores, intérpretes y traductores lo han entenebrecido a placer.

Un solo ejemplo. Fue su querido discípulo Eduard Gans quien publicó en 1833 por vez primera el texto, adaptado y condensado, de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia.*[13] En la Introducción a estas *Lecciones* Hegel trata de lo que él llama «la primera categoría de la historia», la del cambio *(Veränderung).* Ahora bien, por razones que ignoramos (¿error tipográfico, censura o temor a la censura?), esta palabra no aparece en esta edición, la única accesible durante mucho tiempo. Los lectores se enterarán de los argumentos a favor de la eficacia y la importancia de una categoría histórica fundamental de la que ignorarán lo que es para Hegel, e incluso su nombre. Como fruto de esta omisión se produce una indudable vaguedad del pensamiento: será cómodo atribuirlo a la legendaria oscuridad de Hegel. Parece que los primeros lectores no se dieron cuenta; hasta tal punto tenían ya la costumbre de no entender, y se resignaban a ello.[14]

En ciertas ocasiones la escritura de Hegel resulta ser tan clara como puede serlo excepcionalmente su palabra. No sólo su pluma traza a veces su pensamiento con una gran elegancia y con un estilo que llega a lo sublime; también sabe ilustrar sus ideas sutiles y nuevas, a veces chocantes para las mentes con prejuicios, con imágenes tan luminosas y emotivas que se convierten en proverbiales, y que se utilizan para aclarar el discurso de los otros: este pensador «oscuro», en nuestros días es uno de los que se citan con mayor frecuencia en obras científicas, literarias, críticas, e incluso en la prensa diaria. ¿Quién no ha oído hablar del «ave de Minerva que no levanta el vuelo hasta que cae la noche» o «el topo que socava silenciosamente»?

Lo que en la obra de Hegel parece impenetrable para algunos, es obvio para otros, según las formaciones intelectuales respectivas, según las épocas y las culturas. Muchos aspectos de esta obra que no planteaban ningún problema de interpretación a sus contemporáneos se han vuelto opacos en nuestro tiempo, porque hemos perdido su clave. E inversamente, los estudios históricos y comparativos, las exégesis minuciosas permiten comprender hoy textos de Hegel que para la mayoría de sus oyentes eran auténticos enigmas.

La cultura de la oscuridad

Todas estas acusaciones, estas disculpas, estos matices, estas reservas forman parte del repertorio, pero sigue en pie el problema de la oscuridad de Hegel, porque no bastan para resolverlo.

Para intentar una explicación hay que buscar otras causas o condi-

ciones que no sean la vocalización, las inveteradas costumbres de provincias, los motivos sicológicos, las circunstancias fortuitas, sin olvidar no obstante su papel adicional.

Se trata en realidad de un componente filosófico. Hegel es oscuro, desde luego, pero por sí mismo. Por otra parte no dudó en elegir como uno de sus principales maestros a Heráclito, el filósofo al que se apodó precisamente «el Oscuro».

En Hegel la oscuridad adquiere un tinte personal, pero corresponde en general a la filosofía de esta época en Alemania. Se trata de una moda reciente: la filosofía de Wolff, que procede de la de Leibniz, una filosofía de ideas claras, de la que el propio Hegel estuvo impregnado en su juventud, había estado vigente durante cincuenta años.

Pero Kant surgió de pronto, rompiendo radicalmente –al menos eso es lo que él quería– con el dogmatismo wolffiano, llevando a cabo una «revolución» en filosofía, introduciendo en ella muchas ideas nuevas y fecundas, y rompiendo al mismo tiempo con la exigencia y el gusto tradicionales de la claridad.

Así es como le consideran sus sucesores inmediatos, sus discípulos y muy especialmente Hegel. No se trata de una depreciación francesa patriotera del pensamiento y de la obra de Kant. Casi todos sus contemporáneos deploraban su oscuridad. La filosofía kantiana, en un principio reservada a un pequeño círculo de iniciados, sólo empezó a tener un público apreciable cuando algunos discípulos, sobre todo Reinhold, se dedicaron a exponerla y enseñarla con mayor sencillez y claridad, aun a riesgo de deformarla y de menoscabar su rigor interno.

Fueron sus mejores discípulos los que atacaron con mayor severidad la manera y el estilo de Kant. Fichte y Schelling rivalizan en crueldad, con las mejores intenciones, en la denuncia de esta oscuridad que consideran indisociable del pensamiento de Kant, y a la que atribuyen causas diversas. A veces le reconocen un lado bueno y un buen uso táctico: «La gran suerte de Kant era su oscuridad», dijo Fichte.[15]

Pero apenas sus queridos discípulos emprenden su labor de aclaración del kantismo, empiezan a pelearse entre sí por la misma causa. Cada uno de ellos acusa a sus colegas de no entenderle y no de entenderse a sí mismo. Después de años de conversaciones vienen las discusiones. Fichte rompe con Schelling (a quien se llamaba *ingenium praecox)* condenándole definitivamente: «Usted no ha comprendido, no comprende, y dado el camino que sigue, no comprenderá nunca el idealismo trascendental».[16]

La culpa no era solamente de Schelling, y Fichte lo sabía. Dedicará la mayor parte de su existencia a dotar a su doctrina de una forma si

no «clara como la luz», al menos un poco más accesible al público culto. Todos los filósofos alemanes de la época tenían problemas con la claridad.

Más tarde, Schelling, episódicamente más lúcido, admitirá seriamente en el *Prefacio a un escrito de Monsieur Cousin* (1834): «Los alemanes habían estado durante tanto tiempo filosofando únicamente entre ellos que, en sus pensamientos y palabras, se habían alejado poco a poco, cada vez más, de lo que es generalmente inteligible (...) y este alejamiento llegó a convertirse por fin casi en la medida del talento filosófico».

Como dirá maliciosamente Heine: «Éste es el lado cómico de nuestros filósofos. Se quejan sin cesar de no ser comprendidos».[17]

También Hegel se lamentará de lo mismo: «Sólo hay uno que me ha comprendido, y ni siquiera él me ha comprendido». Había lanzado contra Kant la acusación de ininteligible en una acerba diatriba que no deja de ser elocuente. Y exclamaba ya sin ambages, ante sus estudiantes de Jena hacia 1802: «Lo que hay de capcioso *(verführerisch)* en esta terminología es precisamente que puede dominarse con mucha facilidad. Me resulta tan fácil hablar en estos términos que puedo permitirme decir todos los absurdos y todas las trivialidades, a condición de no avergonzarme a mis propios ojos de hablar a los demás en una lengua que ellos no entienden» (D 340).

Y siguió explayándose en el mismo tono:

> «En el estudio de la filosofía no debéis tomar semejante terminología como lo esencial, no debéis tener ningún respeto por ella. Hace diez o veinte años parecía muy difícil familiarizarse con la terminología kantiana, y emplear expresiones como juicio sintético *a priori,* apercepción, trascendente y trascendental, etcétera. Este torrente de palabras se va con tanto ruido y tan deprisa como ha venido. Muchas personas consiguen adueñarse de este lenguaje, y entonces el secreto se descubre: detrás de ese espantajo se ocultan pensamientos muy vulgares. Digo esto principalmente a causa del tono actual de la filosofía de la naturaleza y de las bobadas que se hacen con la terminología de Schelling» (D 340).

Así es como Hegel se atreve a tratar a su maestro Kant, y al que es aún su próximo colaborador y amigo, Schelling. Charlatanes cuyo lenguaje hermético no encierra ningún pensamiento. ¡Cómo serán los insultos que reserva a los adversarios!

Es evidente que Hegel, que lo denuncia con tanta energía en los demás, conoce bien los peligros que amenazan a todo filósofo alemán. De haber querido, hubiera podido expresarse con más claridad en muchas ocasiones, como cree que sus predecesores hubiesen podido hacerlo. Él se sirvió hábilmente de su propia oscuridad. Hay en él como una negra mixtura, en proporción indeterminable, de torpeza natural involuntaria, de disimulo intencionado y de oscuridad filosófica necesaria que procede inevitablemente del sistema que elaboraba.

Las ideas de Hegel no se dejan exponer con facilidad, en primer lugar porque generalmente son nuevas o son renovaciones de ideas antiguas olvidadas o mal entendidas que quedaron abandonadas durante mucho tiempo sin desarrollar. También se resisten a la explicación y al comentario razonable porque a veces son extravagantes en varios de sus aspectos. Hegel cae a menudo en la incoherencia, y al parecer se da cuenta y se debate como puede, con obstinación y como desesperadamente, para tratar de escapar a ella.

Era un reto proponer y defender con razonamientos comunicables un idealismo absoluto. Inmediatamente después de su muerte, este idealismo fue unánimemente rechazado. Ya les había parecido insostenible a muchos contemporáneos del filósofo. Los lectores, aun reconociendo sus deficiencias no tienen que echarse toda la culpa: si no comprenden bien no es tan sólo por su culpa, ni siquiera en cierto sentido por la de Hegel: es el mismo sistema al que hay que reprochárselo, porque domina a Hegel más de lo que verdaderamente es dominado por él.

Hegel reconoció sus dificultades en la manera de expresarse, y finalmente las confesó. Así lo hizo, y a veces incluso con cierto humor. Si pide perdón por su ininteligibilidad habitual es con una ironía amarga. Respondiendo a Knebel, que como tantos le reprochaba esa ininteligibilidad en sus ingenuos artículos en *La Gaceta de Bamberg* declara que la situación diplomática y política es *en sí misma* tan caótica, que si se expusiera en un estilo limpio... nadie comprendería nada, ni el redactor ni los lectores: «De lo cual podría sacar la conclusión, *per contrarium,* que con mi estilo desprovisto de claridad, se comprende mucho mejor» (C^1 183). Y lamenta que el destino no le haya favorecido más permitiéndole producir obras más satisfactorias...

Siguiendo este razonamiento y aplicándolo a su filosofía, sus adversarios podrían decir maliciosamente que lo que piensa es tan «caótico» que si se expusiera en un estilo claro aún parecería más insostenible. Esto es lo que venían a decir sus enemigos. Según ellos, su doctrina

está aquejada de una ininteligibilidad intrínseca, como consecuencia de sus premisas, en su mayor parte implícitas. Una doctrina absurda no se puede exponer claramente, y la oscuridad de la expresión delata la impropiedad del contenido. Lo que no se puede concebir bien no podrá enunciarse claramente.

Muy pronto será imposible mantener la validez teórica de una doctrina que, por ejemplo, quiere hacer de la naturaleza una «alienación» del espíritu. La visión que Hegel propone de esta alienación es en sí misma más ininteligible que la idea de una creación divina, que él rechaza impávidamente. Schelling, que tampoco se queda atrás en ese tipo de cosas, se burla de esas líneas en las que Hegel describe o prescribe esquemáticamente el paso de la Idea a la Naturaleza:

> «La *libertad* absoluta de la Idea consiste en que no se limita a *pasar* a la vida, y que como conocimiento finito tampoco la deja *aparecer* en sí misma, sino que, en la absoluta verdad de sí misma, *se decide* a que salga libremente *fuera de sí misma* el momento de su particularidad o de la primera determinación o alteridad, la Idea inmediata como su reflejo, ella misma, como naturaleza».[18]

Invocar un milagro aún sería más aceptable.

Pero hay que entender que esa derivación de la naturaleza es una de las condiciones fundamentales del idealismo, que constituye su base indispensable, indemostrada, espontánea, originariamente implícita. Ninguna proposición de la filosofía de Hegel podría mantenerse si se aceptase concebir las ideas, o la Idea o el Espíritu, como derivaciones de una naturaleza previa y englobante, a la manera de las filosofías materialistas o realistas.

Sin embargo, no hay que lamentar esas presuposiciones hegelianas. Todo ocurre como si, a medias espontáneamente y a medias artificialmente, se hubiera planteado y se hubiese propuesto a sí mismo las condiciones más difíciles e incluso los obstáculos más insuperables de un acrobático juego de ideas: edificar a partir de premisas juzgadas necesarias, pero en realidad incompatibles, un sistema explicativo global. Ello equivalía a obligarse desde el principio a una gimnasia intelectual desesperada, pero que supo llevar hasta el límite extremo de ejecución, con sutileza, inventiva y obstinación. Queriendo lo imposible, y esforzándose fanáticamente en alcanzarlo, los filósofos realzan grandes hazañas intelectuales.

Podría decirse que ninguno de los elementos constitutivos de su doctrina y de lo que quería ser su sistema no se hubiera desarrollado con tanta exuberancia, con tanta fecundidad de no estar asociado for-

zosamente a otros elementos con los cuales en el fondo era inconciliable. Hegel puso el listón de lo inaccesible cada vez más alto, y se atrevió a saltar sin quejarse, sin concesiones.

Para ello era forzoso que hubiera en los razonamientos hegelianos grietas al principio invisibles, hábilmente disimuladas, que se descubrieron tardíamente. Críticos desconfiados o incluso malévolos han denunciado las rupturas del razonamiento lógico. Lucien Herr insiste mucho en el papel del «sentimiento» en el avance de los razonamientos hegelianos.[19]

También saboreamos los insólitos juegos de palabras con los que Hegel finge salir de situaciones difíciles (hace derivar la palabra *Qualität* de *Qual*, tormento).[20] Una vez que se han descubierto y desenmascarado, esas astucias de presentación y de lenguaje no quitan nada a la riqueza y a la fecundidad del pensamiento de Hegel. Pero hay que desembarazarse de ellas de una vez por todas, tenerlas en cuenta y no tomar su discurso en primer grado.

Es posible y hasta probable que al pretender engañar a los demás filósofos se engañase a sí mismo. Se ocultaba sus artimañas con una dialéctica de la mala fe inocente que tan bien supo describir en otros. Hay ahí una curiosa mezcla de candor y de trapacería.

En esta época el filósofo romántico se vanagloria de su profundidad de pensamiento atestiguada por una oscuridad bien equilibrada. Quiere pasar por un incomprendido. Hegel no es romántico, pero se deja influir por la tonalidad de su tiempo. Preferiría la claridad, pero ella implica con su sistema una especie de disonancia filosófica que fascina al lector tanto como, en otro registro, la disonancia poética de Hölderlin. Tenía que hermanar el agua y el fuego, a su manera diferente de la de Schelling, pero tan paradójica como la que movió a éste a formar conceptos ambiguos, el *Idealmaterialismus* o el *Idealrealismus*. Los primeros discípulos hicieron pedazos ese ser fantástico para conseguir los trozos preferidos.

No hay que lamentarlo. Sin estas dificultades, estas confusiones y estas contradicciones vivientes, el hegelianismo no hubiera sido lo que fue. Todo eso le obligó a superarse, y podemos cantar el *O felix culpa!* La audacia es creadora, pero tiene un precio: la oscuridad. Estaba condenado al virtuosismo.

De este modo Hegel hacía oír la voz de su tiempo, a la manera, según él, de todos los filósofos del pasado. Expresaba un mundo desgarrado y, como él dice, alienado, un mundo oscuro para sí mismo, y que hoy apenas conseguimos descifrar. No es culpa del autor si las cosas sólo hablaban de esa forma.

Estos comentarios no sólo sirven para Hegel, también para todos

los filósofos idealistas alemanes. La mayoría de los grandes filósofos contemporáneos eran tan oscuros como él, si no más. Las excepciones, como Jacobi, por ejemplo, optando por una filosofía más clara, caían también en una filosofía más plana, más superficial, más dogmática, más proclamativa.

Hay que desgarrar, pues, el velo de decencia: no es sólo su manera de expresarse lo que es embarazoso, su filosofía, por su misma naturaleza, es opaca. Era frágil y se ha desmoronado rápidamente... lo cual no le priva de nada de su valor, sino que le confiere otro significado y otro uso distintos del que ellos habían soñado. Como lo reconocía Schelling: «Antes de tratar del mismo Kant, haré una observación general que puede aplicarse más o menos a todas las acciones humanas: lo que las hace *verdaderamente* importantes son sus consecuencias reales, y éstas casi siempre son *distintas* de las que se pretendían o han servido de intermediarias a su producción».[21]

Era el sistema, tal como lo había concebido programática y esquemáticamente, lo que no se justificaba en sí mismo, y exigía para su defensa una argumentación ficticia y construcciones de ideas arbitrarias y a veces fantásticas. También en eso el sistema de Hegel no se diferencia mucho de los demás, salvo tal vez por la magnitud de la hazaña equilibrista.

De haber conseguido hacerse claro no hubiera podido seguir siendo fiel a sus primeras intuiciones y a las convicciones de su tiempo.

Hegel reveló la causa de su oscuridad, o al menos una de sus causas, y de la especie de fascinación que ejerce. En una carta a Niethammer recuerda que «es más fácil ser ininteligible de una forma sublime que ser inteligible de una forma sencilla» (C^1 163). ¿Cede a esta facilidad? A menudo se toma las cosas a la tremenda. Pero conoce el antídoto: «La instrucción de la juventud, así como la preparación de la materia destinada a esta instrucción, son la suprema piedra de toque de la claridad» *(ibíd.)*.

No regatea la sublimidad. No puede ignorar que también ella contribuye a hacerle a veces ininteligible.

Hegel alimentó su filosofía con elementos discordantes. Su tarea consistía en reunirlos de una manera coherente y convincente, para obtener una armonía –como del arco y de la lira– reconciliando lo que en principio parece más irreconciliable. Sin esta presencia y esta pugnacidad de las contradicciones, no hubiese tenido ninguna tarea que llevar a cabo, ninguna gran empresa que realizar, ninguna obra que crear. Todos los grandes filósofos tienen que enfrentarse con la problemática difícil que les imponen las circunstancias o que ellos mismos se eligen.

Pero hay contradicciones y contradicciones. La contradicción dialéctica conduce, por el camino que sea, a su resolución. La contradicción dogmática se mantiene y se obstina, sin solución, o exige, para terminar con ella, elegir entre lo que es contradictorio. A veces sabe adoptar por un tiempo una máscara de dialecticidad pero al final es irremediable que se descubra su verdadero rostro.

En la obra de Hegel hay contradicciones que se oponen a la experiencia, al sentido común, a la lógica dialéctica. Desde luego, no son fáciles de descubrir, y en cierto modo sólo se manifiestan por el uso. ¿Lo sentía Hegel? ¿Podía, en su lucidez, generalmente ejemplar, ignorar que en vez de resolver ciertas contradicciones, se contentaba con exponer y adoptar sucesivamente cada uno de sus términos contradictorios, por supuesto en obras diferentes, o en capítulos diferentes de una misma obra, pero que los lectores podían por descuido o por azar yuxtaponer brutalmente? Hay capítulos de la *Historia de la filosofía* que soportan difícilmente la confrontación con ciertos párrafos de *La ciencia de la lógica*. Las tesis desarrolladas en la *Filosofía de la historia* no armonizan con la doctrina de la *Enciclopedia* donde, por otra parte, la filosofía de la historia, necesariamente recuperada, ocupa un lugar reducido y problemático. Desde luego, Hegel se esfuerza por establecer enlaces, y elabora intentos de ordenación global de todos los términos, pero con un éxito que muchos juzgan discutible.

Había sobre todo una contradicción que, después de un momento de adhesión entusiasta, dejó perplejos a casi todos los discípulos: el desacuerdo entre un pensamiento dialéctico que privilegiaba audazmente el movimiento, el cambio, el devenir, la vida, y el proyecto de sistema que Hegel se empeñaba, en dejar «abierto» pero que, de hecho, sólo podía implicar la estabilidad, la fijación, la conservación, la momificación.

Hegel sobrestimaba tanto la idea del cambio que despreciaba las lenguas extranjeras, el latín y el francés, sospechosas de incapacidad para expresarse espontáneamente tan bien como en alemán. Pero, a pesar de muchas precauciones que no eran insignificantes, él mismo parecía promulgar una especie de saber final y total que por otra parte su idealismo absoluto presuponía originariamente.

Junto a otras contradicciones aparentes que podían desempeñar el papel de detonador (religión-especulación, esoterismo-exoterismo, progresismo-conservadurismo, contemplativismo-intervencionismo, etcétera), ésta debía estallar y conducir a los discípulos a elegir entre la dialéctica y el sistema que Hegel había querido edificar gracias a ella como otros creyeron tener que elegir de hecho entre «la idea crítica» y «el sistema kantiano» (Léon Brunschvicg).

Las otras filosofías anteriores a la suya se habían superado a sí mismas dejando estallar sus contradicciones, y en espera de sufrir este destino, Hegel se esforzaba por mantener unidos, en la medida de lo posible, términos que se excluían mutuamente. Esta gimnasia sin flexibilidad producía más efecto si se practicaba en plena noche.

Hegel no sólo se vio obligado a aprovechar parte de la terminología de sus predecesores, que sin embargo había rechazado, sino que además añadió su propia terminología, insólita e incluso barroca, que desembocaba en una nueva escolástica. Entonces tenía que lanzarse a sutiles combinaciones, perderse en distinciones artificiales, usar la ambigüedad y el equívoco, matizar, recurrir a fórmulas establecidas.

Por una parte, proponía ideas nuevas, y quería que no se confundiesen con las antiguas, pero ello le obligaba a retorcer un poco el lenguaje ordinario. De otra parte, tal vez estaba aquejado de cierta dificultad de expresión, natural y difícil de apreciar. Añádase a esto una afectación de profundidad misteriosa, publicitaria. Por otro lado tenía que disimular algunas de sus ideas subversivas o sospechosas de serlo.

Al interrogarse sobre las causas profundas de la proverbial oscuridad de Heráclito, acaba por admitir que «estriba principalmente en profundidad, en el carácter especulativo del pensamiento que se expresa en ella».[22] Es él quien lo dice. Se resigna así a que su propia filosofía, esencialmente especulativa, permanezca cerrada para la mayor parte de los hombres.

A pesar de todos sus esfuerzos, a pesar de su virtuosismo, no consiguió proponer una filosofía aceptable para todos, autoridades y público, y que pudiera convencerles por igual. Un indicio, entre otros, de este fracaso, es su tendencia final a la retracción, la vacilante renuncia al universalismo filosófico que en un principio había proclamado, ese elitismo que le reprocha Göschel, quien tampoco es precisamente un vulgarizador. Hegel acabará pensando en confiar tan sólo la suerte de su filosofía a un círculo de iniciados, a una especie de «clero».

Finalmente tendrá la tentación de confinarla en la penumbra de un santuario.

13
Berlín

> Se hizo coronar, y desgraciadamente también ungir un poco en Berlín, y desde entonces reinó sobre la filosofía alemana.
>
> Heinrich Heine[1]

Por muy asustado que estuviera por las alternancias amenazadoras de la vida pública, y sobre todo política, Hegel no se conformó con retirarse definitivamente del mundo y con agazaparse en un claroscuro melancólico. Tenía grandes ambiciones que seguían siendo veleidosas, corregidas por los traspiés, los fracasos, la idea dominante de una desoladora ineficiencia.

Todo eso se adivina por varios indicios: le hubiera gustado que su filosofía, por la cual desde luego dejaba de sentir gran aprecio, estuviese acompañada por intervenciones eficaces en aquel mundo inquietante. Por ello también había deseado «encontrarse en el centro», como él decía, en los lugares de decisión. ¿Acaso Aristóteles no fue preceptor de Alejandro, Voltaire confidente del gran Federico, Diderot consejero de Catalina de Rusia?

Desde 1815, el «Centro» en Alemania se situaba más bien en la periferia: Berlín. Nada podía satisfacer más a Hegel, ni halagarle más, que un nombramiento en la capital de Prusia. Las ventajas se echaban de ver de manera clarísima, los inconvenientes sólo aparecerían a la larga. Por el momento, todo aquello sólo era una promesa feliz.

¡Qué ascensión! ¡Qué triunfo!

A finales de 1817, Altenstein, ministro de Instrucción y de Cultura en el ministerio Hardenberg, ofrece a Hegel la cátedra de filosofía que quedó vacante por la muerte de Fichte en 1814. Por su liberalismo y su progresismo, este ministro constituye una excepción en un gobierno parcialmente afecto a ciertas ideas modernas. Sigue los consejos iluminados, y da pruebas de buen gusto en la elección de los profesores de filosofía.

En el otoño de 1819 Hegel ocupa este puesto con mucha ilusión:

llega a la cumbre, a partir de ahora ya no tiene que desear nada más elevado, y no tiene que envidiar a ningún colega. Todo lo contrario, se convierte en el objeto de la envidia de los demás, lo cual no carece de peligros. La madurez le concede la plenitud: según su visión de las cosas humanas, ya está plenamente «reconocido» como lo que sabe que es, alguien superior.

Desde el Stuttgart de su modesta niñez el camino ha sido tortuoso, escarpado. Ha conseguido recorrerlo cuesta arriba, ahora puede saborear las mieles del triunfo. Ha conseguido la notoriedad, incluso la gloria en cierto ambiente intelectual, además de un relativo desahogo económico.

A partir de ahora su filosofía va a atraer a la parte más selecta de la intelectualidad prusiana, y a tener cierto eco en la Alemania universitaria. Reino limitado a un reducido pueblo de colegas, eruditos, estudiantes, capaz, a despecho de su exigüidad, de hacer mucho ruido. En general se ha exagerado su importancia. A su llegada a Berlín, Hegel puede esperar ejercer influencia en los dirigentes del país, en los que le han llamado, y hasta en el canciller Hardenberg, a quien dedica, apenas publicarse, un ejemplar de su *Filosofía del derecho y del Estado* (1821). ¿Va a convertirse en una especie de eminencia gris?

Se pone al servicio del más poderoso de los estados alemanes, el más prometedor, bajo la autoridad –que iba a declinar rápidamente– del más «avanzado» de los jefes de gobierno contemporáneos, el más propicio a las reformas liberales, el más abierto a las nuevas ideas.

Es posible que al filósofo este éxito se le subiera un poco a la cabeza. Pero ¿quién puede sin emoción tomar la palabra en el lugar en el que Fichte se dirigió a la nación alemana?

Cuando Hegel se apresura a aceptar la invitación de Altenstein, Prusia se beneficia de algunas mejoras recientes. Tiempo atrás se había mostrado crítico, en su *Constitución de Alemania,* sin duda después de una visita al principado prusiano de Neuchâtel, vecino de Tschugg:

> «El género de vida, la aridez que reina en otro estado reglamentado de esta forma, Prusia, se ve enseguida entrando en cualquiera de sus pueblos, considerando su ausencia total de genio científico o artístico, sin confundir con su fuerza real esa energía efímera que un individuo de genio ha hecho surgir en el país».[2]

Después de 1815 ese juicio parcial va a evolucionar. La energía de la victoriosa Prusia parece ahora ejemplar a todos los patriotas alemanes, y también, a pesar de algunas reticencias, a Hegel. En cuanto al

despertar de su «genio científico», ¿qué mejor prueba que el hecho de haber llamado al filósofo a Berlín?

Al mismo tiempo que al poderío militar, Prusia accede también, no sin vacilaciones, a la vida moderna. Desde luego, no aplica el método brutal de los revolucionarios franceses, pero puede jactarse, mientras Hardenberg está al mando, de algunas reformas. Estas reformas, bastante tímidas, suscitan sobre todo inmensas esperanzas en los prusianos. En este país se habla de otorgar una constitución política, antes de que sus súbditos desesperen de conseguirla; allí se tolera provisionalmente el uso de la palabra *progreso;* se organiza a conciencia la instrucción pública; la población crece de un modo sensible; la industrialización avanza también con rapidez. Este país brilla como un faro al que se dirigen todas las miradas patrióticas. Ejerce un atractivo irresistible: sus grandes reformadores, los que enderezan la situación y lo rehabilitan, son tan poco prusianos de nacimiento como Hegel: Stein, Hardenberg, Scharnhorst...

Hardenberg completa el proyecto de las reformas iniciadas por Stein: abolición en principio de la servidumbre, ya el simple enunciado de este principio lindaba con la mayor de las audacias; derecho de propiedad de la tierra para todos los súbditos; organización de un ministerio bajo la autoridad de un canciller; elección de los ayuntamientos en las ciudades; abolición –también en principio– de gremios; supresión de los censos feudales, etcétera.

Todo eso resultó ser más programático y teórico que efectivo. Pero en la Europa de la Santa Alianza la simple exposición de buenas intenciones rompía la apología uniforme de la servidumbre. La derrota final de Napoleón, «el usurpador», había permitido la expansión en toda Europa de una política desmedidamente reaccionaria, en el sentido propio del término: aspiraba explícitamente a un retorno a las formas de gobierno y de vida social anteriores a la Revolución francesa. Alentaba, sobre todo en Alemania bajo la influencia de Metternich y del «sistema», procedimientos de dominio más groseros y orientaciones intelectuales más oscurantistas que bajo la ocupación napoleónica, incluso más que bajo el Antiguo Régimen. Los alemanes sufrían, como alguien ha dicho muy bien, una restauración sin haberse beneficiado antes de una revolución. Se restableció, allí donde todo eso había sido momentáneamente suprimido, la censura, la religión de Estado, las cárceles de Estado, los guetos para los judíos, etcétera.

La Santa Alianza pretendía dar una justificación ideológica a todas esas regresiones: un pacto de inspiración cristiana y absolutista entre el rey de Prusia, el zar de Rusia y el emperador de Austria, tríada política

que se ponía explícitamente bajo la égida de la «Santísima e indivisible Trinidad». Se confiscaba así la religión de la manera más cínica para avalar moralmente una precaria solidaridad de intereses dinásticos mediocres y de vestigios del feudalismo. Las apreciaciones del joven Hegel recibían una rotunda confirmación: «La religión y la política se han entendido a las mil maravillas; la primera ha enseñado que quería el despotismo: el desprecio por la especie humana, su incapacidad para realizar cualquier bien, para ser algo por sí misma» (C^1 29).[3]

Circunstancia agravante, la Santa Alianza borraba el carácter protestativo del protestantismo, al que tanta importancia daba Hegel, aliándose íntimamente con su enemigo, el catolicismo.

Conviene rememorar de forma adecuada los caracteres generales de la coyuntura en la que Hegel va a penetrar y a verse mezclado en Berlín, antes de tratar de explicar y de juzgar sus comportamientos, sus doctrinas explícitas, sus discretas frases, sus actividades secretas. Hay que suponer lo que Hegel tuvo que soportar, admitiendo que si se tiene en cuenta todo lo que sabemos de él, había en Prusia novedades que podía admirar, pero también muchas supervivencias que le era imposible aprobar.

El gobierno prusiano estaba desgarrado entre múltiples tendencias contradictorias que, simplificando, pueden reagruparse en dos corrientes principales. Pero estas corrientes no pueden definirse ni delimitarse de manera clara, fija y duradera de los partidos políticos modernos. Se contaminaban y se entremezclaban parcial y episódicamente, a menudo en medio de la mayor de las confusiones.

Podemos distinguir la corriente de los reformadores, influyente hasta la muerte de Hardenberg (1822), y que luego sobrevive de un modo precario. Habían restaurado el poderío y el prestigio de Prusia, y animado las guerras de liberación nacional contra Napoleón. Se esforzaban por modernizar y liberalizar el país, con la intención más o menos claramente definida de reunificar un día a toda Alemania en torno a él. Habían obtenido del rey, en un grave peligro militar, que prometiera solemnemente conceder a su pueblo una constitución política, a fin de hacer renacer la confianza del pueblo.

Estos reformistas chocaban con la obstinada resistencia de la otra corriente, la de los feudales, la nobleza, la corte, y a la mala voluntad o a la falta de voluntad –no se sabe muy bien– de un rey que no podía ser más mediocre, que se aferraba al absolutismo dejándose influir alternativamente por unos y por otros, hasta que a la muerte de Hardenberg, la corte se impuso definitivamente, apoyada por un *Kronprinz* que estaba imbuido de las ideas más retrógradas.

Después de la victoria sobre Napoleón, el rey Federico Guillermo III, añadiendo el perjurio a todos los defectos que ya se le conocían se negó a promulgar la constitución que había prometido. Siempre aplazaba para más tarde el feliz acontecimiento. Entre los patriotas prusianos la decepción fue inmensa, sobre todo en los intelectuales, que habían aceptado por los impuestos de guerra más sacrificios que los demás, y que ahora veían frustrados unos resultados por los que creían haber combatido. Del mismo modo que los *sans-culottes* parisienses trabajaron sin darse cuenta por la instauración de una república burguesa, los liberales prusianos restauraron sin quererlo un absolutismo monárquico. Hegel había teorizado, a propósito de otros ejemplos, ese tipo de engaño histórico.

A pesar de su victoria y de sus progresos parciales, Prusia ofrecía a los observadores perspicaces –entre los que, claro está, figuraba Hegel– un espectáculo asombroso de imposturas, de engaños recíprocos, de grandes proyectos abortados, de sospechas y de intrigas, de paradojas generalizadas: otra imagen del mundo alienado.

Se entraba, pues, en la que se ha llamado «la era de las nacionalidades». La victoria de Napoleón satisfizo las aspiraciones nacionales de los pueblos momentáneamente sometidos por el Imperio, que finalmente se rebelaron contra él. Pero al mismo tiempo esta victoria iba acompañada de derrotas en otros campos. El progreso nacional no coincidía con el progreso social y político, como ya había sucedido en Francia en 1789. La actitud de Hegel en Berlín refleja en cierto modo ese desajuste.

Los principales problemas políticos que Prusia tenía objetivamente planteados, quedaron en suspenso, indecisión que persistirá hasta 1848. Se observaba en todos los aspectos, colectiva e individualmente, una contraposición de esfuerzos inútiles y un fracaso de los compromisos precarios: se nadaba y se guardaba la ropa. Hegel se jactará muy presuntuosamente de no optar por ninguno de los «partidos» que se enfrentaban, al menos públicamente, y de ofrecer en su *Filosofía del derecho* una doctrina que en última instancia era como un enigma para todos.[4]

La mayoría, asqueada, dejaba de preocuparse por los intereses públicos, despreciaba el destino común, se replegaba sobre sí misma encerrándose en la vida privada... lo cual no era una contrariedad para el clan reaccionario activo. Éste consideraba la población como una masa lacayuna y envidiosa, siempre tentada por la rebelión, a la que había que vigilar estrechamente. ¡Que dormite, es lo mejor que puede desearse!

Los nobles, la corte, los soberbios se sentían continuamente amenazados por la atracción de la novedad y un espíritu de reformas que

el recuerdo de la Revolución francesa les hacía ver como algo diabólico. Reaccionaban con una exagerada arrogancia y un mayor rigor. Alentaban al rey a fortalecer aún más el sistema de coerción, a reprimir severamente todo lo que era o parecía liberal, constitucionalismo irreligioso... en resumen, burgués.

En estas condiciones, nació a pesar de todo un movimiento liberal. Desprovisto de base popular, sólo arrastró a unos cuantos intelectuales, y sobre todo a estudiantes. Antes de la muerte de Hegel sólo contó en sus filas con muy pocas personas integradas en la vida profesional y en la «sociedad civil». Retrospectivamente, advertimos su incapacidad para conseguir algún éxito concreto. Lo paradójico es que la desproporcionada represión que se abatió sobre él contribuyó a hinchar ilusoriamente la sensación de su importancia. Las autoridades sentían por él un miedo fantástico. En su forma específicamente estudiantil, la famosa *Burschenschaft,* monopolizó toda la atención política, afectó indirectamente a todas las esferas de la sociedad: produjo en particular efectos sensibles en la vida, la carrera y el pensamiento de Hegel. Estos estudiantes prusianos no demostraron gran realismo ni eficacia, pero hay que reconocer que no carecían de entusiasmo y de valor. Se mostraban inoportunos.

En el ambiente general de indecisión, de incertidumbre y de perplejidad, en el que se dibujan sin embargo algunas opiniones reflexivas y resueltas, Hegel no es una excepción. Se ve obligado a dar bandazos.

Como buen napoleónico, al principio no acogió de buen grado la guerra de liberación nacional prusiana. Sólo tardíamente se adhirió a esta causa de forma sentimental e intelectual: en realidad, cuando fue nombrado en Berlín. Había visto con malos ojos la victoria de los ejércitos prusianos, secundados por unos aliados que tenían mala reputación en la Europa liberal, tropas procedentes de poblaciones que solían considerarse como atrasadas y reaccionarias, y que él trata con un desdén xenófobo: los «cosacos», los «croatas», los «chuvashis»... insultos para él, y que Heine proferirá de nuevo.

Pero es consciente de lo que está pasando: sabe que habrá que «convivir». Hace lo posible, penosamente, por realzar los pocos aspectos soportables de la Restauración. Lo que le importa es la Prusia que despierta. Para un patriota alemán no puede haber otra elección.

El aumento del poderío de Prusia iba acompañado, además de algunas pequeñas mejoras sociales y políticas, de una reanimación espectacular de la intelectualidad. Ésta en 1810 había fundado la Universidad de Berlín, según los planes de Wilhelm von Humboldt, y su primer rector fue Fichte. Esta universidad se convirtió rápidamente en

la más fuerte, material e intelectualmente, la más rica, la más prestigiosa de Alemania.

Humillados durante mucho tiempo por la miseria cultural en sus diversos países, los intelectuales alemanes recobraban confianza y esperanza. Hegel y su círculo no dejan de sentirse impresionados. En 1815 Niethammer, el amigo del filósofo, le escribe: «[...] afortunadamente la cultura del espíritu ya no necesita buscar asilo en Baviera, donde por otra parte parece que sólo la atrajo para matarla» (C^2 59). También él, que libra una lucha desesperada para desarrollar la instrucción pública y para salvaguardar los derechos de los protestantes en este país, vuelve ahora su mirada hacia Berlín. En 1819 es en la Universidad de Berlín donde quiere matricular a su hijo, y expresa el deseo de que también a él le llamen. Sugiere discretamente a Hegel hacer algo en este sentido: «Lo único que quisiera es poder irnos allí todos juntos con él. [...] Sé que un ministro como Altenstein podría utilizarme con provecho [...] y tal vez bastara con que él lo supiera» (C^2 186).

A él, como también evidentemente a Hegel, no sólo le fascina el fulgor del sistema educativo de Prusia, sino que confía además a ésta el futuro del protestantismo, que tanto le interesa, y todo a pesar de la Santa Alianza, que tal vez se juzgue como un incidente menor en la historia luterana de este país: «Además, hay pocos hombres para quienes el papel que Prusia puede desempeñar para Alemania desde el punto de vista religioso cuente tanto como para mí» (C^2 186).

Sin dar demasiada importancia al proceder del actual rey de Prusia, considerado sin embargo como jefe del luteranismo, los protestantes de esta época levantaban enardecidas polémicas contra el catolicismo, al que veían como un cómplice de la reacción política y del absolutismo. Para ellos el luteranismo era una especie de «religión de la libertad». En este aspecto, como en tantos otros, Hegel, aun sabiendo que todo iba a ir sobre ruedas, en Berlín contaba sin duda con que la situación tomaría el buen camino, y aquello le animaba.

Es indispensable recordar, aunque sea sumariamente, este caso singular de Prusia, para comprender mejor a Hegel, porque una gran personalidad se integra fatalmente en el contexto en el que se desarrolla más o menos bien. A partir de 1815 Hegel y Prusia se juntan de un modo indisociable, aunque en esta simbiosis no faltan contrastes, conflictos, virajes y lamentaciones.

En Berlín la existencia de Hegel atravesó playas soleadas y parajes tenebrosos. Ningún aparato es capaz de medir la felicidad. Hay que contentarse con una representación aproximada, insegura, debida a impresiones contrastadas. ¿Cuál fue, en la intimidad del filósofo, la parte

de sinceridad, de valentía, de religiosidad, de liberalismo militante, de logro, de satisfacción? Para todo eso sólo tenemos respuestas vagas, pero sí se ve con claridad de qué lado se inclina en conjunto el fiel de la balanza. Ya es mucho ser consciente de la imprecisión y de las disonancias.

No sólo Hegel gozaba ahora de una alta consideración en el ambiente intelectual al que él daba importancia –y era muy sensible a ello–, sino que tenía también acceso a una situación material más desahogada. Su nivel de vida real es difícil de determinar con precisión, porque es muy grande la disparidad local y temporal de las modas, de los precios y de los estilos de vida. Sólo se puede esbozar comparativamente cierto orden de magnitud.

Hegel tenía en Berlín un salario más elevado que en Heidelberg, nominalmente menor, pero con un aumento efectivo que no correspondía al aumento aparente. Así se lo hace notar en una carta a su hermana, sin duda para justificar de forma implícita el estancamiento de la ayuda que le envía. Su sueldo es ahora de dos mil táleros, mientras que en Heidelberg equivalía aproximadamente a mil quinientos.

No tiene las prebendas de las que hubiera podido disfrutar en caso de ser, a los ojos de la administración prusiana, tal como se ha llamado, peyorativa o enfáticamente, un «filósofo de Estado», el «dictador de la universidad prusiana», el «ideólogo titular de la monarquía absoluta». Hegel no percibía menos que cualquier otro profesor. En la Universidad de Berlín los honorarios de un químico o de un médico oscilaban entre mil quinientos y dos mil táleros; un teólogo recibía de dos mil a dos mil quinientos; un jurista, de dos mil quinientos a tres mil.[5] En 1841 el nuevo rey de Prusia, Federico Guillermo IV ofrecerá seis mil táleros a Schelling, ya en su vejez, con la misión de combatir las secuelas de la enseñanza hegeliana.[6]

Comparación ilustrativa: Federico Guillermo III, un rey que no podía ser más decepcionante, se beneficiaba, además de sus ingresos «personales», de una lista civil de dos millones quinientos mil táleros. El salario de la tiranía y de la necedad era, como ha de ser, ciento veinte veces más alto que el de la inteligencia y la libertad de espíritu, que, eso sí, carecen de precio.

Hegel se quejaba a menudo de su situación económica, tal vez por hábito, o por inercia sistemáticamente reivindicativa. Para viajar, atender a su salud, descansar, necesitaba obtener, con las autorizaciones necesarias, subvenciones del gobierno. Su estatus profesional no se diferenciaba del de los otros funcionarios en una monarquía: sometido a los caprichos del rey, revocable en cualquier momento, sin la menor

esperanza de una jubilación, privado de toda protección mutualista y de toda defensa sindical, sin seguros ni recursos de otro género, en una completa heteronomía.

Gracias a subsidios excepcionales del Estado, efectuaba de vez en cuando viajes de información o de cultura, en los cuales, según los usos y reglamentos, su mujer no podía acompañarle. El ministro sólo contribuía a lo que era –o podía considerarse– una necesidad o una utilidad profesional, y como recompensa a un servilismo o conformismo al menos aparentes. Acostumbrado a estos procedimientos, que no cambiarán hasta mucho más tarde por obra de una presión colectiva, los funcionarios de Su Majestad quizá no se resentían demasiado de su carácter envilecedor.

Los ministros, o el propio canciller, se ocupaban de los detalles. Para la concesión de una bolsa de viaje se necesitaba el consentimiento de Hardenberg. Para obtenerlo, el ministro Altenstein le envía un informe cuyos considerandos subrayan la supeditación del profesor universitario, al tiempo que afortunadamente reconocen sus méritos reales: «El profesor Hegel», escribe en 1822, «es sin duda el filósofo más profundo y más sólido que posee Alemania» (C^2 346). Nos alegramos retrospectivamente de una apreciación tan justa. Pero añade, para acabar de decidir al canciller: «Ha ejercido sobre la juventud una influencia infinitamente benéfica» –lo cual no es dudoso, pero habría que aclarar en qué sentido–. «Con valor, seriedad y competencia, se ha opuesto a la perniciosa infiltración de una filosofía sin profundidad atajando la presunción de los jóvenes. Es estimadísimo por sus opiniones, y por ello, así como por su acción benéfica, es reconocido incluso por los que recelan de toda filosofía» (C^2 346).

Una mentirijilla si no es una ignorancia imperdonable: los enemigos de la filosofía siguen sin mostrarse favorables a Hegel, al contrario. Este nuevo sistema no les sugiere nada bueno, y lo vilipendian. «Buenas» o no, son las «opiniones» del profesor Hegel las que justifican la autorización de viajar y la concesión de un dinero para este fin. El gobierno Hardenberg, a pesar de todos sus defectos, resulta ser el menos malo que se puede imaginar en Prusia tal como va el país.

La acción pedagógica y política de Hegel, tan multiforme y contradictoria como el público al que se dirigía, en ciertos aspectos, o al menos por ciertas apariencias, podía ganarse la confianza y el aprecio de una parte de las autoridades, atrayéndose la hostilidad de la otra. Altenstein pondera la feliz influencia de Hegel sobre la juventud, precisamente en el momento en el que va a producirse el incidente con el capellán de Santa Eduvigis...

En Berlín Hegel desempeñará altas funciones universitarias. Será miembro de la Comisión de los exámenes de Brandeburgo, redactará proyectos de reforma pedagógica, ocupará desde octubre de 1829 a octubre de 1830 el puesto de rector de la Universidad de Berlín. A decir verdad, para todo eso las autoridades casi no tenían más remedio que dirigirse a él, y además dejaban a la universidad cierto margen de libertad –muy vigilada– para que ella misma designara sus dignatarios.

Hegel era el mejor; sus ideas, su doctrina, se veían avaladas por los sectores más distinguidos de la intelectualidad prusiana. En general, las autoridades, ignorantes y obtusas, no iban a contradecir a Altenstein, eligiendo a otras personalidades distintas de Hegel, persona cuyo nombramiento habían solicitado o por lo menos aprobado. No se decidieron a renegar de él y a combatir decididamente su filosofía, hasta poco después de su muerte. En el curso de los últimos años de enseñanza de Hegel ya estaba claro que se estaban preparando, pero aún con cierta discreción.

Hegel podrá emprender numerosos e interesantes viajes de los que había tenido que abstenerse en las etapas anteriores a causa de su penuria.

En 1822 visita los Países Bajos, a los que aún pertenece Bélgica, en compañía de su discípulo y amigo holandés Van Ghert. En 1824 se traslada a Viena, donde le seduce particularmente la ópera italiana. En 1827, en circunstancias especiales, se produce por fin su visita a París, guiado por Victor Cousin. Va al teatro, cena con Thiers y Mignet. De regreso, se detiene para visitar a Goethe. En 1829 hace un viaje a Bohemia, y en Carlsbad se ve por última vez con Schelling, lo cual da pie a una reconciliación aparente y efímera.

En Berlín Hegel frecuenta los teatros, los conciertos, las galerías de arte, participa en banquetes en el curso de los cuales posa la mirada, a veces con demasiada detención, en el escote de las bellas actrices que se burlan de aquel viejo bobo. Asiste a bailes de máscaras, como lo hacía años atrás en Bamberg.

Sobre todo al filósofo le gustan los naipes y juega al whist y al hombre con algunos amigos; era un jugador apasionado, pero en un círculo de personas de confianza.

Todos los aspectos «positivos» y agradables de la vida del filósofo en Berlín ya han sido debida y brevemente evocados, quizá concediéndoles un exceso de importancia; pero desde luego es más instructivo detenerse con mayor detalle en los aspectos «negativos» o desagradables, en general poco tratados o minimizados por los biógrafos.

Hoy en día es imposible imaginarse la vida de Hegel en Berlín

como un idilio sin nubes, tal como lo hizo su primer biógrafo francés, Paul Roques, en 1912: «Después de tantos años de inquietudes materiales o de vida muy modesta, ahora le vemos en una situación tan brillante que él no podía ni soñarla. Está muy bien visto en las altas esferas, y tiene mucho poder; goza del cariño del hogar y cuenta con amigos y admiradores entusiastas; el día de su aniversario es un triunfo: regalos, discursos, versos de circunstancias, no falta de nada; en 1830 se acuña una medalla con su efigie...».[7]

Precisamente el aniversario de Hegel nunca fue del todo feliz. El conservador quiere a menudo conservar antes que nada su propio bienestar, su comodidad material y moral, su sosiego. Sería más fácil ver a Hegel como un conservador si su estancia en Berlín reuniese efectivamente las características de las que habla Paul Roques.

Nada de eso. En la capital prusiana Hegel no accedió a la felicidad absoluta, ni siquiera a la quietud. Estaba obligado a tener una gran discreción –ya que protestar por las afrentas de que era objeto equivalía a revolverse contra «el orden establecido», y por lo tanto atraerse problemas aún más graves–, y sin embargo a veces no dejaba de quejarse con personas de toda su confianza.

Apenas instalado en Berlín, en 1819, habla de la reciente destitución del profesor Wette, del proceso contra uno de sus jóvenes amigos, Asverus, del aumento de las medidas de censura y de la extensión del delito de opinión. Escribe a Creuzer: «Comprenderá usted que todo eso no puede contribuir a la serenidad del ánimo. Voy a cumplir cincuenta años, he vivido treinta en estos tiempos tan agitados en los que se alternan el temor y la esperanza, y ya creía haber terminado con el temor y la esperanza. Y ahora me veo obligado a admitir que eso continúa; e incluso en las horas sombrías uno piensa que no deja de empeorar» (C^2 195).

Pero ¿quién tiene la culpa de que empeoren las cosas? ¿Metternich o el rey de Prusia? Sí, porque necesitan asustarse ante algunos movimientos de oposición política. Pero en resumidas cuentas la lucha es bastante irrisoria, y triunfan sin la menor dificultad. Mientras que todo va cada vez peor para la oposición, que sufre la censura, la represión, las destituciones, los encarcelamientos. Hegel está al lado de los oprimidos, hacia ellos se dirige su simpatía, aunque no siempre pueda aprobar «en bloque» todas sus declaraciones y todas sus acciones.

En 1821, en una carta a Niethammer menciona otros motivos de angustia, y al mismo tiempo precisa su situación personal en la tormenta, al menos tal como él cree verla: «Ya sabe usted que por una parte soy un hombre ansioso, y por otra me gusta la tranquilidad; no

me resulta particularmente agradable ver todos los días cómo aparece en el horizonte una tempestad, aunque pueda estar convencido de que como máximo apenas van a caer sobre mí unas cuantas gotas de lluvia. Pero ya sabe que el hecho de estar en el centro tiene también sus ventajas: aquí se sabe mejor lo que son sólo apariencias, y así se goza de mayor seguridad acerca de uno mismo y de su situación» (C^2 238 mod.)...

Sin duda Niethammer podía entender perfectamente estas palabras. De haber sido Hegel «el filósofo del absolutismo prusiano», ¿cómo iba a verse afectado por «tormentas» políticas? ¿Por qué iba a temer, a pesar de todo, que le cayesen encima «unas cuantas gotas»? (C^2 238). Pero ¿cómo sabe que todo eso no va a superar un nivel mínimo de contrariedades? ¿Quién le informa con tanta exactitud de lo que hay de «comedia» en las medidas adoptadas por el rey, su gobierno, su justicia, su policía? ¿Se encontraba verdaderamente Hegel «en el centro» de lo que estaba pasando? Todas esas alusiones resultan para nosotros opacas.

El hecho es que Hegel no pudo escapar a graves problemas –chaparrones más que un simple chispear–, incluso casi los provocó deliberadamente, y constituyen el aspecto más interesante y más instructivo de su vida en Berlín.

Él creía estar en «el centro» de la situación, pero la verdad es que a primera vista no ejercía ninguna influencia. ¿Se hacía ilusiones acerca de la amplitud y la credibilidad de su información? La vida política cotidiana, las manifestaciones de la religión, las actividades culturales, estaban sometidas por parte del poder a tales accesos caprichosos, a decisiones tan arbitrarias, que hasta las personalidades más encumbradas se abstenían de toda previsión.

A medida que pasaba el tiempo y que la verdadera naturaleza de su filosofía poco a poco se mostraba, bajo la nube de oscuridad voluntaria o involuntaria con la que se envolvía, Hegel fue siendo objeto de críticas y de ataques cada vez más numerosos y violentos. Comprendiendo que los peligros iban en aumento se defendió de unas y de otros, abogó por su causa ante las acusaciones pertinentes o calumniosas, polemizó agriamente con adversarios muy porfiados y llenos de odio y tenaces.

Exasperado, incluso llegó a pensar en irse de Berlín.

Durante el invierno de 1825-1826 sufrió los ataques del vicario (Kaplan) de la iglesia católica de Santa Eduvigis. El tratado de la Santa Alianza estipulaba que en los Estados que se adherían a él, las tres grandes confesiones cristianas (católica, protestante y ortodoxa) se respetarían

entre sí. Las autoridades no toleraban ninguna crítica malévola de una contra la otra.

Ahora bien, en uno de sus cursos sobre la filosofía de la religión, Hegel se burló no poco groseramente de la concepción católica de la eucaristía. El vicario, que asistía a sus clases para vigilar su contenido, escandalizado por sus agresivas palabras, lo denunció inmediatamente al ministro de Cultos, Altenstein. Éste hizo pedir a Hegel, por mediación de Johannes Schulze, un informe justificativo.

En el fondo, y eventualmente en privado, Altenstein, e incluso el rey, sólo podían aprobar las opiniones y el proceder de Hegel en este asunto. Pero estaban obligados a cumplir las estipulaciones de la Santa Alianza, y tenían que aparentar que desaprobaban la falta de tacto de Hegel, al menos de forma pública. En ocasiones de ese tipo, y según las relaciones diplomáticas de aquel entonces, tan pronto se impone el antiguo resentimiento protestante como la alianza monárquica general.

Hegel redactó su informe, fechado el 3 de abril de 1826, desde un punto de vista protestante irreductible, escudándose en su calidad de profesor en una universidad protestante: los que se ofenden por oír palabras protestantes deben ir a recibir enseñanza en otro lugar (B.S. 572). Con la discreta complicidad de Johannes Schulze y de Altenstein, salió aparentemente sin consecuencias de aquel mal paso.

Una concesión por su parte le hubiera descalificado. En su intemperante idealismo, concedía a las ideas, verdaderas o falsas, una eficacia completa en el mundo histórico. Por otra parte, los problemas religiosos le parecían fundamentales. Por lo tanto, en su curso sobre la filosofía de la religión hacía depender la separación del catolicismo y del luteranismo de dos concepciones distintas de la eucaristía. Cedió a la primera apariencia según la cual los grandes conflictos históricos, incluyendo las guerras, son el resultado de oposiciones de sentimientos o ideas. Por lo tanto, dado que ellos no conferían al sacramento el mismo significado y el mismo papel, el catolicismo y las diversas confesiones protestantes se habían separado, luego opuesto y por fin combatido: de ahí los repartos de estados, las singularidades dinásticas, las guerras... Acerca de la supremacía de la concepción luterana de la eucaristía, no podía aceptar ningún compromiso que fuese perjudicial para el conjunto de su filosofía. Sin duda Altenstein conocía y aprobaba este punto de doctrina de acuerdo con su conciencia, y sobre todo porque era anticatólico y se interesaba principalmente por lo que consideraba consecuencias naturales y políticas de las religiones.

Hegel salió vencedor en esta refriega. Y explotó su victoria. Habló de ella públicamente en sus clases. Como cuenta Haym, Hegel, a quien

el vicario miraba fijamente y con aire amenazador, le apostrofó en estos términos: «¡No me impresiona usted lo más mínimo mirándome de esa forma!». El vicario tuvo que abandonar el aula en medio del pateo (de desaprobación) de los estudiantes (C^3 372).

Sabiéndose seguro, al menos momentáneamente, acerca de esta cuestión, al reaccionar con energía Hegel iba a conseguir una gran popularidad entre los estudiantes. Sin aspirar a ser un héroe, demostraba firmeza en sus opiniones, ¡y qué opiniones! Se trataba de la religión nacional prusiana, amenazada de disolución en un cristianismo indefinido, en el momento en que, para la mayoría de sus oyentes, lo fundamental era la unidad prusiana, preámbulo de la unidad alemana, asociada a cierta tendencia liberal.

Estamos en 1827. Muchos prusianos se desinteresan por completo de la naturaleza de la eucaristía, en la que no creen mucho, y no entienden nada de las sutiles distinciones metafísicas que Hegel establece sobre este punto. Se sienten miembros de la religión luterana por motivos sociales, nacionales y políticos tradicionales. Desde luego, sospechan que en la coyuntura actual, el que ataca al catolicismo causa algún daño a las demás religiones cristianas, y en cualquier caso a la cobertura ideológica de la Santa Alianza. El hegelianismo provoca muchas acusaciones de herejía, de panteísmo e incluso de ateísmo. Ya no estamos en los tiempos de Lutero, pero todos los espíritus insatisfechos de Prusia, los patriotas decepcionados, los nacionalistas entusiastas, no pueden por menos de alegrarse de la derrota del vicario de Santa Eduvigis. Los rebeldes sólo pueden ganar ese tipo de batallas un tanto ridículas.

En este asunto, Hegel no sólo se ha librado de «unas cuantas gotas de lluvia». Ha llevado las de ganar.

Pero en esta ocasión mide la beligerancia de sus adversarios, la fragilidad de su situación, la necesidad y la urgencia de intervenciones protectoras. ¿Y si el ministro de Educación no hubiese sido Altenstein? ¿Y si el rey hubiera intervenido en la polémica inclinándose del lado de las exigencias de la Santa Alianza? ¿Acaso no basta la denuncia de un clérigo para poner en marcha el aparato del Estado y obligar al profesor, al rector de la Universidad de Berlín, a justificar el contenido doctrinal de sus clases? ¡Tiene que demostrar que no está en contra de la transustanciación! Casi es de risa, pero retrospectivamente. Por el momento lo que está en juego es la carrera, la continuidad en sus funciones o la destitución del débil funcionario.

Es entonces cuando, alarmado sin duda simultáneamente por otros indicios, Hegel, a los cincuenta y seis años, piensa en una nueva emi-

gración. En 1827, al regreso de su viaje a París, tan deseado durante largo tiempo, pero que también efectuó para escapar a nuevas amenazas, pasa por Bélgica, que entonces dependía de la Holanda protestante, y visita unas cuantas ciudades universitarias en compañía de su fiel y entusiasta discípulo Van Ghert, funcionario holandés. Y en una carta a su mujer expone lo que está pasando en estos momentos:

> «En Lieja, lo mismo que en Lovaina y en Gante hay edificios universitarios preciosos. Hemos visitado estas universidades como refugios eventuales, para el caso en que, en Berlín los curas me hicieran insoportable la estancia en el Kupfergraben. En cualquier caso, la Curia de Roma sería un adversario más honroso que la miserable clerigalla de Berlín *(Pfaffengeköchs)*» (C^3 176 mod.).

Kuno Fischer estima que Hegel lo dijo «bromeando» *(scherzend)*.[8] Más bien habría que decir que en un acceso de melancolía, quizás exagerada. Una ironía amarga.

Por supuesto, para Hegel renunciar a Berlín sería morir un poco. Va a aferrarse a la capital tan fuertemente como pueda, frente a todo y contra todo. Pero al mismo tiempo no se abstendrá de palabras y de acciones que, a pesar de su habilidad y de su prudencia, contribuyeron a hacer más frágil su estancia.

Hegel era blanco de los ataques de los ambientes católicos diseminados por Prusia, y ello era natural, porque por un lado él tampoco los dejaba en paz. Aprovechando las divergencias religiosas mal disimuladas por los discursos de la Santa Alianza, no le resultaba difícil salir con bien.

Su posición se hizo más delicada, más peligrosa, cuando unos luteranos celosos, poco convencidos de la piedad de sus intenciones, elevaron a su vez objeciones contra su filosofía. Con el paso del tiempo esto se produjo cada vez con mayor frecuencia, y Hegel se vio obligado a dar explicaciones más bien embarazosas. Entre otros ejemplos disponibles, podríamos citar lo que puede llamarse «el caso Schubarth».

Schubarth (1796-1861), un joven intelectual interesado de un modo especial por la estética, había conseguido la amistad y la protección de Goethe gracias a su obra *Apreciación de Goethe en relación a la literatura y al arte que guardan semejanzas con él* (Breslau, 1820). También había publicado un *Homero y su tiempo*. Su obra principal no apareció hasta 1830: *Lecciones sobre el «Fausto» de Goethe,* después de un libro filosófico-religioso, *La aspiración de la humanidad a la unidad, en relación con la unificación religiosa contemporánea* (1829) (C^3 365).

La constante referencia a Goethe ya contaba mucho para Hegel, pero además el gran poeta le había recomendado calurosamente al joven a fin de obtener para él un puesto en Berlín, o, en su defecto, en otra universidad prusiana (C^3 141). Hegel accedió inmediatamente a la petición de Goethe y concertó una entrevista de Schubarth con Altenstein.

La benevolencia de Hegel en el terreno de las relaciones personales no impidió a Schubarth publicar, en compañía de Carganigo, una crítica muy dura de la filosofía hegeliana bajo el título: *De la filosofía en general, y en particular de la hegeliana «Enciclopedia de las ciencias filosóficas». Contribución a la apreciación de ésta* (1829).

Entre otras acusaciones, los dos autores se quejan de no encontrar bajo la pluma de Hegel la afirmación de la inmortalidad del alma, reproche que podría sorprender viniendo de admiradores de Goethe. La mayor parte de los comentaristas opina que el ataque era torpe, y que Hegel hubiera podido fácilmente poner de manifiesto la inconsistencia de los reproches que se le hacían.

De hecho, era toda la filosofía hegeliana la que, en el ambiente intelectual de este tiempo se veía impugnada por completo. No era necesario discutir lo de la inmortalidad del alma. Como deploraba Kuno Fischer todavía en 1901: «Cuando se quiere suscitar odio contra una doctrina filosófica, no hay mejor medio, aparte de las sospechas políticas, que negarle la creencia en la inmortalidad del alma o reprocharle la negación de ésta».[9]

El panfleto antihegeliano no olvidaba ninguno de estos dos puntos sensibles y denunciaba también la filosofía de Hegel como hostil al Estado. Hegel creyó poder responder en largos artículos que publicó el órgano hegeliano, los *Anales de crítica científica* (B.S. 372-440). También refutó a su manera las objeciones de Schubarth que, en relación a su doctrina exotérica, podían parecer hasta cierto punto difamatorias. Al menos los intérpretes protestantes ortodoxos del hegelianismo podían considerarlas como tales.

El ataque de Schubarth no tenía un objetivo teórico, sino que, probablemente obedeciendo a peticiones superiores y discretas, lo que quería era desacreditar a Hegel, entregándole como culpable al brazo secular. Varnhagen escribe en sus *Memorias:*

> «El señor Schubarth se ha sumado a los calumniadores y denunciadores de la filosofía de Hegel, y ha tratado de unir su voz al clamor que últimamente se ha levantado de nuevo contra otros movimientos intelectuales recientes en relación con ella. Combatir

tendencias y opiniones científicas con armas científicas ante personas iniciadas y competentes es algo que siempre ha sido lícito, y seguirá siéndolo. Pero querer hacer sospechosa ante la autoridad pública una doctrina científica y a sus partidarios por medio de acusaciones no demostradas, convocar a la filosofía ante los poderes públicos en vez de hacerla comparecer ante el tribunal de la ciencia, es una empresa que tiene como base algo más que una simple ligereza literaria» (C^3 366).[10]

Hegel no podía pasar por alto una cosa así sin protestar. Se defendió de las alegaciones de Schubarth al tiempo que de las de otros críticos.

No obstante, a pesar de la excesiva extensión de su respuesta, Hegel aparentaba tratar con desdén la acusación de ser antiprusiano y revolucionario. Hoffmeister observa este rasgo efectivamente notable. Hegel se negaba a entrar en lo que llamaba una «sórdida polémica», pero ello le conducía a no contestar a ciertas insinuaciones.

Kuno Fischer se sorprende por ello: «Por lamentable y sórdida que parezca esta polémica, y por olvidados que estén hoy en día los dos nombres que se asociaron para obra tan maligna, no queremos dejar de observar el hecho de que la cuestión de las relaciones de la filosofía hegeliana con *la doctrina de la inmortalidad del alma,* tan importante, frecuentemente tratada más tarde, surgía aquí por primera vez en la literatura, y que lo cierto es que quedó sin respuesta por parte de Hegel».[11]

Si Hegel no respondió acerca de este punto es porque tenía sus razones.

No podía expresar francamente su opinión acerca del tema. Teniendo en cuenta lo que ya había dicho y publicado, le era imposible mentir de una forma tan manifiesta.

Para esquivar los golpes, Hegel se valía de métodos diversos, en algunos casos más radicales. Un día, cierta crítica se abatió sobre él, directamente desde una gran altura, proferida por el príncipe real.

Entre todos los personajes que Hegel frecuentó en Berlín sería aventurado determinar con excesiva precisión sus preferencias. ¿Con quién se sentía particularmente identificado?

Se advierten categorías de una amistad mayor o menor, de una intimidad más o menos estrecha.

Desde luego, un grupo cuantitativamente importante es el constituido por las personas con las que tenía que tratar de forma necesaria debido a su función: superiores, colegas.

También se pueden dejar aparte aquellas a las que intentaba acercarse a causa de su celebridad o notoriedad, de sus conocimientos especiales o su talento: escritores, sabios, artistas, actores, cantantes, pintores, etcétera.

Luego estaban las personas amables –aunque uno se pregunta cómo pudo entablar relaciones tan íntimas con ellos–, en compañía de las cuales le gustaba charlar y jugar tranquilamente a las cartas: así, Heinrich Beer, Friedrich Bloch (agente de una compañía de navegación, y luego de la compañía de ferrocarriles). Es posible que otros motivos, desconocidos hasta hoy, le movieran a acercarse a ellos, en algunos casos incluso haciendo que llegaran a ser para él muy queridos.

Al lado de esas relaciones profesionales o lúdicas, está la categoría más seria, la de los contactos «ideológicos», individuos que Hegel estima a causa de sus opciones religiosas o políticas más o menos parecidas a las suyas: los *Burschenschaftler* perseguidos, los colegas simpatizantes (Cousin, Niethammer, Marheinecke, Förster, Henning, etcétera).

Ciertas individualidades pueden participar simultáneamente de varias de estas categorías.

Pero está bien claro que hay alguien en Berlín que, desde esta perspectiva, destaca sobre todos los demás: Eduard Gans (1798-1839). Excepción significativa y esclarecedora, porque el trato con Gans no era nada inofensivo. Si hubiera que definirle con una sola palabra, ésta sería: el oponente. No un discurseador o provocador, o exaltado a la manera de muchos estudiantes «demagogos», sino una persona serena, reflexiva, realista y eficaz a su nivel y en la situación objetiva que el lugar y la época le asignaban. Pasaba por ser «el gran favorito» *(der grosse Liebling)* de Hegel.[12]

Las exequias de Gans en 1839 serán luteranas, acompañadas por las palabras de su amigo hegeliano el pastor Marheinecke, y proporcionarán un pretexto para una inmensa manifestación liberal. Tras lo cual los comentaristas tratarán de «hegeliano de derechas» a este jurista que, con Carové, fue uno de los primeros alemanes que se orientaron hacia el socialismo, desde luego utópico, de Saint-Simon.

Las relaciones privilegiadas de Hegel con Eduard Gans indican una profunda orientación de pensamiento. Esta amistad, que no teme manifestarse, podía incluso ser considerada por algunos como una provocación.

Porque Gans pertenecía a una familia judía, y por otra parte se declaró siempre, y a veces sin discreción, liberal, demócrata y al final de su vida hasta sansimoniano. A comienzos del siglo XIX, en Prusia los

judíos seguían excluidos de la vida pública, política y universitaria, y sufrían todas las consecuencias de un antisemitismo a la vez oficial y popular. Gans encontró las mayores dificultades al iniciar y seguir su carrera universitaria.

Desde luego, en 1825 se «convirtió» al cristianismo, lo cual le dio derecho a entrar en la administración, aunque enajenándole parcialmente la simpatía de los judíos «religiosos», si bien continuó combatiendo a favor de sus derechos. El propio Heine, de quien siempre se dice que fue tan laxista en materia religiosa, le perdonó con mucha dificultad aquel acto diplomático.

Semejante «conversión», que era legal en el terreno jurídico y administrativo, no se la tomaban en serio los cristianos sinceros, que más bien veían en ella un testimonio indirecto de ateísmo, o al menos de gran indiferencia religiosa. Sólo producía una tolerancia mayor respecto al neófito, pero no una calurosa acogida.

Se ignoraban los derechos del hombre, apenas se aceptaba que una persona eligiese libremente su religión o su irreligión. Estos conversos, incluso después de haber abandonado su religión de origen, paradójicamente aún se veían considerados como «judíos». Karl Hegel recuerda en sus *Memorias* que su padre frecuentaba gustosamente «las familias judías» de Berlín. En realidad reunía bajo esta expresión las familias aun religiosamente judías y las familias cristianas o ateas de antiguos judíos, mezclando a los Beer (con Mayerbeer) con los Bloch, los Varnhagen, los Gans, etcétera.

Militante de la causa judía contra el antisemitismo, sin ser personalmente creyente, Gans agravaba su caso profesando, en ocasiones de forma pública, opiniones políticas liberales, constitucionalistas, sansimonianas.

Adoptándole como colaborador y como amigo, como ayudante oficial de sus cursos, es como si Hegel hubiese elegido precisamente, de modo deliberado, a quien la menor prudencia le aconsejaba evitar. Es cierto que Hardenberg había protegido a Gans durante un tiempo, porque el canciller se acordaba de haberse beneficiado tiempo atrás de los consejos financieros de su padre, que era banquero. Pero el poder y la influencia de Hardenberg, dura y largamente combatidos, no iban a tardar en desvanecerse.

Se engaña al lector, tal vez involuntariamente, como hace Erdmann, y siguiéndole Hoffmesster, cuando se da a entender que Hegel confió la enseñanza de su filosofía del derecho a Gans en 1825 porque «apreciaba sus grandes cualidades», sin añadir nada más.[13] Por supuesto, Hegel apreciaba el talento de Gans, pero entre sus discípulos

no era el único en tenerlo, y le hubiera sido fácil reclutar a otro profesor ayudante valioso. Lo que explica la preferencia de Hegel es sobre todo un acuerdo ideológico y, más exactamente, político, una concordancia global de sus opiniones. De todas formas, Hegel, al elegirle, no podía desconocer que Gans era eminentemente, desde este punto de vista, un *expositus*. Esta elección confirma el valor de las interpretaciones que posteriormente Gans dio de la filosofía del derecho de su maestro: éste le había nombrado para que la enseñara en su lugar, demostrándole una gran confianza. Le protegió siempre, en la medida en que le era posible, a pesar del aviso amenazador del príncipe, a pesar de los consejos de prudencia de Schulze, de Boeck.

Arnold Ruge cuenta el «incidente» real: al parecer Hegel fue invitado a cenar en casa del príncipe heredero. «Es un escándalo», dijo al parecer este último, «ver cómo el profesor Gans convierte en republicanos a todos nuestros estudiantes. A sus clases sobre la filosofía del derecho de usted, señor profesor, siempre asisten centenares de alumnos, es algo suficientemente conocido que da a sus explicaciones un tinte completamente liberal, e incluso republicano. ¿Por qué no da usted mismo estas clases?» (B^3 472 y C^3 396).

Hegel no se lo hizo repetir: retiró a Gans de la enseñanza de la filosofía del derecho, para encargarse él mismo de la asignatura en términos más prudentes.

14
Los protectores

> Estoy convencido de que sin la protección personal de un príncipe, en territorio alemán no podría estar seguro en ningún sitio.
>
> Fichte[1]

Alentado por diversas recomendaciones de importancia, Altenstein llamó a Hegel a Berlín, después de saber convencer de la bondad de esta elección a las demás autoridades gubernamentales, cosa nada previsible. Él era un poco filósofo, más concretamente fichteano, antes de dejarse seducir por las ideas hegelianas, y en esto se diferenciaba de la mayoría de sus colegas, hostiles en principio a toda filosofía. ¿Acaso la filosofía no había engendrado la Revolución francesa? Gran parte del gobierno prusiano, con la excepción del clan Hardenberg-Altenstein, se mostraba encarnizado enemigo de toda forma de ciencia y de instrucción. Cuando Altenstein propuso un día la prohibición del trabajo de los niños de menos de diez años, tuvo que oír cómo Von Schuckmann, ministro del Interior, le respondía «que el trabajo de los niños en las fábricas era menos perjudicial que el trabajo de la juventud tratando de adquirir cultura».[2]

Hoy podemos pensar que la elección de Altenstein fue acertada, y que desde el punto de vista de lo que se entiende comúnmente por «filosofía», Hegel satisfacía las mayores exigencias. La historia lo confirma: Altenstein depositaba su confianza en uno de los más grandes filósofos que ha conocido el mundo. Pero todo eso no podía llevarse a cabo sin enormes dificultades, más o menos estrechamente ligadas a la disciplina universitaria y cultural, la filosofía.

Ni siquiera todos los que con Altenstein se esforzaban por desarrollar la instrucción y la cultura en Prusia, eran muy partidarios de la filosofía, que tenía reputación de subversiva. Y los amigos de la filosofía en general, raros en las altas esferas del Estado, desconfiaban a veces de todo lo que en ella derivaba de Kant: el calificativo de «crítica», orgullosamente enarbolado por el kantismo, bastaba para asustarles.

La defensa de la cultura sin opción religiosa o filosófica concreta,

implicaba en sí misma una orientación progresista sospechosa. Los aristócratas se oponían sobre todo a la cultura «iluminada», «ilustrada», «jacobina». Que los súbditos que están en situación eminente lean los libros de Haller, y no los de Fichte o de Hegel. En cuanto a la masa de la población, lo mejor es que no lea nada.

Desde su llegada a Berlín, Hegel fue objeto de recelos diversos, víctima de la hostilidad que se mostraba contra toda condición intelectual, incluso antes de que se concretaran los agravios particulares contra él. Una palabra del rey hubiera bastado para acallar toda recriminación. No la pronunció.

El profesor de filosofía, dice Hegel, es siempre un *exponente*, una especie de blanco: representa una manera de pensar y de vivir, y atrae todas las miradas porque inspira fácilmente todas las sospechas y todas las calumnias (C^2 237).[3] Por su misma profesión, pone en escena las apariencias ideológicas detrás de las cuales se ocultan los que toman decisiones efectivas, pero a menudo se permite alzar el velo. Si se doblega ante el conformismo y el tradicionalismo ambientales, su filosofía pierde todo crédito, y los estudiantes inteligentes dejan desierta su aula. Si da muestras de alguna independencia y espíritu crítico, la autoridad prohíbe o denigra su doctrina.

Un monarca absolutista como Federico Guillermo III cuyo poder de hecho no tiene más limitación que su propia incapacidad personal para ejercerlo, prefiere que sus ideólogos –Ancillon, Haller, Savigny– se dediquen a justificarle teórica y moralmente. Pero cuando se quedan por debajo de la adulación más descarada ya no le gusta. Le parece mejor que dejen de imaginar explicaciones de su poder, porque permiten suponer que las necesita y que hay que contestar a objeciones virtuales, que pueden ser objeto de discusiones. El rey se recrea en la ausencia de todo examen, en la paz de los corazones, en el silencio de la obediencia obtusa. Quiere súbditos que no se hagan preguntas. Nada como el candor originario: en religión, la fe del carbonero; en política, la confianza total y la fidelidad ciega *(die Treue).*

Las apologías de la monarquía, de la religión, de la tradición, sólo se hacen cuando éstas entran en crisis. Se presentan fatalmente como respuesta a acusaciones o a inquietudes. Su publicación consigue efectos ambiguos. Hace que seamos más conscientes de las dificultades. Los abogados, para argumentar de forma más plausible, han de tener en cuenta ciertos hechos y ponerlos en evidencia. A menudo carecen de habilidad y de oportunidad. En el mejor de los casos consiguen demostrar que el soberano, como tal, merece excusas, lo cual éste, que quiere decidir acerca de todo, no puede admitir.

Todas las teodiceas, después de más o menos tiempo, han resultado deicidas. Las apologías de la monarquía no han servido de nada, siempre llegan demasiado tarde. Una autoridad que tolera una argumentación justificativa pierde algo de sí misma.

Así pues, el rey de Prusia sólo podía acoger con desconfianza el anuncio de la *Filosofía del derecho y del Estado* de Hegel, en 1821. Es poco probable que llegase a hojear esta obra, que sin embargo le afectaba directamente, pero ignoraba que su autor no tardaría en eclipsar totalmente su miserable gloria monárquica.

No obstante, un cortesano solapado, sin duda deseoso de provocar su odio contra Hegel, le contó que éste en su libro sólo respetaba como último derecho y poder del rey el de «poner los puntos sobre las íes» en las medidas ministeriales. Dicen que el muy necio se rebeló, replicando: «¿Y si no quiero poner los puntos sobre las íes?», dejando que los cortesanos hicieran la exégesis de esta declaración; que no era anodina, ya que este rey se negó muchas veces, caprichosamente, a «poner los puntos sobre las íes», es decir, a estampar su firma al pie de los decretos.

Mientras las autoridades lo vigilaban, Hegel no gozaba tampoco de la benevolencia de sus colegas, filósofos y teólogos. Enriquecía y consolidaba sin descanso un sistema filosófico personal que tenía que rivalizar con las demás filosofías... las de Kant-Fichte, Herder, Schleiermacher, Jacobi, Schelling, sin contar las formas tradicionales de la filosofía cristiana: tomismo, wolffianismo, etcétera. Combatía decididamente todos los puntos de vista diferentes al suyo, considerando resueltamente su filosofía como la filosofía, con el exclusivismo más obstinado. Rechazaba sistemáticamente el empirismo, el eclecticismo, el dogmatismo, el sentimentalismo, el subjetivismo, etcétera. Era como una especie de proscripción intelectual general. Quería hacer tabla rasa para instalar triunfalmente el monopolio de su pensamiento, que se negaba a ser pluralista. Pero los demás no se dejaban ahogar sin agitarse.

A esta lucha de ideas, sin el menor miramiento, se añadía un conflicto de intereses. Todos los filósofos, todos los intelectuales, sostenían un combate encarnizado unos contra otros para asegurarse una posición, conseguir un puesto, obtener un nombramiento o un ascenso, beneficiarse de un salario más alto, de unos derechos de autor más copiosos. Vanidad, envidia, celos movían a los adversarios de Hegel, como lo movían también a él, casi se podría decir que de un modo normal y legítimo. Vivía en el mundo de la competencia.

¿Cómo subsistir en esta jungla de la sociedad moderna sin apoyos sólidos y constantes?

Respecto al recién llegado al mundo berlinés, la agresividad se intensificó progresivamente. Al principio parece que se le trataba con una especie de desdén defensivo: era sólo un filósofo, y además particularmente abstruso, raro y balbuceante. Sólo poco a poco los adversarios se dieron cuenta del peligro que representaba para ellos en el plano ideológico, del que, como él, tenían tendencia a exagerar la importancia social. Se iba convirtiendo casi en popular, se hablaba de él; en determinados ambientes cantaban sus elogios, su nombre aparecía en numerosos juicios por subversión...

A todas las inquietudes teóricas y filosóficas suscitadas por la enseñanza de Hegel no tardaron en añadirse las sospechas religiosas y políticas. Su doctrina religiosa exotérica y sus opiniones políticas más o menos francamente expresadas, conquistaron discípulos y partidarios, a menudo entusiastas, e incluso próximos al poder. Pero enfrente, ¡cuántos enemigos poderosos y decididos! Los más importantes de ellos, el rey, los ministros de Interior y de Justicia, debían de estar al corriente de algunas de sus imprudencias. Su diplomacia no podía engañarles a todos. Por fin, Hegel, casi desenmascarado, sufrió ataques públicos, venenosos, evidentemente inspirados por alguien de muy arriba. Durante algún tiempo, las protecciones que le amparaban le ahorraron las peores consecuencias. Pero se fueron debilitando poco a poco, y de un modo muy sensible después de la muerte de Hardenberg (1822).

Al final de la vida de Hegel lo inevitable parecía ya muy cerca. El cólera, o su sucedáneo, tal vez le evitara lo peor. Se ha dicho muchas veces que murió «a tiempo». Ya sus discípulos cruzaban impetuosamente los juiciosos límites de la doctrina, y los adversarios, por su lado, se preparaban a acabar con él definitivamente, desde el doble punto de vista profesional y moral.

A la vista de los documentos y testimonios, el observador tiene a menudo la impresión de que Hegel en sus últimos años avanzó temerariamente hasta quedar muy cerca de este punto de ruptura. Se atrevía a andar por una cuerda floja, a veces a punto de perder el equilibrio.

¡Qué acumulación de intervenciones audaces, de actividades político-judiciales arriesgadas, y tal vez incluso de mala suerte! Las relaciones con los miembros de las corporaciones estudiantes, el asunto Cousin, las amistades poco recomendables, las lecturas prohibidas, el viaje a Berlín, su aventura en el Spree: demasiadas cosas.

Aunque continuasen apreciando y respetando una doctrina pública que gozaba de tanto prestigio, y cuyo autor sabía presentar hábilmente, a la larga los que ocupaban el poder debían perder su confianza en la lealtad de Hegel. A partir de cierto momento, la doctrina pública, a

pesar de que por fortuna estaba avalada por comentaristas «ortodoxos», no bastó para disimular el pensamiento esotérico, ya denunciado y atacado por todas partes. Libelos groseros, y por suerte torpes, excitaron a la opinión pública contra Hegel. En su misma vulgaridad, no carecían de pertinencia: ponían brutalmente al desnudo los aspectos irreligiosos y subversivos del hegelianismo.

Unas mentes vigilantes hubieran podido y debido descubrir todas esas tendencias subversivas desde el comienzo, en las exposiciones públicas de Hegel: las palabras más prudentes y del todo anodinas para un lector del siglo XX eran en realidad de una extremada audacia en la actualidad ideológica de la Prusia de comienzos del XIX.

¿Hay que sorprenderse de esa especie de invulnerabilidad de la que gozó Hegel en Berlín, sobre todo en los primeros tiempos de su estancia en la capital?

Desde luego, sólo tardíamente se descubrió la mayoría de sus actividades opositoras, sus términos y sus objetivos, y nadie parecía tener prisa por sacarlo a la luz. Pero lo que el público ignoró durante mucho tiempo y ahora puede interpretarse libremente, ¿es imaginable que la policía de entonces no lo sospechara ni se inquietara por ello? ¿Se dejó engañar por las hábiles explicaciones de Hegel?

Muchos sospechosos e inculpados en cuya defensa intervino habían hecho mucho menos que él a la hora de contravenir las normas y costumbres policiacas que estaban en vigor. Para no hablar más que de un caso de los menos «graves»: ¿qué es más reprensible, recibir cartas «napoleónicas» de su suegra (lo cual provocó el encarcelamiento de Henning), o procurarse por todos los medios obras «napoleónicas» prohibidas, como hizo Hegel, con la ayuda de Henning?

¿Cómo comprender la excepcional benevolencia de las autoridades respecto al filósofo? Por supuesto, sólo cabe hacer hipótesis, en este terreno como en tantos otros, sobre los motivos ocultos de los comportamientos aparentes.

En primer lugar puede pensarse en una especie de solidaridad social y cultural, y en la ceguera que provoca. Según los esquemas de la sociedad, Hegel, por su situación oficial, su formación universitaria, su reputación científica, se sitúa en el lado bueno: personajes más o menos ricos, notables, herederos o advenedizos. Se le trata como a tal: un comparsa institucional, un cómplice en potencia. Nadie va a imaginar que un «Herr Professor» (hasta el Kronprinz se dirige a él llamándole así) pueda de una manera u otra ponerse del lado de los rebeldes, de los excluidos, de la canalla (con este nombre se llama habitualmente a los opositores).

Se beneficia, pues, de los privilegios concedidos en principio a la buena sociedad: se respeta hasta cierto punto a los hombres ricos, nobles o institucionalmente distinguidos. Se cierra los ojos ante alguna de sus flaquezas, que no se toman en serio, y en caso de necesidad se les eligen sanciones, cárceles, celdas especiales, menos humillantes y menos penosas.

Esta connivencia, ciertamente influyente, no sirve para explicar la relativa serenidad de Hegel: en pleno estallido de las tempestades políticas, él creía que sólo podían caerle «cuatro gotas de agua».

¿Cómo pudo mantenerse a flote? Se alegará la habilidad del filósofo, su diplomacia, sus estratagemas. Evitaba en la medida de lo posible despertar sospechas entre los policías y los jueces, empezando por hacerles completamente incomprensibles sus explicaciones especulativas. En este sentido no necesitaba hacer demasiados esfuerzos. Para disculparle sus partidarios siempre podían entresacar de sus obras citas salvadoras, párrafos compensadores.

Incluso durante un tiempo se llegó a hacer que pareciera un «convertidor de demagogos» ante investigadores complacientes o intelectualmente poco dotados. Que se sepa, nunca «convirtió» a sus protegidos: todos fueron encarcelados, destituidos, desterrados.

A la larga, las múltiples precauciones de Hegel sufrieron un desgaste irreparable, y también resultan insuficientes para explicar su relativa seguridad.

Para una mirada aguda, Hegel, desde sus mismos comienzos en Berlín, sólo podía parecer lo que era: un oponente, por supuesto moderado y necesariamente astuto, obrando a su modo, singular y complejo. Los ambientes reaccionarios no le acogieron en sus palacios, de los que ya quedaba excluido a priori por el hecho de ser plebeyo. Así pues, por muchas vueltas que se den a los hechos conocidos, es obligado hacerse la pregunta: ¿con qué apoyos contaba y por qué? ¿En qué consistía la protección de que gozaba?

Sólo podía ser parcial y limitada. Por su nacimiento Hegel no pertenecía a la casta dirigente. No fue él, sino su mediocre vástago quien fue ennoblecido en 1891 por el rey de Baviera: Karl von Hegel (1813-1901). Para entrar al servicio del Estado prusiano, en cualquier campo, incluyendo el de la enseñanza superior, una personalidad importante tenía que fijarse en aquella persona que se supone le había sido eficazmente recomendada. Todo era una merced, obtenida por la gracia de un superior. No había ningún concurso para reclutar funcionarios, ningún organismo dedicado a valorar objetivamente títulos, aptitudes, talentos.

Aunque era un puntal decisivo para una de las facciones en el poder, la de Hardenberg y Altenstein no podía irritar demasiado a la facción adversa, la de los Junkers y la corte. Ésta le hacía vigilar y se oponía a sus proyectos y actividades. Pero eso no significaba que la facción menos reaccionaria o más liberal del gobierno fuese tan lejos como él en la audacia política. Tenía que contentarse con lo existente, a falta de algo mejor, dándose ya por muy satisfecho con que se tolerase así su existencia, su pensamiento filosófico, sus relaciones y actividades políticas discretas.

Lo suyo con el poder fue una especie de juego del gato y el ratón, esquivando a veces las intenciones y las trampas de un enfrentamiento poderoso y brutal. Pero podemos preguntarnos quién engañaba a quién en esta relación complicada, disimulada e hipócrita.

¿Obtuvo verdaderamente de las autoridades más de lo que éstas en un principio estaban dispuestas a concederle? ¿Llegó a engañarles? ¿O, por el contrario, a fin de cuentas eran ellas las que manejaban los hilos de una situación que, en última instancia, dominaban por completo?

Es evidente que, incluso teniendo en cuenta toda su moderación, hubiese preferido un liberalismo más audaz y resuelto. Pero era realista. La vida difícil le había enseñado a mantener la cabeza fría. Las condiciones de ejercicio del liberalismo, en el sentido más amplio del término, no se daban en la Prusia de esta época. Como él mismo dijo: «Cuando todas las condiciones están ahí, la cosa debe necesariamente realizarse...».[4]

Pero ¿qué pasa cuando todas las condiciones, o casi todas, están lejos de ahí?

Aunque Hegel no hubiera sido en ningún aspecto subversivo o indócil, aunque no hubiera querido correr ningún riesgo, aunque se hubiera mostrado muy obediente y sumiso, para ejercer una función oficial importante también hubiese necesitado protectores, bienhechores. Un filósofo no puede mantenerse solo de pie, como lo demuestran los ejemplos de Leibniz, de Kant, de Fichte. Necesita que tal o cual noble, por modesto que sea, le proteja, a cambio de que le rinda constante homenaje en consideración a esta benevolencia. Hace honor a Hegel el hecho de que sólo estuvo en deuda con personajes en sí mismos estimables, a los que, una vez obtenido su nombramiento, eran sus superiores administrativos oficiales, y no personajes que intervenían desde el exterior para proporcionarle arbitrariamente ventajas inmerecidas. En cierto modo se benefició de una protección general que, en la medida en que hoy en día podemos juzgarlo, se refería a intereses generales, sobre todo los del Estado, y no a los de una casta, y que

consideraba en él el valor filosófico, no los intereses individuales. Podría decirse que esta protección, que evidentemente no se limitaba a él, sino que abarcaba toda una categoría de individuos, tomaba de una manera más o menos lúcida, y a veces espontáneamente inconsciente en los detalles, una orientación ideológica determinada.

Hardenberg

Los protectores de Hegel se sitúan a niveles diversos de autoridad, de prestigio y de poder. No es posible citarlos a todos, ni siquiera simplemente identificarlos con certeza, pero podemos hablar de varios de ellos, probablemente los principales.

Y en primer lugar, en el puesto más alto, el canciller Hardenberg. Sin su presencia en la dirección del gobierno prusiano, y en el caso de que un canciller más reaccionario hubiera mandado en el país, Hegel no hubiese podido ser nombrado en Berlín. Hardenberg garantizaba a Prusia una especie de liberalismo moderado, implícito, equívoco, excepcional en Alemania, donde lo único que se le podía comparar era el régimen de Sajonia-Weimar. El rey, que se lo debía todo, la salvación de su corona, la hegemonía de Prusia, no podía ni moral ni prácticamente apartarle del poder, aunque no aprobase toda su línea política, por otra parte no poco fluctuante. Ello creaba una situación singular: Hardenberg, a condición de mostrarse flexible y hábil –y no carecía de estas cualidades–, no tenía nada que temer de un soberano que era víctima constante de la vacilación, y que por otra parte no se abandonaba con plena confianza a la política de aquel a quien sus adversarios, en una fantástica exageración, llegaban incluso a tachar de «jacobino».

Hardenberg practicó un reformismo tímido, y a menudo se ha discutido si esta timidez se debía a su carácter, dicen que frívolo, o a coacciones exteriores que pesaban en su acción. En su famoso *Memorial al Rey* de 1807 (el mismo año de la *Fenomenología)* condenaba en cierto modo por anticipado la idea misma de una restauración: «Unos principios democráticos en un gobierno monárquico», afirmaba, «tal me parece la fórmula apropiada al espíritu de estos tiempos».[5] Democracia y monarquía juntas, qué escándalo. Pero la misma idea de democracia se insinuaba así en las mentes más recalcitrantes. La «democracia», «el espíritu de estos tiempos», éste era un vocabulario muy peligroso, heredado de la Revolución francesa, de la que Hardenberg no ocultaba admirar ciertos aspectos. Palabras que después de 1815 resonaron des-

agradablemente en los oídos de los príncipes, archiduques, cortesanos e hidalgüelos prusianos. Pero «el espíritu del tiempo» *(Zeitgeist)* era una de las nociones fundamentales de la filosofía de la historia de Hegel.

Hardenberg tenía la preocupación patriótica del futuro nacional de Prusia, y más generalmente de Alemania. Concordaba con las inquietudes que Hegel, por su parte, había expresado en 1798 en su escrito sobre la Constitución de Alemania. Promovió una serie de reformas: igualdad ante los impuestos, libertad de la industria, abolición de la servidumbre, reunión de asambleas de notables, etcétera.[6] Estas medidas eran entonces completamente indispensables para dar cierta satisfacción a una opinión pública descontenta y rebelde. Tales reformas sólo se aplicaron parcial y episódicamente; luego las abandonaron. Sin embargo, a veces Hardenberg demostró un valor político y una energía espectacular, por ejemplo haciendo encarcelar a unos cuantos nobles recalcitrantes, y atrayéndose así irreconciliablemente el odio de toda la casta.

Cavaignac hace de este «jacobino» un elogio tal vez excesivo, pero significativo por su misma posibilidad y que responde a la imagen que Hegel podía respetar y honrar. Al evocar a los diversos grandes reformadores prusianos de la época, todos notables, declara: «Hardenberg les supera a todos por la amplitud de sus concepciones y su altura de miras con las cuales desarrolla las ideas directrices. No sólo iba a adelantarse en 1811 a Stein y al propio Schoen; no sólo supo, con una habilidad política de primer orden introducir en el gobierno de Prusia una política nueva y dirigir hacia ella la voluntad del rey; no sólo consiguió que llegara a las altas esferas el único hombre que pudo sucederle; [...] sino que fue el único que desde el comienzo supo discernir con claridad, exponer nítidamente y con singular elevación los principios generales que debían dirigir lo que él llamaba la regeneración del Estado prusiano; y estos principios eran los mismos que los de la Revolución francesa».[7]

Por muchas vicisitudes por las que pasara en el ejercicio del poder, no es, pues, sorprendente ni deshonroso que Hegel en 1821 obsequiara a Hardenberg con su nueva *Filosofía del derecho y del Estado.* Más que un análisis de la realidad política presente, según sus aspiraciones, este libro ofrece un programa que rebasa ampliamente esta realidad y que desarrolla en lo esencial las ideas de Hardenberg, o al menos que se ocupa de los problemas más o menos del mismo modo como los ve el canciller.

Que se sepa, Hegel no obsequió con su libro al rey, ya fuese porque tratándose de un simple súbdito el gesto hubiera podido parecer

inconveniente, ya porque se resistiera a malgastar un ejemplar de su obra con un «pavitonto», aunque lo más probable es que juzgase que sólo Hardenberg era capaz, junto con Altenstein, de entre las altas esferas del Estado prusiano, de llegar a leer su libro, apreciar ciertos pasajes y, quién sabe, tener en cuenta algunas de sus sugerencias.

También la carta dedicatoria debió de haber sido muy meditada y ponderada: «En consecuencia, mi estudio ha de ser una tentativa de captar en sus rasgos esenciales lo que se presenta a nuestros ojos con tal fuerza, y de lo que saboreamos los frutos; y no creo jactarme si considero que la filosofía, adoptando esta actitud conforme a la función que le es propia, justifica también así la protección y el favor de que goza por parte del Estado, y que puede convertirse en su ámbito –que, aunque limitado, concierne a la naturaleza íntima del hombre– en una auxiliar inmediata de las benéficas intenciones del gobierno» (C^2 213-214).

Este ofrecimiento de servicio ideológico ilustraba por parte de Hegel un impulso de gratitud muy merecida. Hardenberg desplegaba una especie de paraguas protector bajo las cataratas de la reacción restauradora, y a él le debía, como tantos otros, que sólo llegaran a mojarle unas cuantas gotas de agua.

Altenstein

Nada más natural que Hegel, al elogiar los méritos del gobierno pensase de manera más particular en la fracción política que él prefería dentro de este gobierno, y especialmente en el ministro del que dependía, el ministro de Instrucción y de Cultos, Altenstein.

La protección de que gozaba Hegel descendía en cierto modo hacia él por grados sucesivos, gracias a la mediación de personalidades menos encumbradas que la del príncipe de Hardenberg. Los ministros, subordinados al canciller, se situaban más cerca del modesto profesor de filosofía.

Altenstein destaca como el mejor elemento del gabinete, ya que como dice Mehring: «Por algo quería ser ministro de Instrucción Pública en el célebre Estado de la escolaridad obligatoria general. Su dirección de los asuntos escolares era casi el único aspecto relativamente bueno dentro de la deficiente administración del Estado prusiano».[8]

Al ofrecer a Hegel un nuevo modelo de la táctica cautelosa que sólo permitía progresos parciales, Altenstein se había ganado la confianza y la benevolencia del rey satisfaciéndole en un campo por el que sentía especialísimo interés: había conseguido la reunión de las Iglesias

protestantes en Prusia. Por una especie de compensación, y aunque estuviera «muy mal visto por los reaccionarios», siguió siendo ministro hasta su muerte, durante veintidós años, e «hizo la grandeza de la Universidad de Berlín». Efectuando como un intercambio de modalidades sin duda tácitas, «si dejó que la ortodoxia fanática se instalase en la facultad de teología en la persona de Hengstenberg, protegió el liberalismo de Schleiermacher contra todos los ataques».[9] En síntesis, tal vez dando muestras de una mayor lucidez, hubiera podido decir: «Dadme a Hegel y yo tolero a Hengstenberg».

Por lo que se refiere de un modo concreto a las universidades, Cavaignac resume así su relativo éxito: «En resumidas cuentas, a pesar de las continuas denuncias de los ortodoxos y de los feudales, que tuvieron la satisfacción de hacer caer al profesor De Wette, a despecho de la vigilancia de las personas impuestas por el rey, en la época de Altenstein las universidades prusianas conservaron la libertad científica de la que estaban orgullosas».[10]

Libertad muy relativa, que también Hegel supo aprovechar hábilmente desde el puesto que le proporcionaba Altenstein, en una especie de complicidad no se sabe si convenida o tácita, quizá, para decirlo mejor, dentro de cierto acuerdo ideológico.

La habilidad y el sentido de la oportunidad de Hegel se pusieron en evidencia en lo que puede llamarse «el caso Haller»: advertimos aquí la manera hábil con la que Hegel sabe utilizar las azarosas alternancias de la vida religiosa, política y cultural.

En una larga nota de su *Filosofía del derecho,* añadida sin ningún género de dudas cuando la redacción de la obra estaba ya muy adelantada, Hegel se lanza a un violento ataque –una diatriba– contra Louis de Haller, el apologista suizo-alemán de la Restauración, inspirador privilegiado de las opiniones de la corte de Prusia.

K.L. von Haller (1768-1854) publicaba desde 1816 los volúmenes sucesivos de su *Restauración de las ciencias políticas,*[11] que era una «ciencia» política de la Restauración. Si buscamos la filosofía de la Restauración es aquí donde se encuentra, donde se manifiesta además tal como es, y no en Hegel. Todo el mundo reconoce al menos el «constitucionalismo» de Hegel, pero Haller proclamaba que «la palabra constitución es un veneno en la monarquía, una palabra cadavérica *(Leichenwort)* que lleva consigo la corrupción y que despide un olor de muerte»;[12] y eso en la época en que Federico Guillermo III se negaba obstinadamente a conceder a los prusianos la constitución que les había prometido. Haller preconizaba el *Patrimonialstaat,* a la manera que será más explícitamente la de Federico Guillermo IV. Desarrollaba y

confirmaba, pero con una considerable brutalidad, todas las tesis reaccionarias y oscurantistas clásicas, y era muy apreciado en la corte de Prusia.

Pero se puso a sí mismo en una situación peligrosamente equívoca. En 1820, cuando el manuscrito de la *Filosofía del derecho* de Hegel debía de estar casi terminado, pero antes de que se publicase (en 1821), una noticia sensacional recorrió toda Europa: «el gran bernés», Haller, acababa de convertirse al catolicismo, cuando había confesado solemnemente la religión luterana ante el Gran Consejo de Berna. No tardó en publicar la famosa *Carta del señor Charles-Louis de Haller a su familia, para declararle su retorno a la Iglesia católica, apostólica y romana,* con un prólogo de De Bonald.[13] En esta carta confesaba que era íntima y secretamente católico desde hacía mucho tiempo. ¡Escándalo en los países protestantes! En Berlín, capital del luteranismo, Haller se convirtió de forma inmediata en públicamente indefendible. El teórico de la Restauración se desenmascaraba a sí mismo como apóstata y mentiroso. Convicto de perjurio, fue expulsado del Gran Consejo de Berna, y emigró a París, donde los «ultras» le acogieron con entusiasmo. Sus partidarios prusianos no tuvieron más remedio que callar, y Hegel pudo criticarle libremente, denunciar su «falta de pensamiento», su «odio por la ley», la «debilidad de sus razonamientos», su «hipocresía» y, en general, toda su orientación reaccionaria, sin tener que temer represalias, al menos por el momento.[14]

Es evidente que sin el anuncio de la conversión de Haller al catolicismo, a Hegel no le hubiera sido posible combatir sus ideas políticas, que por otra parte serán íntegramente asumidas por Federico Guillermo IV cuando suba al trono en 1840, y enérgicamente proclamadas por él en 1842.

Pero Altenstein tenía que estar allí para cubrir las audacias de su filósofo maniobrero.

Schulze

En un peldaño muy inferior, mucho más cerca de Hegel, ya que era su superior administrativo inmediato, estaba el director de la Enseñanza Superior, el consejero Johannes Schulze (1786-1869), que no tardó en convertirse en el más eficaz de sus amigos. Natural del Mecklemburgo, patriota ferviente, luterano (incluso llegó a ser pastor), «iluminado», a petición de Hardenberg se unió al movimiento de los «reformistas» prusianos.

Al producirse la Restauración era funcionario en Hanau, y había asistido con amargura a los frenéticos esfuerzos del soberano de Hesse-Cassel para restablecer el antiguo régimen en las instituciones y en las costumbres. Profundamente irritado, se fue a Berlín, donde creía que se estaban abriendo otras perspectivas.

Ni que decir tiene que no era un revolucionario en el sentido «jacobino» del término, sino un reformista, con un grado de radicalidad bastante indefinido. Al igual que Hegel, tenía un pasado inquietante. En su juventud había sido amigo de Seume, el infortunado escritor víctima del tráfico principesco de soldados; de Rückert, el autor de *Sonnets cuirassés;* de Sinclair, el revolucionario, íntimo del joven Hegel. Era admirador de Gneisenau, el audaz general inspirador del ejército popular.

Pertenecía a la francmasonería y había desplegado una gran actividad: su talante caricaturescamente masónico no gustaba ni siquiera a Goethe, a pesar de que también era masón.[15] Tiempo atrás había sentido cierta simpatía por Napoleón, siendo protegido, a pesar de ser protestante, por el arzobispo Karl von Dalberg, otro masón, a quien Napoleón nombró primado de la Confederación del Rin. En 1808 había hecho visitar a Talleyrand la biblioteca de Weimar. Fue Hardenberg quien, después de haberle conocido en 1817, le recomendó a Altenstein; casi inmediatamente. Éste le hizo entrar en la administración prusiana como director de Enseñanza Superior.

Hasta llegó a firmar el *Memorial al Rey* redactado por Görres para pedir una constitución. En diversas ocasiones se hizo sospechoso a las autoridades prusianas, pero consiguió mantenerse en su cargo. Trabó amistad con Hegel, a cuyos cursos asistió, protegió a los hegelianos en las universidades prusianas y participó en la publicación póstuma de las *Obras* del filósofo, encargándose especialmente del volumen de la *Fenomenología* (1832).

Era el arquetipo del alto funcionario prusiano, patriota, desinteresado, liberal de corazón, pragmático en sus actos, tratando con realismo de influir en el curso de las cosas.

Con el paso de los años él mismo fue objeto de no pocas sospechas. Su posición se hizo cada vez más vulnerable y su influencia menguó.

Hay algo de eminentemente simbólico en el hecho de que fuera el único, junto con la señora Hegel, en asistir a los últimos instantes del filósofo.

A menudo se ha reprochado a Hegel su excesiva apología de la burocracia, la exagerada estima que tenía por el papel de los funcionarios del Estado. En muchos aspectos, no hacía más que devolver así a la «burocracia» lo que ésta le había dado.

Por su parte el rey no podía negar a ésta cierta confianza y cierto apoyo: gracias a ella el Estado funcionaba, más o menos bien, Prusia veía aumentar sus recursos en poderío y en reputación. Gracias a ella se estaba convirtiendo en el soberano modélico de Alemania. Podía envanecerse adornándose con sus méritos. Los funcionarios trabajaban necesariamente para él, al mismo tiempo que se consagraban al Estado.

La palabra «burocracia» despierta ecos desagradables. Pero hay burocracias y burocracias. Por grandes que pudieran ser sus defectos, la burocracia fue la salvación de Prusia. Hegel lo comprendió, lo comprobó y se alegró de ello.

«Hegel», decía irónicamente Henri Sée en sus *Observaciones sobre la filosofía de la historia de Hegel*, «no ve otro camino de salvación que la burocracia a la prusiana.»[16] Pero ¿qué tiene eso de extraño? Ahora comprendemos que la Prusia de aquel entonces no podía elegir otros recursos: había que descartar la feudalidad decadente y obtusa, la monarquía caduca y estúpida, la burguesía naciente y débil; también la *Burschenschaft*, el movimiento estudiantil, heterogéneo, limitado, provisional y caprichoso; estaba en precario el mismo gobierno, desgarrado por dentro, combatido por otros poderes.

Precisamente en esta debilidad y en este conflicto de todos los componentes de la sociedad, era de donde la burocracia extraía momentáneamente su fuerza excepcional. El enfrentamiento de diversas corrientes opuestas, pero todas débiles, explica en gran parte la relativa independencia del Estado prusiano. En la Prusia de esta época (1815-1840) había una especie de equilibrio de clases enfrentadas.

Eso permitía a la «burocracia», al mundo de los funcionarios, un margen de maniobra considerable. Se ponían al servicio del Estado con patriotismo, y por lo tanto a veces sin darse cuenta se oponían a la tendencia general y a las actitudes particulares de la realeza y de la feudalidad agonizante. Los mejores alemanes habían acudido allí deseosos de participar en la consolidación y la modernización de Prusia, al tiempo que encontraban en ella un campo de acción más digno de sus aspiraciones y de sus capacidades.

Los buenos conocedores aprecian los méritos de esta «admirable burocracia prusiana».[17] Activa, inteligente, apasionada, en su conjunto se inclina inevitablemente hacia cierto liberalismo, a veces con algunos impulsos más bien radicales, y desde luego también con excepciones y fallos temporales y parciales.

¿Acaso Hegel «no ve otra salvación que la burocracia a la prusiana?» En líneas generales es verdad. Al tomar este camino renuncia

a acogerse a la protección del rey, de la corte, de los nobles y del gobierno propiamente dicho.

Lo más verosímil es que pensando en hombres como Schulze –aunque no sólo en él– Hegel confirmara la buena opinión que le merecía el funcionario alemán, los altos cargos del Estado, algo que ya había observado ante el espectáculo de la personalidad y de la actividad de Sinclair, de Niethammer, etcétera. Tenía también ante los ojos el ejemplo de los altos funcionarios de Napoleón.

En conjunto, los amigos bien situados de Hegel se caracterizan por lo mismo: son ligeramente progresistas. No parece que él se beneficiara de amistades ni de protecciones de príncipes, cortesanos (la «camarilla»)* o ideólogos del absolutismo y de la feudalidad.

Sin embargo, puede medirse el carácter ambiguo, variable, aleatorio, de las protecciones de que gozó por los resultados prácticos que éstas obtuvieron. Desde luego, hicieron que se le nombrara en Berlín, y le mantuvieron allí hasta su muerte. Pero hay que decir que ya entonces era el hombre que ahora todos reconocen, el gran Hegel, ante quien, sea cual fuere el juicio que se acabe haciendo sobre la validez y el valor de su obra, ninguno de sus contemporáneos según los criterios de nuestro tiempo, podía en filosofía comparársele.

El rey, de buen grado o no, en enero de 1831 incluso le concedió la Orden del Águila roja.

Sin embargo, los límites de estas protecciones quedaron muy claros. Las autoridades se negaron a apadrinar oficialmente los *Anales de crítica científica* que él fundó, aunque hay que decir que en la comprometedora compañía de Gans. Y no pudo ingresar en la Academia de Berlín. La publicación de su último artículo fue suspendida por un decreto especial del rey...

Avanzó, pues, a menudo a costa de grandes riesgos. Por lo tanto hay que saber apreciar sus logros: aun teniendo en cuenta que a veces le acompañó la suerte, es forzoso admirar la proeza.

* En español en el original. *(N. del T.)*

15
El compromiso

> Algunos fariseos de entre la muchedumbre le dijeron: «Maestro, reprende a tus discípulos». Pero él contestó: «En verdad, en verdad os digo que si ellos callasen gritarían las piedras».
>
> Lucas XIX, 39-40 (D 362)[1]

Por supuesto, la orientación general del pensamiento de Hegel se manifiesta en primer lugar en sus declaraciones públicas y en sus escritos. Ésta es la base de toda interpretación. Pero conviene modularla, matizarla, amueblarla gracias al conocimiento de las palabras y de los actos furtivos.

Entre éstos, cuya lista se alarga sin cesar, destaca particularmente la acción de Hegel en favor de los miembros de la *Burschenschaft:* los *Burschenschaftler* o, de forma abreviada, los *Burschen,* perseguidos por las autoridades de Prusia en el curso de los años 1810-1840.

La frecuentación de este ambiente se puede entender de diversas maneras, y no es fácil determinar la que corresponde mejor al comportamiento real de Hegel. Bajo la multiplicidad de sus apariencias, se relaciona sin embargo con hechos indiscutibles, en los que ha de fundarse cualquier explicación. Están atestiguados por documentos, sobre todo por informes de la policía e instrucciones de la justicia. Y además, para advertir algo revelador, hay que leer estos papeles con ojos muy experimentados. Quien ha sufrido un interrogatorio comprende mejor cómo responden a él los sospechosos. En ocasiones sucede que los historiadores toman al pie de la letra lo que los delincuentes no consiguen hacer creer a los policías más obtusos. A cada cual su oficio.

Primera observación: en Berlín Hegel se queja continuamente de su ajetreada existencia, y asegura a sus amigos que lo que le gusta es la tranquilidad. Ahora bien, le hubiera sido relativamente fácil no mezclarse en los asuntos de la corporación de estudiantes y de los «demagogos», manteniéndose al margen, como lo hacían sus colegas. No tenía

más que cerrar los ojos, los oídos y la boca respecto a toda esta peligrosa agitación. Aunque quisieran mezclarle en ello, había muchas escapatorias. De todos los profesores de Berlín, e incluso de todos los notables de esta ciudad, Hegel es el único que se interesa por los oprimidos con tanta solicitud y tanta constancia.

Así, cuando se detiene a Cousin en Sajonia y luego se le encarcela en Prusia, las autoridades piden la opinión de Schelling sobre él, y la que les da es bastante insípida y poco comprometedora. Mientras que Hegel interviene por iniciativa propia, y el solo hecho de esta intervención espontánea le pone en peligro. Se interesa por los *Burschen,* por los «demagogos», por los liberales, sean quienes sean, en vez de dedicar su tiempo a otras cosas, preservando su tranquilidad. Los continuos asuntos judiciales y políticos en los que mete la nariz consumen su energía. Ya agotado, hubiera podido lavarse las manos y dejar que todo el mundo se las compusiera como pudiese. Pero, por el contrario, multiplica las gestiones y las intervenciones.

¿Cómo se explica este proceder? Existen tres hipótesis: o sirvió lealmente a la monarquía prusiana y se portó pérfidamente con los que simulaba defender, o hacía una especie de «doble juego» entre el poder y la oposición; por no decir que optaba en el fondo por esta posición constitucionalista y liberal, procediendo tácticamente de una manera que le parecía hábil.

La tesis que se ha sostenido con mayor frecuencia es la que Rosenkranz sugirió con el empleo de una palabra ambigua, interpretada unilateralmente por la mayoría de sus lectores. Según él Hegel se hizo *Demagogenbekehrer,* «convertidor de demagogos» (R 338). Esta apreciación coincide con ciertas declaraciones de Altenstein, que también son ambiguas: si se llama a alguien amigo del gobierno, en Berlín, hay que precisar de qué gobierno, o, mejor dicho, de qué facción del gobierno se trata, ¿la de Hardenberg o la de Wittgenstein? El amigo de uno es, por el hecho mismo de serlo, enemigo del otro.

Para muchos lectores apresurados de Rosenkranz, *Demagogenbekehrer* significa que como la policía y la justicia se esfuerzan por sofocar a la fuerza a los oponentes hasta hacerlos inofensivos, Hegel, por su parte, intenta ideológicamente, por medio de la propaganda y de la persuasión, desmoralizarlos, curarlos de su «demagogia», para hacerlos súbditos serviles de Su Majestad. Así, mientras unos los reducen a la impotencia, Hegel los conduce al arrepentimiento. Por descontado, en este caso las autoridades se hubieran alegrado mucho de que Hegel llevara a cabo voluntariamente una misión que para ellas era tan provechosa. Y hubieran recompensado de diversas maneras a un servidor tan solícito.

Sin embargo, hay que comprender que Rosenkranz, al publicar su *Vida de Hegel* en 1844, en una época en la que la reacción política y la represión policiaca y judicial habían llegado a un grado de violencia y de ceguera aún mayor, no hubiera podido, aunque lo hubiese pensado, confesar que en los años veinte Hegel respaldó, de una forma u otra, y con todas las limitaciones que se quiera, a los «demagogos».

En 1844 no podía expresarse con la misma libertad con la que se expresaba Hegel en 1824 o en 1830. Por otra parte, es posible que no tuviera una experiencia y un conocimiento de las cosas humanas, y especialmente políticas, comparable al de Hegel, y que por lo tanto no estaba en condiciones de comprender a éste por simpatía o similitud. Un margen de inquietud permanece así abierto para el lector. Ya la palabra «demagogo» usada peyorativamente por los conservadores para estigmatizar a todos los que aspiran a más liberalismo y patriotismo, no carece de imprecisión y de ambigüedad. Como sucederá más tarde con la palabra «impresionismo», puede llegar a convertirse en una orgullosa bandera de los mismos a los que se pretendía denigrar.

Frente a los liberales, los *Demagogenriecher,* que veían por todas partes demagogia, unos «cazadores de brujas», imbuidos de teorías oscurantistas delirantes: en cierto modo, ellos ejercen el poder. Sean cuales pudieran ser o ser imaginadas, las dudas, las contradicciones, los arrepentimientos del pensamiento de Hegel, estaba bien claro: ni explícitamente, en su doctrina expuesta, ni implícitamente, y aún menos de forma secreta, estaba de su lado. Se dirige, con pasos más o menos firmes, según los momentos y las ocasiones, hacia los constitucionalistas y liberales, y por lo tanto, con temores y reservas ocasionales y momentáneas, caía del lado de la *Burschenschaft.* Conociéndole, no podía tomar partido por los aristócratas hacendados, los *Junkers,* y la censura tachará esta palabra en su último artículo, ya que bastaba nombrarlos para suscitar el odio popular contra ellos.

Él no podía constatar sin irritarse –como nosotros lo hacemos retrospectivamente– los errores, los fallos, las torpezas de la *Burschenschaft,* su nacionalismo obtuso, su arcaísmo ridículo, su antisemitismo, su francofobia, y no podía abstenerse del todo de zarandearlos y de tratar de corregir muchas de sus actitudes: en este sentido era un «convertidor», un convertidor de los *Burschen* a su propia visión política de las cosas alemanas, y no a los puntos de vista de la monarquía absoluta y de la corte de Prusia. Los desvaríos de la *Burschenschaft* no podían hacerle olvidar o subestimar los vicios fundamentales del orden feudal superviviente y del absolutismo que pactaba con él.

Hegel no se había dedicado por completo a sus queridos estudios.

Intervino en la vida política prusiana en la medida en que se lo permitían su temperamento, su condición plebeya, su estatuto de funcionario, sus ideas personales. No adoptó la máxima existencial de Descartes: «Ir de un lado a otro del mundo tratando de ser espectador más que actor en todas las comedias que en él se representan» aunque hay que decir que tampoco permaneció siempre fiel a este criterio.

Sin ser un héroe ni un revolucionario ni un tribuno subversivo, en su conducta fue un valiente capaz de acercarse a la frontera hasta donde era posible llegar sin romper de un modo definitivo y catastrófico con las condiciones de la vida civil de su época. No tenía otras posibilidades, y nadie hizo más que él en este sentido en el Berlín anterior a 1840, fecha aproximada del relevo que significaron los «jóvenes hegelianos», en una situación distinta y que muy pronto iba a cambiar por completo.

Evidentemente, el modo de intervención de Hegel sólo lo conocemos de forma parcial, dentro de los límites de la documentación disponible, sobre todo de la que fijaron los policías y los jueces. Por una parte, estos documentos son limitados, y la investigación hegeliana continúa. Se descubren novedades sin cesar. Por otra parte, estas fuentes son por su misma naturaleza tendenciosas, y han de utilizarse con cautela y desconfianza. Podría decirse que muchos aspectos de la vida de Hegel en Berlín se han perdido definitivamente para la memoria.

Pero lo que sabemos cubre ya un amplio abanico más que considerable. Nuestro conocimiento de la vida secreta o discreta del filósofo se ha dilatado mucho gracias a las notas que Hoffmeister añadió entre los años 1952 y 1960 a su edición de la correspondencia de Hegel. Hoffmeister procedió a un inventario, desde luego demasiado apresurado y superficial, de los archivos de la policía prusiana. Ya es sorprendente y significativo que en éstos encontremos tan a menudo el nombre de Hegel, el único de los filósofos berlineses que gozó de este privilegio.

Los documentos policiales y judiciales que se acumulan en esta época para dar paso a las sospechas o justificar las condenas, ahora son útiles y valiosísimos para permitir el reconocimiento y la rehabilitación. Sin embargo la interpretación de Hoffmeister nos conduce a conclusiones sorprendentes y discutibles.

Las numerosas y variadas gestiones de Hegel, que Hoffmeister tiene el mérito de dar a conocer, sólo le parecen legítimas y dignas de elogio porque sus beneficiarios eran «inocentes» para él. Sugiere al mismo tiempo, y sin darse cuenta de la contradicción, que también aspiraban a apartar a los inculpados de sus actitudes políticas anteriores, a curar-

les de aquella «demagogia» que las autoridades reprimían como tal. De haber sido inocentes, la policía hubiera cometido «errores» imperdonables deteniéndoles, y la justicia persiguiéndolos, y ésta es la conclusión a la que lleva el razonamiento de Hoffmeister. Pero él se engaña, la policía no era capaz de tantos «errores».

Esos perseguidos no parecían en modo alguno «inocentes» a los ministros del Interior y de Justicia, quienes sabían muy bien lo que hacían lanzando contra ellos a sus esbirros. Policías y jueces no se engañaban, o si se engañaban era muy raras veces: identificaban a los miembros de la oposición, a sus «malas convicciones» *(die schlechte Gesinnung),* su liberalismo y, a veces incluso, a partir de cierta fecha, su sansimonismo, y rompían sus «vinculaciones políticas». Realmente culpables de todos estos delitos, los «demagogos» eran condenados o sancionados con toda justicia. Evidentemente, para otra justicia, la de la historia futura, se revelan como clarividentes, generosos, valientes, y son sus perseguidores los que se cubren de vergüenza.

Como Hegel había observado tiempo atrás: «[...] Cada campo afirma tener el derecho de su lado, y efectivamente son los mismos derechos los que entran en contradicción».[2]

No obstante, la represión no dejaba de tener cierto grado de injusticia, porque se cebaba en los débiles, en realidad bastante inofensivos para el poder, y aplicaba sanciones aparentemente desproporcionadas a los delitos cualificados, en una especie de frenesí gratuito. Pero este exceso de los gobernantes se debía a su miedo. Se sentían, más o menos conscientemente, condenados por anticipado por lo que Hegel llama «el gran derecho de la historia». Y ellos hubieran querido detener la historia misma: llegaban incluso a prohibir el uso de la palabra «protestante», que parecía incitar a la protesta; a tachar la palabra «cambio» *(Veränderung)* en las *Lecciones* de Hegel; a proscribir el término «progreso»...

Hegel simpatizaba con los liberales, se comprometía con ellos, como mínimo pactaba con esa «demagogia». De no ser así, nunca hubiera visto en Berlín cómo «cada año se levantaba una nueva tormenta», sino que por el contrario hubiera caído sobre él una benéfica lluvia.

Frente al poder absoluto del rey, a la arrogancia de la nobleza, a la eficacia de los altos funcionarios –aunque ésta fuese equívoca, ya que muchos de ellos eran patrióticamente objetivos e imparciales–, frente a la ideología imperante, religiosa y política, no existía, salvo excepciones locales muy pequeñas, resistencia u oposición verdaderamente popular.

El movimiento liberal o simplemente constitucionalista no caló en la población prusiana, y mucho menos en la inmensa masa del campe-

sinado; se limitó exclusivamente a los ex combatientes de las guerras de liberación nacional prusiana, indignados por el perjurio del rey, y a los estudiantes, frustrados en sus aspiraciones nacionales alemanas y constitucionalistas.

Este movimiento se encarnó prácticamente en esas asociaciones estudiantiles o *Burschenschaft.* Fueron ellas las que libraron contra el absolutismo monárquico y los residuos del feudalismo la única lucha real, aunque inadaptada e ineficaz. La policía y la justicia del rey de Prusia englobaban a todos sus adversarios más o menos claramente declarados bajo el término despectivo y hostil de «demagogos», y era la *Burschenschaft* la que movilizaba principalmente a estos «demagogos».

Si el poder manifestaba carencias y vicios groseros, hay que reconocer que los «liberales», los «demagogos», los *Burschendchaftler,* en su juventud y en su inexperiencia, adolecían de carencias graves, como una desoladora falta de unidad de inspiración y de organización; obraban con improvisación, sin un programa premeditado y sin continuidad.

A pesar de todo, lo que les daba un poco de coherencia era el sentimiento patriótico alemán, el mismo que Hegel había exaltado nostálgicamente en su escrito de 1798 sobre la Constitución alemana. Todos esos jóvenes alemanes, y con ellos algunos no tan jóvenes, soñaban con una unidad alemana restaurada, la supresión de pequeñas unidades políticas dispersas en beneficio de un Estado único, comparable al Estado cuyo modelo había proporcionado la Francia revolucionaria y liberal. (¡Una constitución! ¡Una monarquía constitucional!)

El poder, precisando su definición y sus tendencias por oposición a las reacciones hostiles que suscitaba, reunía sus fuerzas ideológicas y policiacas contra este ideal, aliado en este sentido con las cortes y las tiranías de todos los pequeños estados alemanes.

Un buen observador, Friedrich von Gagern, caracteriza muy bien esta política en las cortes alemanas, incluyendo la de Berlín: «Hay un pensamiento que obsesiona a los príncipes como un espectro: el miedo de que los alemanes se acuerden algún día de que antaño fueron una patria. Todos los esfuerzos de las cortes se encaminan a hacer desaparecer los últimos rastros de esta unión común; las medidas que adoptan tienen por objeto aislarse, hacer que los alemanes se sientan extranjeros entre sí y crear un egoísmo provinciano».[3]

Los jóvenes alemanes, y sobre todo los estudiantes, gritaban: «¡Viva Alemania!», y eso inquietaba al rey, a los príncipes, a los archiduques y a los obispos.

Naturalmente, este sentimiento nacional alemán donde más fácilmente podía exaltarse era en Berlín, la gran ciudad prusiana a la que

prometían la dignidad de capital de una Alemania reunificada, y donde precisamente la monarquía se oponía con mayor decisión a las manifestaciones de este sentimiento.

Un historiador de las nacionalidades europeas, Georges Weill, describe esta situación, en sí misma contradictoria. Evocando el estado de ánimo de los patriotas, explica:

> «Se les había prometido constituciones, porque el movimiento de 1813 era tan liberal como nacional. El gran duque de Sajonia-Weimar, el amigo de Goethe, fue el primero en cumplir su palabra. Pero todos los liberales de Alemania esperaban con impaciencia la decisión de Prusia. En efecto, el canciller Hardenberg pensaba desde hacía varios años en una representación nacional, y en el Congreso de Viena propuso a Federico Guillermo concederla el día de su solemne regreso a Berlín. Se puso aún más insistente después del retorno a la isla de Elba, y obtuvo del rey un edicto, fechado el 22 de mayo de 1815, mediante el cual Federico Guillermo prometía por fin "a la nación prusiana" darle una constitución "formalizada en un documento escrito". El edicto de 1815, que se hizo público unos días después de Waterloo, suscitó grandes esperanzas, pero pasaron los meses y la Constitución no llegó. En torno a Federico Guillermo seguía librándose una lucha sorda y obstinada entre el canciller, siempre influyente, y el partido absolutista, que recelaba de aquel "jacobino" [...] El monarca aplazó la Constitución, y se limitó provisionalmente a formar un consejo de Estado».[4]

El patriotismo decepcionado, representado casi exclusivamente por los estudiantes, categoría social heterogénea y versátil, caía fácilmente en el estrecho nacionalismo, la xenofobia, en especial la galofobia, y sobre todo el antisemitismo. En él resucitaban a menudo rancios prejuicios, rencores atávicos, actitudes de antaño.

En muchos *Burschenschaftler* el generoso impulso liberal se mezclaba de forma muy peculiar pero desagradable a la xenofobia y al violento antisemitismo. Muchos de ellos exhibían una nostalgia medievalizante, se vestían toscamente con la ropa de los «antiguos alemanes» y todo ello aproximaba su movimiento más a una fantasía estudiantil que a una política seria. Practicaban constantemente el duelo como un rito purificador.

Volviendo la vista atrás es muy difícil aclararse en medio de tal amalgama que en conjunto y objetivamente, podemos opinar que eran

más bien reformistas, liberales y progresistas, pero algunas de sus actitudes eran, paradójicamente, reaccionarias, oscurantistas y de cortos vuelos, lo que explica que algunas mentes muy abiertas se hubiesen opuesto a ellos, a veces irónicamente y a veces de manera violenta; por ejemplo, el poeta Heinrich Heine. En la *Burschenschaft* se podía beber y comer, no estaba por encima de toda sospecha. Para Hegel tenía aspectos política e intelectualmente atractivos, pero otros no podían dejar de repugnarle.

Dentro de la diversidad de sus tendencias, la *Burschenschaft* se mostraba más moderna y más radical en la Universidad de Jena y en la de Giessen. Efectivamente, había sido fundada en Jena, y no por casualidad, sino en el ducado más «progresista». Luego se extendió por toda Alemania, y la prosperidad de la Universidad de Berlín le ofreció mejores posibilidades de desarrollo.

Dadas las condiciones que le imponían los diversos gobiernos, estaba obligada a adoptar formas clandestinas de organización, comunicación y propaganda. Las «relaciones» entre los *Burschen* permanecían en secreto, y eran estas «relaciones políticas» indicio de subversión y de activismo, las que las diversas policías alemanas trataban de descubrir y de romper deteniendo a sus participantes.

No obstante, muy pronto la *Burschenschaft* pasó a tener manifestaciones políticas de carácter público que hoy en día pueden parecernos relativamente fútiles, pero que en las circunstancias de la época adquirieron un aire espectacular, tuvieron un efecto movilizador y parecían puras provocaciones a las autoridades.

Así, el 18 de octubre de 1817 tuvo lugar la principal de esas manifestaciones, la famosa fiesta de la Wartburg. Se celebró, convocada por Robert Wesselhöfft, en nombre de la *Burschenschaft* de Jena. Hacía ya diez años que Hegel se había ido de esta ciudad, pero no podía olvidar la simpatía con que le habían acogido los Wesselhöfft, ni que Wesselhöfft padre era amigo y socio de Frommann, con quien mantuvo una larga correspondencia sobre todo a propósito de su hijo natural Louis, confiado a las hermanas Wesselhöfft –cuñadas de la señora Frommann–, precisamente hasta 1817, fecha en la cual los Hegel reclamaron al niño para que viviese con ellos en su hogar de Heildelberg.

Incluso es posible preguntarse si no hay ninguna relación entre esta participación de los Wesselhöfft y los Frommann en las manifestaciones de la *Burschenschaft* en Jena, y la partida del pequeño Hegel.

En la Wartburg, lugar de gran tradición luterana, el 18 de octubre de 1817 se reunió un gran número de estudiantes de todas las univer-

sidades protestantes de Alemania, y se entregaron allí a la vez a actos de devoción, de nacionalismo extravagante y también, tal vez de forma principal e innovadora, de patriotismo, de constitucionalismo y de liberalismo. Todo eso estaba abiertamente dirigido contra las monarquías retrógradas, especialmente contra la perjura monarquía de Berlín y contra la reacción política y cultural.

Los estudiantes y no pocos profesores que se unieron a ellos, pronunciaron discursos incendiarios. Entre ellos Carové.

Diversos hechos contribuyeron a que aumentara entre las autoridades el temor a la *Burschenschaft,* demostrando su relativa eficacia, aunque tales hechos eran muy equívocos. La organización, muy débil, se reducía, si quería manifestarse seriamente, a actos individuales de terrorismo, realizados por sus elementos más convencidos y más radicales, pero no por eso los más lúcidos y conscientes. Además, este terrorismo individual correspondía mejor que una imposible acción de las masas a su ideología individualista, idealista y religiosa.

El 23 de marzo de 1819, un estudiante de teología de la Universidad de Jena, Karl Sand, amigo íntimo de Karl Follen y de Wesselhöfft, asesinó de varias puñaladas al dramaturgo y publicista August von Kotzebue, agente del zar en Alemania y encarnizado adversario del movimiento liberal. Este crimen, obra de un *Burschenschaftler,* un protestante exaltado, suscitó la reprobación general, incluso en aquellos que, como Hegel, despreciaban y detestaban a Kotzebue. Condenaron la táctica, el procedimiento utilizado y su carácter criminal, sin renunciar por ello a la hostilidad contra Kotzebue.

El acto era tan torpe políticamente como reprensible desde el punto de vista moral. Sirvió de muy poco a la causa liberal, y en cambio fue acogido con satisfacción por Metternich y los reaccionarios, que encontraron así el pretexto que buscaban desde hacía tiempo para endurecer las medidas de represión contra el movimiento liberal. Éstas se hicieron cada vez más violentas y arbitrarias. Karl Sand fue juzgado y se le decapitó el 5 de mayo de 1820.

En conjunto, los *Burschen* eran muy moderados en cuanto a sus objetivos políticos, pero algunos de ellos se mostraron violentos y excesivos en la elección de los medios que emplearon con muy poco discernimiento. Sólo pedían pequeñas modificaciones del sistema político y social, y se hubieran contentado con algunas medidas insignificantes, anunciadas de un modo simbólico y espectacular, de unas palabras de buena voluntad que los poderosos de entonces, en su arrogancia, ni siquiera les arrojaron como limosna, tan seguros estaban de ser invulnerables. Sus aspiraciones se hubieran visto satisfechas con el simple cumpli-

miento de la promesa real de 1815: una Constitución escrita y promulgada, simplemente concederla, por moderada e ilusoria que pudiese ser.

Aparte de esta *Burschenschaft* y de unos cuantos liberales aislados, nada se movía en Prusia.

No quedaban republicanos, exceptuando a algunos individuos que tiempo atrás se adhirieron plenamente a los ideales de la Revolución francesa y que, decepcionados y desesperados, mantenían su nostalgia en un amargo silencio.

Aún no había socialistas. Los primeros esbozos del socialismo en el sentido moderno de la palabra no aparecieron hasta después de la muerte de Hegel, como un eco de las recientes manifestaciones en Francia de lo que se ha llamado el «socialismo utópico». Sin embargo, encontramos formulaciones sansimonianas en Hegel ya en sus últimos tiempos, y en sus discípulos, los «jóvenes hegelianos» (por ejemplo, Carové y Gans), que serán los primeros propagandistas del sansimonismo, y luego, al cabo de poco, los creadores del socialismo alemán.

Desde luego no se puede reprochar a Hegel ni por no haber sido republicano ni por no haber sido socialista: estas opiniones eran tan imposibles como impensables en aquella coyuntura.

La estructura de Prusia no permitía ninguna oposición política legal, como se permitía en cambio, hasta cierto punto, en Francia y en Inglaterra. Nadie en Berlín se podía declarar abiertamente ateo o agnóstico, o panteísta o republicano o demócrata, sin incurrir en las sanciones más graves. Había que ser o parecer protestante. En nombre de la Santa Alianza se toleraba a los católicos, y hasta a los judíos, si daban a entender que algún día podía esperarse su conversión, sincera o administrativa. Pero los ateos...

Las fantasías y los extravíos de la *Burschenschaft,* teniendo en cuenta las condiciones de falta de libertad en las que se debatía, merecen beneficiarse de circunstancias atenuantes.

Puede discutirse la clase de Constitución, las modalidades de su realización y de la manera de proclamarse, pero hay en principio un hecho básico: que se adopte un estilo de vida política constitucional. Ello se oponía frontalmente a las ideas del teórico político preferido por el rey, por el Kronprinz y la corte: Haller.

Por estas fechas, ningún profesor de filosofía política y jurídica había ido tan lejos como Hegel, ni con tanta seriedad metódica ni con tanta ambición sistemática. Algunos, muy escasos, adelantaban algunas reivindicaciones más audaces, pero en forma de proclama, con un estilo incoherente, sin una argumentación sólida, como Fries (no sin ecos de antisemitismo).

En este aspecto, como en los demás campos de la expresión pública, no hay que esperar de Hegel una actitud monolítica e inalterable, una opinión dogmática a la que se atiene rigurosamente, una línea de conducta unívoca. Semejantes cosas tampoco se encontraban en los demás, y especialmente en los *Burschen.* Lo que se trata de descubrir en Hegel es una orientación general, una inclinación preferente, que puede comportar confusiones, excepciones, contradicciones y enmiendas parciales y momentáneas.

Los profesores no ignoraban nada de la situación general y de los incidentes particulares que la animaban. Conocían personalmente a los diversos protagonistas, tanto estudiantes como gobernantes. Su participación en las refriegas y en las polémicas se solicitaba tanto por unos como por otros, y de un modo bastante apasionado.

La mayoría manifestaba una lealtad gubernamental difícil de mantener, porque el mismo gobierno estaba dividido. No por eso dejaban de opinar, pero no estaban dispuestos a aceptar el menor riesgo. Algunos, muy pocos, como Fries y Oken, aprobaban ruidosamente la *Burschenschaft,* participaban en la fiesta de la Wartburg y en las diversas manifestaciones estudiantiles. Lo hacían de una manera pública –hoy diríamos «mediática»– que por lo común contrariaba a sus colegas, y aprovechaban estas ocasiones para difundir ideas políticamente muy peligrosas (como el antisemitismo y la galofobia de Fries) con un estilo tal vez inadecuado (el sentimentalismo oratorio).

De Wette (1780-1849), profesor en Jena y luego en Heidelberg y Berlín, dirigió a la madre de Sand una carta en la que se esforzaba por justificar el asesinato de Kotzebue. Cuando se publicó causó un gran escándalo. De Wette fue destituido por orden personal del rey, a pesar de la opinión contraria de la universidad. Cierto número de profesores le dieron en secreto un subsidio anual, que procedía de una contribución también anual. Cada uno daba según sus ingresos: Link treinta táleros, Schleiermacher cincuenta, Hegel veinticinco, etcétera. El gobierno nunca supo nada de esta colecta.[5]

La actitud de Hegel se presta a interpretaciones diversas y contradictorias tal vez a causa de su ambigüedad y de algunas de sus oscuridades, pero sobre todo a causa de la diferencia de estado de ánimo y de opinión de sus diferentes intérpretes.

El proyecto de vida jurídica y política que presenta en su *Filosofía del derecho* es muy moderado, ofrece aspectos conservadores, incluso parece hacer algunas concesiones a las reivindicaciones feudales. En general se analizan largamente los detalles de esta teoría política hegeliana. Algunos de ellos son discutibles, y tienen un carácter retrógrado, no

sólo en relación a nuestras ideas actuales, sino incluso en relación a las tesis políticas que surgieron en Alemania inmediatamente después de la muerte del filósofo.

Pero cada cosa a su tiempo. Recordemos que en 1821, cuando se publicó la *Filosofía del derecho,* no había ninguna teoría de cierta notoriedad que fuese más liberal que la de Hegel, y que los que iban a combatirla resultaban considerablemente más reaccionarios: Ancillon, Haller, Savigny.

Hay algo al menos que no ofrece ninguna duda: al declararse partidario de una monarquía constitucional, bajo cualquiera de sus posibles modalidades, Hegel compartía una aspiración profunda de Hardenberg, que éste no siempre expresaba con tal franqueza, y respaldaba la reivindicación esencial de la *Burschenschaft* y de los demagogos: una Constitución y la unidad alemana.

Para comprender la conducta de Hegel, o al menos tratar de comprenderla, es indispensable situarla en el marco, aunque sea sumariamente esbozado, de la vida política prusiana, porque evidentemente está en relación con ella, y en el fondo se trata de una relación muy compleja.

Cada año, una tormenta

Es posible destacar algunos hechos significativos entre los que tuvieron especial resonancia en la vida de Hegel. Con estos datos se quiere sugerir lo que era la atmósfera política: la opresión, las manifestaciones, los atentados, las sospechas, la represión. No sería razonable contar la vida de Hegel sin tener en cuenta este contexto.

18 DE OCTUBRE DE 1817
Gran manifestación de la Wartburg, convocada por Robert Wesselhöfft. Carové, entre otros, pronunció allí un discurso.

11 DE AGOSTO DE 1818
Friedrich Förster ante un Consejo de guerra; es destituido. En 1831 pronunciará el discurso fúnebre de Hegel.

22 DE OCTUBRE DE 1818
Primer curso de Hegel en la Universidad de Berlín.

2 DE MARZO DE 1819
Asesinato de Kotzebue por Sand.

2 DE MAYO DE 1819
Fiesta del Pichelsberg, en la que participa Hegel. Allí Förster proclama: «No brindaremos a la salud de Sand; pero que el mal le caiga incluso sin puñaladas».[6]

OTOÑO DE 1819
Publicación del libro de Carové titulado *Sobre el asesinato de Kotzebue* (Wismar, 1819). En él Carové expresa implícitamente el punto de vista de Hegel. Empieza a sufrir persecución.

8 DE ABRIL DE 1819
Detención de Gustav Asverus.

1 DE JULIO DE 1819
Atentado fallido de Lühning contra el presidente Ibell.

8 DE JULIO DE 1819
Detención de Leopold von Henning.

14 DE JULIO DE 1819
Detención de Karl Ulrich y de David Ulrich.

FINALES DE 1819
Carta de De Wette a la madre de Sand. Escándalo. Destitución de De Wette. Sus colegas organizan secretamente una colecta para él, en la que Hegel participa generosamente.

NOVIEMBRE DE 1819
Comienzo de las diligencias sobre Carové.

14 DE FEBRERO DE 1820
En París, asesinato del duque de Berry.

5 DE MAYO DE 1820
Tras una tentativa de suicidio, Sand es condenado a muerte y decapitado.

1820
Congreso de Karlsbad. Los soberanos europeos acentúan sus medidas de represión.

JUNIO DE 1820
Prohibición real de enseñar la filosofía «atea» de Oken.

COMIENZOS DE 1823
Ulrich es reintegrado a su puesto. Förster es amnistiado, pero no vuelve a ser profesor de la Escuela de guerra, y pasa a desempeñar un trabajo subalterno.

15 DE OCTUBRE DE 1824
Detención de Victor Cousin en Dresde. Encarcelamiento en Berlín.

4 DE NOVIEMBRE DE 1824
Carta de Hegel al ministerio prusiano del Interior.

8 DE DICIEMBRE DE 1824
Asverus condenado a seis años de encarcelamiento en una fortaleza.

1824
Arnold Ruge condenado a dieciséis años de cárcel en una fortaleza. Indultado en 1830.

20 DE FEBRERO DE 1825
Se archiva sin veredicto absolutorio el caso Cousin.

17 DE JULIO DE 1826
Se archiva el caso Asverus.

27 DE AGOSTO DE 1826
Fiesta por el aniversario de Goethe y de Hegel. Orden del rey por la que se prohíbe que la prensa se haga eco de fiestas «privadas».

FINALES DE 1827
Recelos como consecuencia del viaje de Hegel a París y de un artículo del *Constitutionnel.* Schubarth acusa a Hegel de ateísmo y de hostilidad al gobierno. Participación de Hegel en la fiesta «filohelena».

1830
Asesinato del aprendiz de un comerciante por la policía de Leipzig.

JULIO DE 1830
Revolución en Francia.

FINALES DE 1831
El príncipe real se pone en guardia contra Gans.

1831
Decreto del rey por el que se prohíbe la publicación de la última parte del artículo de Hegel sobre el *Reformbill.*

1831
Muerte de Hegel.

1834
Detención, en casa de la señora Hegel, del *Burschenschaftler* Jakob Henle, quien después de ser encarcelado y condenado a seis años de reclusión en una fortaleza, se exiliará y se convertirá en un célebre médico.

Hegel sólo cita esporádicamente algunos nombres del *Burschenschaftler* pero los otros, a quienes no menciona, no le eran desconocidos. Sus relaciones evidentemente muy estrechas, muy prolongadas y muy sospechosas con Karl Ulrich sólo nos son conocidas por varias cartas que el destinatario conservó imprudentemente, a pesar de los insistentes ruegos de destruirlas que incluyó en ellas quien las escribió. No hay ninguna certeza de que no se cartease también con otros.

Los oprimidos

Las peripecias de los *Burschenschaftler* casi siempre acababan en dramas: encarcelamientos en celdas, largas reclusiones en una fortaleza, prohibiciones de estudiar o de enseñar, carreras rotas, huidas, destierros...

Al mismo tiempo, a veces se mezclaba en todo eso algún elemento cómico.

Por ejemplo, cuando se decidió detener a Karl Ulrich, los policías se equivocaron de persona, y empezaron por prender a otro de igual nombre, David Ulrich (1797-1844), un estudiante suizo que cursaba estudios en Berlín.[7]

Al principio no se dieron cuenta de su error –¡feliz equivocación!– porque al registrar la casa de David encontraron tantos documentos comprometedores como descubrieron más tarde en casa de Karl.

Tiempos dichosos para la policía prusiana. Nunca volvía con las manos vacías de sus registros. Era la pesca milagrosa: podía hacer averiguaciones sobre cualquier estudiante sin necesitar indicios especiales, porque todos o casi todos eran «demagogos».

Hegel no evoca nunca la existencia y el destino de este segundo Ulrich (David). Sin embargo, se ocupó de una manera extremadamente atenta, minuciosa, obstinada, del proceso que se hizo al primero (Karl). Algunos historiadores se hacen un lío y confunden a los dos sospechosos, como hicieron al comienzo las autoridades. En estas condiciones es prácticamente imposible que Hegel, en el curso de sus gestiones en favor de Karl no se enterara de nada de lo que le ocurrió a David. No obstante, no dice nada de él, no hay pruebas explícitas de su necesario conocimiento de este equívoco: lo cual demuestra, una vez más, si ello fuera necesario, que no podía contar su vida hasta los menores detalles, y que para descubrir al verdadero Hegel no hay que contentarse con sus propias confesiones. Hay que tener en cuenta los hechos que no se expresan, pero que son necesariamente deducibles.

David Ulrich, por su nacionalidad suiza no tardó en ser puesto en libertad. Posteriormente desempeñaría funciones importantes en su país: jurista, profesor, político. En 1830 fue uno de los dirigentes del partido radical-liberal, y uno de los dirigentes del movimiento popular, más o menos democrático, hasta 1840. Vemos, pues, que permaneció fiel durante mucho tiempo a su «demagogia» de Berlín.

Pero ¿qué debía de pensar Hegel de las torpes maquinaciones de la policía, de la política y del comportamiento de la corte y del rey?

Minuciosamente informado del caso Ulrich, del asunto Cousin, etcétera, Hegel no podía ignorar gran cosa de las iniciativas y de las desgracias de sus cómplices. En efecto, constituían no sólo una especie de comunidad cultural y político-religiosa, sino también una asociación real, objetiva. En las diligencias y en los procesos sus nombres aparecen casi siempre asociados. Los historiadores de este periodo no los disocian.

Estos hechos se desarrollan en un ambiente dramático. Los que ocupaban el poder, obsesionados por el recuerdo de la Revolución francesa, tiemblan no sólo por sus privilegios, también por sus vidas. En los dos campos cada cual ha de estar muy concretamente al corriente de lo que le pasa a sus amigos y a sus adversarios.

Para los sospechosos e inculpados, Hegel escribió súplicas, entabló negociaciones con las autoridades, efectuó gestiones, pidió audiencias, reunió documentos e incluso en algunos casos accedió a pagar una fianza.

Ningún gran filósofo de los tiempos modernos le ha imitado en este comportamiento singular.

Förster

Desde su llegada a Berlín, Hegel entró en relación y mantuvo amistad con Friedrich Förster. ¿Por qué él y cómo? No era filósofo, ni persona bien vista por las autoridades.

He ahí a un hombre al que el rey hubiera debido apreciar más que a nadie. A patriotas como él les debía conservar su corona. Förster había tomado parte de manera heroica y espectacular en los combates de liberación nacional prusiana.

En 1812 se unió al cuerpo auxiliar prusiano mandado por el general York, que se había rebelado contra las órdenes reales, para negociar y combatir junto a los rusos contra Napoleón. En muchos aspectos eso inauguraba el movimiento revolucionario popular que salvó a Prusia en las guerras de 1813 a 1815.

Había adquirido notoriedad gracias a sus poemas patrióticos, a su amistad con el poeta nacional Körner, a su descubrimiento de la astucia de la heroína legendaria, Eléonore Prochaska, cuando la mataron. Le envolvía un aura de patriotismo, de valor y de generosidad.

El rey, dividido entre sentimientos contradictorios, detestaba secretamente a esos voluntarios prusianos a los que, de forma pública, no podía negar su gratitud; aquellos combatientes le habían obligado a que se mantuviera con honor en la adversidad, cosa que hubiera debido ser de nacimiento. Al comienzo él hubiera preferido pactar con Napoleón y sometérsele antes que confiar su destino a una guerra de liberación peligrosamente popular. Sólo después de muchas vacilaciones se adhirió al gran movimiento patriótico.

Al mismo tiempo que decididamente patriotas, estos combatientes prusianos se inclinaban también más o menos claramente hacia el liberalismo. A su regreso de los campos de batalla, esperaban, como un evidente reconocimiento de sus sacrificios, la proclamación de una Constitución que se les había prometido expresamente. No se oponían a la monarquía, pero confiaban, no sin ingenuidad, en que por sí misma se hiciera más razonable.

En 1818 Förster se atrevió a publicar un artículo en el que atacaba abiertamente al jefe de la policía prusiana, Von Kamptz, y además en la revista que detestaban los reaccionarios, y que Luden publicaba en Weimar: *Némesis.*

Según se dice –pero aún no se ha aclarado la cuestión– Von Kamptz pudo exculparse con bastante facilidad de las acusaciones que Förster le había hecho, y éste pasó no sólo por un enemigo de la monarquía absoluta, de su justicia y de su policía, sino además por un calumniador.

Förster, que había participado activamente en la fundación y en el primer desarrollo de la *Burschenschaft,* fue privado de su cátedra en la Escuela de guerra. Después hubo largas polémicas. Acusado finalmente de crimen de lesa majestad, fue llevado ante un tribunal militar, que en un impulso de solidaridad de cuerpo y patriótica, le absolvió. De todos modos, siguió excluido de la enseñanza y de la administración hasta 1832, fecha en que obtuvo a pesar de todo un puesto subalterno, al margen de la enseñanza, y tal vez en parte gracias a Hegel. Luego se dedicó a trabajos históricos y biográficos. En 1834 colaboró en la edición de las obras completas de Hegel.[8]

La policía vigilaba la relación amistosa entre Hegel y Förster. Así, un informe descubierto en los archivos nos recuerda que la policía de Sajonia, cuando lo juzgaba necesario, ponía sobre aviso a la policía de Prusia, en una especie de colaboración interestatal, que anuncia la que más tarde será fatal a Victor Cousin: «Hegel, de Berlín, doctor y profesor, se aloja en la Estrella Azul desde el 27 del VIII al 11 del IX; ha venido en compañía del teniente prusiano Förster, y juntos han recorrido la región».[9]

Este teniente Förster es un hermano de Friedrich, también miembro de una asociación estudiantil. Otro hermano, Ernst, figuraba entre las amistades de Hegel y de Niethammer, era también miembro de la *Burschenschaft,* y sus *Memorias* constituyen una fuente importante para la historia de esta organización. Posteriormente sería historiador y un reputado crítico de arte.

Ante la tumba de Hegel, Friedrich Förster lanzará un reto al oscurantismo y al «espíritu servil» que, al oírlo en la lejanía del tiempo, puede parecer relativamente vago. Pero los oyentes comprendían que en sus labios, dicho por un hombre como él, y teniendo en cuenta su pasado, aquellas palabras tenían un sentido más concreto, más serio y más amenazador. Lo que se dice debe mucho al ambiente en que se dice y a la personalidad de quien habla.

Carové

Las autoridades parecen haberse encarnizado de manera muy especial con los ayudantes de Hegel. Es curioso pero da la impresión de

que Hegel reclutase de forma deliberada a ayudantes sospechosos y condenables por distintos motivos. La detención y persecución del predecesor no producían en él ningún efecto intimidatorio, y de nuevo elegía como sucesor a otro ayudante subversivo. ¿Acaso no podía encontrar discípulos inteligentes y competentes fuera de este ambiente subversivo?

Cada caso merece un estudio particular minucioso. Retengamos tan sólo unos pocos ejemplos para analizarlos sumariamente.

Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852) fue al parecer el discípulo de Hegel, si no el más brillante, sí el más sentimentalmente fiel. Y ello desde Heildelberg, donde ya fue alumno suyo.

Desde el comienzo tuvo ya un papel de fundador y dirigente de la *Burschenschaft.* A través de él, Hegel no podía ignorar nada de los restantes activistas con los que estaba en relación, en una solidaridad global que comportaba aspectos y momentos conflictivos (Karl y August Follen, Arndt, Rödiger, Asverus, Kobbe, Julius Niethammer, Von Henning, Förster, Schulze, Wesselhöfft, Wit, etcétera). Dentro de este complejo movimiento, representaba una tendencia «moderada» en la que podía adivinarse un reflejo o una modulación del pensamiento de Hegel en este terreno particular.

Pero esta palabra sólo adquiere sentido en relación a lo que se opone. La moderación de Carové consistía en reprobar la manía del duelo, el antisemitismo, la galofobia, la teutomanía que caracterizaban a otras corrientes de las corporaciones de estudiantes. Así coincidía con la orientación política de Hegel. Podría decirse que Carové no sólo no era «moderado», sino que se mostraba más reformista ateniéndose a los objetivos fundamentales del movimiento estudiantil, el patriotismo, la unidad alemana, el liberalismo, una constitución parlamentaria, y depurándolo de toda clase de desviaciones repugnantes y nocivas. Si la «moderación» de Hegel consistía, tal como la definían a veces las autoridades, en oponerse al antisemitismo, a la xenofobia, al teutonismo de ciertos grupos de *Burschenschaftler,* esta «moderación» merece identificarse con el progresismo, el liberalismo y la generosidad de Hegel.

De hecho, Carové irá mucho más lejos en el progresismo de algunos «extremistas» o «incondicionales», que a menudo sólo se mostraban excesivos en un nacionalismo exagerado y en un llamamiento a los pogroms. Más tarde se hará sansimoniano, casi socialista (su libro *Der Saint-Simonismus* data de 1831).

Su actitud global, diferente de la mayoría de las que se observaban en las demás universidades, se expresó también por medio de la condenación de la práctica de los atentados individuales. También en eso

las opiniones pueden diferir respecto al carácter «moderado» de la reprobación de esta táctica: Metternich se había alegrado abiertamente del asesinato de Kotzebue, que le proporcionaba el pretexto de endurecer sistemáticamente la represión del liberalismo político.

Carové publicó en 1819 un opúsculo, *Sobre el asesinato de Kotzebue,* inspirado probablemente por Hegel, y en el que, sin llegar a justificar el asesinato, daba de él una explicación y, en cierta medida, una justificación político-filosófica que no concordaba con la abrupta condena oficial (B^2 458).

De ser verdaderamente así, enseguida se vio cómo las autoridades apreciaban este «punto de vista de Hegel»: Carové fue inmediatamente acusado por la justicia prusiana de haber escrito un panfleto glorificando a Sand, se investigaron sus relaciones con otros muchos sospechosos (en primer lugar, las personas por las que se interesaba Hegel), los ministros y los funcionarios decretaron la prohibición de que siguiera siendo ayudante en los cursos de Hegel que ya habían comenzado.

Francófilo, traductor de obras francesas (Diderot, Constant, Cousin, Royer-Collard, Stendhal), también pronunció, durante la manifestación de la Wartburg, un discurso que causó gran efecto. Carové abogaba por la admisión de judíos y extranjeros en la *Burschenschaft,* y por esta causa fue increpado por muchos de sus cómplices más radicales, antisemitas y francófobos.

Ya en Heidelberg, Hegel le había empleado transitoriamente como ayudante, y en Berlín quiso confiarle la misma tarea. En este caso Carové hubiera sido, cronológicamente, el primer ayudante de Hegel en esta universidad.

Pero la represión gubernamental se abatió sobre el desdichado *Burschenschaftler.* Fue destituido y se le negó la autorización para hacer oposiciones a cátedra en Berlín. Su carrera universitaria quedaba rota desde el comienzo. Después de incidentes policiacos, judiciales y políticos complejos, al cabo de poco tiempo se vio obligado a llevar una vida precaria, subsistiendo difícilmente en Breslau, Francfort y Heidelberg, mientras continuaba sus trabajos personales, sin renegar nunca del hegelianismo, del liberalismo o del «progresismo» de sus orígenes.

Hegel hizo por él todo lo que pudo para desviar o atenuar los desastrosos efectos de la persecución policiaca y judicial, de la que debía de pensar que él era en cierta manera responsable, al haber inspirado el opúsculo de Carové sobre el asesinato de Kotzebue. En 1826 renovó su tentativa de contratarle en la universidad, e intentó hacer de él el secretario de sus *Anales.* Es significativo que todos sus esfuerzos, y los que pidió a sus amigos, fueron en vano (C^2 231). Carové tuvo muy

mala suerte. Y eso continúa: la traducción francesa de la correspondencia de Hegel omite reproducir la larga nota de Hoffmeister que cuenta su desventurado destino, el encarnizamiento contra él de la policía y de la justicia, y, por otra parte, la fidelidad amistosa de Hegel, que nunca rompió sus relaciones con él. La *Nueva Biografía Alemana* ni siquiera menciona sus traducciones del francés, ni su libro sobre el sansimonismo, como tampoco su opúsculo sobre Sand.[10]

Tal vez sea útil hacer notar que Carové, originariamente católico, desde 1817 conoció muy bien a Cousin, y que, aunque sólo fuera por él, Hegel no podía ignorar nada de los manejos políticos y organizativos del filósofo francés, que por estas fechas era carbonario.

En realidad, al perseguir a Carové, desde 1819 era ya a Hegel contra quien algunos apuntaban.

Henning

Hegel intervino de una manera particularmente insistente en favor de su ayudante Leopold von Henning (1791-1866), detenido el 8 de julio de 1819.

Se trataba de un antiguo combatiente voluntario y de un celosísimo *Burschen*. En los documentos de la época su nombre se asocia sin cesar a los de Förster, Carové, Asverus, Ulrich, Sand, De Wit y Wesselhöfft.

El motivo explícito de la detención es significativo: en el curso de un registro (evidentemente era ya sospechoso), encontraron en su casa cartas de su suegra,[11] en las que se expresaban opiniones favorables a Napoleón. Los altos dirigentes prusianos aborrecían al corso porque veían en él sobre todo al heredero de la Revolución francesa, el «usurpador» del poder monárquico francés, el «ogro» devorador de Europa, el impío, «el monstruo corso».

Tras 1815, y en todo el periodo de restauración y reacción, se esbozó cada vez con mayor claridad una especie de resistencia común, un frente común espontáneo de los republicanos, los bonapartistas y los liberales *(cfr.* Stendhal, P-Ll Courier, etcétera).

Diversos testimonios confirman que Henning era efectivamente «napoleónico», como el mismo Hegel, a quien más tarde proporcionó secretamente documentos franceses sobre el emperador, su vida, su destierro, rigurosamente prohibidos en Prusia. Ni Henning en los años siguientes ni Hegel hasta su muerte cambiaron de opinión acerca de esta cuestión. Hegel no quiso ni pudo «convertir» a su discípulo. Lo máximo que podía reprocharle era haberse dejado coger.

En 1819 Henning permaneció preso durante seis semanas en condiciones particularmente penosas, vigilado día y noche en su celda por un gendarme, hasta tal punto se consideraba grave su caso.

Éste era el hombre al que el supuesto «filósofo de Estado» eligió como ayudante de sus cursos.

¿Qué resultados obtuvieron las intervenciones de Hegel en su favor? El comportamiento de Hegel permite juzgarlo de forma aproximada. Apenas se le puso en libertad, emigró, se refugió en un país alemán menos autoritario, Sajonia-Weimar, la «ciudadela del jacobinismo» según los hombres de la Santa Alianza, y, valiéndose de una recomendación de Hegel, entrará en relación con Goethe.

El filósofo desde luego vivió muy de cerca este episodio de la vida de Henning que le concernía directamente. Por lo que permiten suponer las concordancias espacio-temporales, fue él quien en su celda era el objeto de la visita nocturna y clandestina a la que se arriesgaron temerariamente Hegel y sus amigos, y de la que se hablará más adelante.

Posteriormente, Henning tendrá que adaptarse a la situación política establecida, que persistirá a pesar de todos los esfuerzos, más bien desordenados, de los «demagogos». Acabará siendo también profesor, uno de los propagadores más competentes del pensamiento de Hegel, secretario general de los *Anales de crítica científica* (la publicación fundada por Hegel y Gans), y uno de los editores de las obras completas del maestro.

Asverus

Asverus (1798-1843) no fue ayudante de cátedra, pero Hegel no dejó de seguir muy de cerca su trayectoria.

A este estudiante, hijo de un amigo de Jena, el abogado a quien Hegel confió tiempo atrás sus intereses, se le reprochaba una infracción que entonces era banal en las universidades: un duelo. Pero sin duda este duelo tenía un motivo político, y en cualquier caso Asverus pertenecía a la *Burschenschaft* y había expresado opiniones antigubernamentales en cartas que había abierto la policía.

Ante los acusadores, la defensa de Asverus, tal como la evoca Hoffmeister, no pareció brillante. Los historiadores hacen constar «la injusticia del juicio» que le condenó. En realidad, los jueces sabían muy bien que estaban ante un enemigo. El proceso y el encarcelamiento de Asverus se prolongaron durante siete años, salpicados de toda clase

de incidentes. Por fin, en 1826 el rey ordenó que se archivara el asunto, sin que se declarase su inocencia.

Para conseguir la libertad provisional del encausado, antes del veredicto de un proceso extremadamente largo y complejo, Hegel incluso aceptó pagar una fianza de quinientos táleros, que luego le costó recuperar (B^2 432-442 y B^4 440-442).

Hizo todo lo que pudo por él. Desde luego, no trató de salvar a un joven acusado «injustamente» de patriotismo o de nacionalismo, y de constitucionalismo. En este caso el error no era posible. Hubiera tenido que ser completamente estúpido para no darse cuenta de que acudía en socorro de un patriota, no desprovisto de defectos, perseguido por unas autoridades que sabían lo que hacían. En cuanto a éstas, leyeron el nombre de Hegel casi en todas las páginas de los autos.

Ulrich

También un duelo sirvió de pretexto para la detención de Karl Ulrich, uno de los jefes de la *Burschenschaft,* el 14 de julio de 1819. ¡Un catorce de julio! Desde luego, estos estudiantes obraban mal al batirse continuamente en duelo. Pero no se detenía a todos los duelistas. Sólo a los de la oposición.

Ulrich permaneció ciento diez días en prisión, preventiva. Luego, en 1820 se le volvió a encarcelar, esta vez a pesar de una protesta del Senado de la universidad. Al parecer, no profesaba opiniones políticas muy claras, pero compensaba su confusión con una tenacidad poco común proclamándolas sin ambages. La obstinación de sus perseguidores duró hasta 1826. Ulrich no se integró inmediatamente en el sistema político prusiano. Prefirió emigrar. Se refugió en Holstein, desde donde mantuvo con Hegel una extraña correspondencia clandestina.

Como vemos, no se trataba en Hegel de impulsos de indignación pasajera, de arrebatos, sino que se apegaba profunda y duraderamente a sus protegidos, aceptando los riesgos de este comportamiento.

Karl Ulrich era uno de los jefes de la asociación estudiantil, y particularmente violento. Le apodaban Ulrico furioso.

El caso Ulrich demuestra que Hegel no se interesaba tan sólo por las dificultades de sus discípulos, sino que trababa amistad con personas alejadas de su ambiente y de sus preocupaciones profesionales, que aconsejaba a ciertos demagogos sin que la policía y la justicia se enterasen (su nombre no aparece en el voluminoso expediente de Ulrich), que no dudaba en relacionarse clandestinamente con los sospe-

chosos, los inculpados y los condenados más importantes, los «agitadores».

Ruge y Tucher

No es posible aquí contar la historia de todos los alumnos, «oyentes» o amigos de Hegel que sufrieron acoso policial. Imposible también enumerar a todos aquellos a quienes ayudó: en los archivos no quedan pruebas de todas sus eventuales intervenciones, y sin duda algunas de ellas no dejaron la menor constancia escrita.

Cada caso ofrecía caracteres singulares. Tal vez merezcan señalarse dos excepciones.

En primer lugar, Arnold Ruge (1802-1880), el futuro colaborador del joven Marx. Ya había seguido unos cuantos cursos de Hegel cuando en 1824 se le detuvo a causa de su participación en la *Burschenschaft.* Entonces se le condenó a dieciséis años de reclusión en una fortaleza, aunque fue indultado al cabo de seis años. En prisión había tenido tiempo de hacerse hegeliano gracias a la asidua lectura de los libros del maestro, que, a pesar de todo, consiguió procurarse. Una vez puesto en libertad, encabezó con algunos otros el movimiento «Joven Hegeliano», subversivo, revolucionario: uno más a quien Hegel desde luego no había «convertido» al absolutismo, a la ortodoxia religiosa, ni al conformismo social y político.

Otra situación notable que demuestra que Hegel no necesitaba desplazarse para estar al corriente de los asuntos de la *Burschenschaft.* Alojaba en su propia casa y trataba cotidianamente al hermano menor de su mujer, Christoph Karl Gottlieb Sigmund, barón de Tucher von Simmeladorf (1798-1877). Este joven pertenecía a la rama más exaltada de la *Burschenschaft,* y contaba entre sus amigos íntimos a los principales «agitadores» berlineses: el joven Niethammer, Asverus, Pagenstecher, Reiner, Förster, Carové, etcétera.

Las cartas de Gottlieb von Tucher, que la policía encontró en el domicilio de Asverus, se utilizaron como pruebas agravantes contra éste. Según el juicio orientado de Hoffmeister demuestran un «delirio de libertad *(Freiheitsraserei)* exaltado por los dramas de Schiller». Una de ellas terminaba con la exclamación: «¡Cuándo va a brillar la aurora color rojo sangre!».[12]

Las comidas, en torno a la mesa familiar de los Hegel, no debían de ser aburridas. Y las peligrosas frases del *Burschen* de 1819 sin duda recordarían a Herr Professor sus antiguas temeridades de *Stiftler.*

Por todo ello no sorprende que la viuda de Hegel se mostrase parcialmente fiel a las opciones de su marido. El célebre médico y anatomista Jakob Henle (1809-1885), cuando aún era estudiante, fue detenido en su casa en 1834. *Burschenschaftler,* fue condenado, después de cuatro semanas de prisión, a seis años de prisión en una fortaleza, aunque se le puso en libertad en 1837. Después de lo cual pudo continuar sus estudios fuera de Berlín.[13]

¿Convertidor de demagogos?

Que sepamos, Hegel no convirtió a nadie. Ninguno de sus amigos o protegidos se convirtió por influencia suya en servidor de la monarquía absoluta, del desparramamiento alemán, de la ortodoxia. Para eso hubiera tenido que pasarse al magisterio de Savigny o de Haller.

De los «demagogos» a los que trató ninguno se quejó nunca de él, ni jamás se mostró con él receloso. Todos hablan de él con confianza, respeto y admiración. En ningún momento pareció a sus ojos alguien indigno, como inevitablemente hubiera tenido que parecer un agente del poder.

Por otra parte, las autoridades no parecen haber hecho el menor caso de sus intervenciones, salvo quizá, muy a pesar suyo, de la que efectuó en favor de Victor Cousin. Incluso es posible preguntarse si en conjunto las gestiones de Hegel no tuvieron un efecto contrario al que él deseaba. Su intromisión en un asunto policial, ¿acaso no representaba un indicio suplementario de culpabilidad, una circunstancia agravante? ¿No se le consideraba como mínimo alguien importuno? A ninguno de sus protegidos se le reconoció oficialmente como inocente.

¿Hay que denunciar un «doble juego» en Hegel?

Un espía, por ejemplo, hace un doble juego vendiendo información simultáneamente a dos países enemigos. Así procedía Witt-Döhring, que frecuentaba a los «demagogos» haciéndose pasar por amigo suyo, para traicionarles después ante las autoridades, y volver a ellos sin determinar en cada ocasión cuál era en realidad su bando. Pero finalmente optaba por uno de los dos: los gobernantes.

Desde luego, nada parecido al caso de Hegel. Tampoco se empeñaba en ser como un héroe que se ofrece, con el pecho desnudo, al pelotón de ejecución, como no tardarán en hacerlo algunos de sus discípulos «jóvenes hegelianos».[14] Es deliberadamente prudente, involuntariamente dubitativo, y en algunos casos perplejo. No es de una sola pieza, y los «demagogos» tampoco son ángeles ni modelos de habilidad teórica y práctica. A veces no puede por menos que indignarse con sus errores o sus desvaríos.

Se burla de su teutomanía: *Deutschtum, Deutschdumm* (en aliteración, germanicidad, imbecilidad germánica), se atrevía a decir. Se quejaba de

su xenofobia, de su antisemitismo, de su ciega violencia. Van sin inteligencia hasta el final de sus impulsos y... fracasan: así Snell, Follen, Weaselhöfft. Hasta que tienen que abandonar el campo, huir, exiliarse.

En condiciones difíciles, Hegel adoptó una táctica razonable que tenía más posibilidades de ser eficaz. Pero en el fondo, desde el punto de vista nacional, político y religioso, nada de eso era entonces posible. Las cosas no empezaron a cambiar hasta el comienzo de los años cuarenta.

Mientras tanto, hay que agachar la cabeza, sin renunciar a agotar el campo de las posibilidades, manteniendo siempre la orientación esencial. Victor Cousin es un buen testigo: «Hegel era *azul*».[15]

Carrère omite traducir ciertas notas de Hoffmeister especialmente largas, ricas e instructivas –como la referente a las persecuciones sufridas por Carové y Förster–, y otras las resume drásticamente, como la que habla de la estancia de Hegel en Dresde en 1820.

De ésta (B^2 482) sólo se conserva (C^2 342) el testimonio de su estancia en un informe de la policía de Dresde dirigido a la de Berlín, sin manifestar la menor sorpresa ni la menor indignación por el hecho de que un profesor de Berlín sea espiado por la policía sajona en beneficio de la policía prusiana. Y guarda completo silencio sobre el enunciado, ya demasiado sucinto en sí mismo, de los motivos de esta vigilancia: «Este informe», dice Hoffmeister «fue solicitado para aclarar las relaciones entre la Arminia berlinesa y la reunión de la *Burschenschaft* en Dresde, en el otoño de 1820».

El informe señala que Hegel se ha visto con tal motivo con el teniente Förster (hermano de Friedrich Förster), y que se encontraban simultáneamente en Dresde Bernhard von Uxfül y Thierech. También estaban allí Griesheim y Schulze.

De todo eso se desprende que las policías prusiana y sajona no excluían a priori que Hegel pudiera participar secretamente en los conciliábulos de la *Burschenschaft*. No pierden de vista a Hegel.

Esta manera de recortar las notas de Hoffmeister no carece de consecuencias. Fueran cuales fuesen sus motivos –¿tal vez razones de economía editorial?–, conduce a suprimir de hecho los testimonios de la implicación «demagógica» de Hegel. Así, al no reproducir la larguísima nota sobre Carové (B^2 455-468), Carrère priva al lector de toda información acerca de la represión sufrida por este fiel amigo de Hegel, y, por ejemplo, de la constatación según la cual su opúsculo sobre el asesinato de Kotzebue está inspirado en ideas de Hegel.

Tampoco traduce la nota sobre los importantes disgustos que tuvo Friedrich Förster *(ibíd.,* págs. 448-471) ni los de Asverus (B^2 432-442).

Se omite igualmente (C^2 342) aquella en la que se precisa que Von Henning debió su detención al contenido de unas cartas que le escribió su suegra (B^2 482 [9]).

El tomo (C^2) cuenta con 376 páginas, mientras que (B^2) tiene 508, y el tomo (C^3) 434 páginas, mientras que (B^3) tiene 475 páginas.

Con cierta malicia podríamos creer que se oculta sistemáticamente lo que contribuye a confirmar el compromiso liberal de Hegel.

De todas formas sigue en pie, si no un misterio, al menos sí un problema. Si se considera globalmente el modo de vida de Hegel en Berlín, la pesada herencia política y familiar de su pasado, sus doctrinas explícitamente irritantes e implícitamente peligrosas, su actividad «jurídica» y «policial», sus aventuras clandestinas, es imposible no hacerse la pregunta: ¿cómo pudo subsistir arriesgándose tanto y perseverando por semejante camino? Sus «protectores», conocidos, ¿bastaban para mantenerle a salvo? ¿Hay que imaginar, tras él y siempre vigilante, a un ángel custodio?

Complejidad

Los pocos historiadores que han aceptado evocar fugazmente la cara oscura y secreta de la vida de Hegel se han atenido a unos datos sumarios e inciertos. No se interesaban mucho por esta actividad hegeliana, la consideraban marginal y contingente en un filósofo, porque jamás se les hubiera ocurrido a ellos hacer algo parecido. Vivían en otro mundo de pensamiento y de acción en el que este proceder hubiera sido incongruente y aberrante.

Conservadores, en general, les era imposible situarse verdaderamente en el punto de vista de un opositor político, por moderado que fuese, ya que de esta actitud no tenían ninguna experiencia personal. Más bien aspiraban a que Hegel les sirviese para justificar su propia posición existencial. Incluso se indignaban si alguien intentaba robarles la imagen de Hegel que les gustaba, y se intentaba echar por tierra un decorado ideológico levantado desde hacía mucho tiempo, con lo cual se corría el riesgo de descalificar sus propios trabajos.

Estaban bien aposentados.

Ahora bien, si hay dos aspectos en las publicaciones y las enseñanzas de Hegel en Berlín –exotérico y esotérico–, también hay en su vida dos lados que es posible distinguir, y tal vez incluso contraponer: un

aspecto público, en cierta forma exhibido, y otro aspecto que sólo puede llamarse clandestino, recordando que esta palabra abarca comportamientos muy diferentes y grados diversos de discreción, de enmascaramiento y de secreto.

Al mismo tiempo hay que admitir toda clase de formas de transición entre los dos extremos que hemos definido. Lo que le distingue a su vez de muchos otros es el uso de representaciones y de un lenguaje que oscila entre lo esotérico y lo exotérico, de una acción que participa a la vez de la temeridad y de la prudencia, o incluso del temor. Uno se pregunta si él mismo conseguía aclararse en su interior, y no confundir las dos caras (¡al menos dos!) de su personalidad. ¿Imitaba al sobrino de Rameau, del que había citado la descripción que hace Diderot, pero de una manera más razonable y considerablemente más sensata?

Hegel no era el único en encontrarse en esta situación; la duplicidad, el doble lenguaje y el doble juego se imponían a todos, desde el rey, en la cumbre, hasta tal vez el más humilde de los siervos. Sin embargo, estos últimos a veces escapaban un poco al caso descrito. Los pobres apenas tienen necesidad ni deseos –quizá tampoco poder– de mentir. No tienen nada que ocultar, ya que no tienen nada que perder. En cierta medida, lo mismo podría decirse de los grandes de este mundo: exhiben franca, cínicamente sus vicios.

Pero Lessing oculta hasta muy poco antes de su muerte que es spinozista, es decir, ateo. Fichte, a consecuencia del escándalo del ateísmo, se ve obligado a irse de Jena, pero en realidad lo que se le reprocha, como Goethe dirá más tarde, no es lo que pensaba en la sinceridad de su conciencia, ni el haberlo dicho, sino haberse expresado abiertamente, sin rodeos, sin retórica, con una franqueza que se tomó como una provocación. Hubiera tenido que «sombrear» su pensamiento, como supieron hacerlo tantos otros (C^3 303).

El propio Hegel distingue en los razonamientos de otros filósofos lo que hay que «tomar en serio» y lo que no.

Naturalmente, entre los súbditos los que deben tomar más precauciones son los intelectuales, y, entre ellos, los que más, los filósofos. Éstos tienen que usar de toda clase de astucias como los zorros, para escapar a la persecución de los perros.

Hay quien se siente molesto por la multiplicidad, la complejidad hegeliana, que quisieran reducir a una apariencia superficial, para hacer ver bajo ella una unidad y una identidad sin fisuras. Ello equivale a traicionar la persona del filósofo, a enmascarar su carácter contradictorio que refleja de manera casi caricaturesca la alienación del mundo

en que vive, y que ha captado y analizado con tanta lucidez: El mundo de la cultura, el final del siglo XVIII, el mundo alienado de sí mismo *(die sich selbst entfremdete Welt)*.[16] El mundo desgarrado, competitivo, polémico, hipócrita en grado sumo en el que tuvo que vivir burlándose a veces de sus propios sueños de un mundo mejor.

Algunos, antes que admitir esa diversidad de Hegel, prefieren delimitarla. La sucesión en lugar de la simultaneidad: que se nos conceda el conservadurismo de la madurez y os cederemos la juventud subversiva. Podéis exagerar ésta tanto como os plazca, el arrepentimiento tardío resultará aún más evidente y meritorio. Podrá decirse: «Cosas de juventud», dando por supuesto que pertenece al pasado.

Pero este apaño interpretativo reposa sobre una impostura. Para eso habría que creer que Hegel, en su madurez, en Berlín, acepta arrepentirse. Ahora bien, al final de su vida, aunque sus opiniones explícitas son moderadas (pero también lo eran en su juventud), deja adivinar secretos que afirman un carácter igualmente contestatario, y que tal vez en algunos casos se manifiesten con mayor coraje, teniendo en cuenta que la opresión ha aumentado y se ha generalizado.

Hay varias ideas posibles, pero desigualmente argumentadas, de la actitud política de Hegel en Berlín. Ideas que se excluyen entre sí.

La más antigua, la más generalmente admitida, la más tenaz, es la de un Hegel conservador, o incluso reaccionario, sin reservas.

Algunos incluso han llegado a afirmar que Hegel fue llamado a Berlín por las autoridades prusianas a causa de esta orientación política. Siguiendo esta tesis, Alfred Stern, por ejemplo, no daba muestras de ninguna originalidad. Al interpretar de un modo completamente arbitrario una célebre imagen hegeliana, «el ave de Minerva que no levanta el vuelo hasta que cae la noche», añadía: «Con estas palabras el ultraconservador Hegel quería desalentar a sus partidarios, llenos de entusiasmo y de juventud por las doctrinas filosóficas cuyo objetivo era reformar la política de la monarquía prusiana. Para llevar a cabo esta tarea Hegel fue llamado a la Universidad de Berlín en 1818 por el ministro prusiano de Educación, Von Altenstein».[17]

Ya sabemos lo que cabe pensar del carácter «reaccionario» de la política de Altenstein, y de su peculiar situación en el gabinete prusiano. Desde luego, no era un revolucionario. Pero hay mucha distancia entre la revolución y la reacción. «Las doctrinas filosóficas cuyo objetivo era reformar la política de la monarquía prusiana» –y al decir esto Stern sólo podía pensar en la filosofía de Fries– ¿podían atribuirse legítimamente este mérito?

He ahí una visión de las cosas enteramente superficial y errónea.

En primer lugar, la lechuza de Minerva, confirmando simbólicamente con su vuelo el fin de un tipo de sociedad, anuncia necesariamente al mismo tiempo una aurora próxima, el nacimiento de otro mundo humano, nuevo y joven. Y luego Hegel sin duda alguna no quiso desalentar en sus obras publicadas, y aún menos en sus tácticas secretas, a los que intentaban introducir reformas, algunas de las cuales él mismo preconizaba, por supuesto, a su manera, pero que podían equipararse a otras muchas. Finalmente, no iba a ser Altenstein, inteligente y de mentalidad abierta, uno de los miembros más reformistas del gobierno de Hardenberg, quien le encargara semejante misión. Otros filósofos, tan deseosos como él de entrar en la Universidad de Berlín, le hubieran convenido mucho más. Una vez muerto Hegel, reclutaron a alguien que desempeñara esta función ideológica que era imposible, y que se efectuó combatiendo, con toda la eficacia de que se era capaz, lo que quedaba de la enseñanza hegeliana.

La tesis de Stern, que se apoya en antecedentes muy numerosos, es tan poco admisible, que su propio autor, sin preocuparse por la contradicción, ha de aceptar que este «ultraconservador» era un «testigo de la Revolución francesa, a la que admiraba como el triunfo supremo de la razón y de la idea de derecho en política».[18] ¿Era posible ser al mismo tiempo partidario de la Santa Alianza y de las consecuencias de la Revolución francesa que esta Santa Alianza se proponía expresamente erradicar? Lo asombroso es que Hegel pudiera expresar esta admiración suya por la Revolución francesa públicamente, en sus cursos de Berlín, aunque adornándola, eso sí, con compensaciones que debían evitarle las peores represalias.

Otro ejemplo, un historiador, Flint, afirma que Hegel «practicó el conservadurismo y el conformismo, denunció a los liberales y a los reformistas y se apoyó en el gobierno reaccionario».[19] ¿De dónde ha sacado Flint los documentos para confirmar semejantes aseveraciones? El gobierno prusiano no era únicamente reaccionario; Hegel sólo fue apoyado, y además precariamente por el sector reformista de este gobierno, y a él mismo se le denunció con frecuencia como liberal, herético y subversivo. Flint sólo piensa aquí en una frase del Prefacio de la *Filosofía del derecho* bastante equívoca, en efecto, y que alude a un discurso de Fries... filósofo que tuvo ciertos méritos políticos, pero del que puede hacerse constar, según el punto de vista en el que nos situemos, el carácter liberal, sin poder negar en cambio su antisemitismo primario y violento, su ciega galofobia.

Otro historiador, F. Schnabel, llega hasta lo grotesco al atreverse a afirmar que «Hegel, en toda esta campaña [se trata de la represión gu-

bernamental de las «agitaciones demagógicas» en Prusia] se mantuvo inquebrantablemente *(unentweg)* al lado de la autoridad del Estado y de la razón de Estado».[20] ¡Inquebrantablemente!

Ahora bien, sin inclinarse demasiado por el lado opuesto, ya que las actitudes de los «demagogos» también se caracterizaban por su diversidad, su variabilidad, su heterogeneidad, su confusión, Hegel se mantuvo más bien, casi constantemente, junto a ellos. Pero no era posible apoyarles a todos a la vez, porque se contradecían entre sí, ni tomar partido del todo por uno de ellos, ya que sostenían opiniones contradictorias.

Paradójicamente, los acusadores de Hegel en general son también conservadores que tienen la coquetería de condenar en los demás tendencias que no reconocen con claridad en sí mismos.

Pero los escritores que presumen de «progresistas» también se engañan de una forma extrañísima. No saben reconocer en Hegel a uno de los suyos, por tímido que sea en comparación con sus actitudes tajantes, adoptadas y expresadas en tiempos menos severos. Así, Paul Reimann estigmatiza en 1956 «el papel reaccionario que desempeñaba Hegel en la vida política de su tiempo...».[21]

Muchos años antes, Engels, cuando la documentación era aún muy incompleta, necesita circunstancias atenuantes para cuando afirma, aunque episódicamente, que la doctrina de Hegel fue «elevada en cierto modo al rango de filosofía oficial de la realeza prusiana». Pero ¿en qué se fundaba para hacer semejante aserto? Sólo una parte del gobierno, que no tardaría en ser desbordada por los acontecimientos, aprobaba o toleraba la enseñanza hegeliana. Este favor relativo y parcial no duró mucho. En cuanto al rey, al príncipe heredero, al resto del gobierno, a la corte...

¿Acaso el rey y los ministros, excluyendo a Altenstein, los grandes de la corte, se pronunciaron alguna vez en favor de Hegel? Desde luego, Hegel fue condecorado con la Orden del Águila roja en 1831. Pero ¿era posible privar de semejante condecoración a un funcionario de tan alta posición, a un filósofo tan notable?

Hegel nunca fue admitido en la Academia de Berlín, ni obtuvo la ayuda oficial que solicitó para sus *Anales.* Sus publicaciones no escaparon a la censura. Sólo en una ocasión la familia real le invitó a su mesa, y fue para decirle cosas desagradables...

Sorprende que Lucien Herr, en su excelente artículo de la *Grande Encyclopédie,* que contribuyó tan felizmente a la introducción del hegelianismo en Francia, levantara calumnias sin la menor prudencia: «Es indiscutible que su doctrina debió a Prusia la rapidez de su expansión:

fue la doctrina oficial e impuesta, y él no tuvo ningún escrúpulo en emplear contra los disidentes la complaciente autoridad del Estado». Haciendo como que le defendía, Lucien Herr condena aún más irremediablemente al filósofo en su misma filosofía: «Pero no es exacto decir que puso su filosofía al servicio del autoritarismo prusiano por complacencia y servilismo. La monarquía autoritaria y la burocracia de Prusia le parecían, si no políticamente perfectas, al menos sí el régimen que se adaptaba mejor a las concepciones políticas derivadas de su sistema».[22]

O sea, que no tuvo ni que adaptarse a la realidad política prusiana: ésta era la expresión misma de sus deseos.

No ofrece la menor duda de que el nombramiento de Hegel en la Universidad de Berlín contribuyó en gran manera a la difusión de su doctrina. Cualquier otro en su lugar se hubiera beneficiado de la misma ventaja. Pero hay que completar esta constatación añadiendo que Hegel, por su parte, contribuyó de manera no desdeñable a la reputación de la Universidad de Berlín. Por lo demás, desconfiemos de toda exageración. Su éxito real no fue tan triunfal. Otros tenían éxito en la asistencia a sus clases, en tiradas de libros publicados, en resonancia en la prensa, en emolumentos.

Uno de los motivos principales de su nombramiento en Berlín fue el de que evidentemente era el mejor, según las normas del tiempo, y que ya habían tardado mucho en darse cuenta. Sea cual fuere el juicio que hoy en día unos u otros hagan de su obra, en aquellos tiempos la fama de ésta no era superada por ninguna otra, en el dominio de lo que se consideraba comúnmente como filosofía, y en el concepto que casi todos tenían de esta disciplina. Pensemos en los más eminentes de sus contemporáneos: Krause, Jacobi, Fries e, incluso, Schelling. Ninguno de ellos se le podía comparar.

A todos les faltaba algo para igualarse a Hegel. Antes de su nombramiento en Berlín ya era conocido por importantes obras que posteriormente se han convertido en grandes clásicos: *La Fenomenología del espíritu*, la *Lógica,* la *Enciclopedia:* una obra que superaba en amplitud, en variedad, en exhaustividad, en profundidad a la de los demás, y ello tanto a los ojos de los profanos, que no entendían nada pero que se quedaban muy impresionados, como a los de los especialistas, que sólo comprendían a medias, pero esta mitad ya les bastaba.

Altenstein, en su calidad de ministro de Educación, tenía el deber nacional, que cumplía muy gustoso, porque era también su preocupación personal, de proporcionar a la Universidad de Berlín los talentos más cultivados y más innovadores. Estaba en juego el interés de los es-

tudiantes, y el prestigio de Prusia, para no hablar de los intereses de la dinastía real.

Un gobierno reaccionario (el gobierno de Hardenberg no lo era del todo) cede a necesidades diversas y opuestas. Por lo que concierne a la educación, quiere reclutar a servidores dóciles, sumisos, capaces de orientar favorablemente a una parte muy sensible de la población: los estudiantes.

Pero también se ve investido de una función nacional cuyas normas tiene que respetar más o menos, o como mínimo que parezca que las respeta. Quiere que su país sobresalga de los demás. Quiere dar la impresión de que trabaja «para el bien público». Y por otra parte, quedaría en ridículo y perdería toda influencia si sólo contratase a funcionarios mediocres. Los estudiantes reclaman maestros de categoría, y sólo se dejan influir por ellos. Hegel era el mejor en su materia, y seguiría confirmando su calidad eminente de filósofo. Desde luego, los funcionarios prusianos dependían completamente del rey y de su gobierno, pero en una reciprocidad dialéctica desigual, y los gobiernos dependían también un poco de ellos.

La clandestinidad

Hay toda una faceta del pensamiento y de la actividad de Hegel que escapa al mundo exterior. Solamente se la puede calificar de clandestina. Merece caracterizarse desde este punto de vista particular.

Por supuesto, Hegel nunca llevó, al menos que se sepa, una vida completamente marginal: bigotes postizos, falsa identidad, direcciones falsas. Pero como muchos otros filósofos anteriores a él, disimuló ante las autoridades algunos pensamientos, escritos, acciones, porque los hubieran condenado o reprimido. Hay biógrafos que a su vez han querido disimular este fingimiento. Temían ponerlo en evidencia, ya que consideraban, con razón o sin ella, que enturbiaría la imagen luminosa, ordenada y juiciosa que pretendían dar de su misma doctrina filosófica. Apurados ya con la aparente duplicidad de esta doctrina, preferían no añadir a ella un acompañamiento existencial tenebroso.

Para ciertos historiadores, la amplitud de los tesoros secretos recientemente descubiertos y dados a conocer, hace concebir esperanzas de encontrar aún más. Para otros, por el contrario, la cosecha es tan abundante que creen que el filón ya está agotado.

En semejante exploración, todo depende del sentido y de la extensión que se conceda al término clandestinidad. En su acepción más

amplia y por eso mismo sólo aproximada puede considerarse clandestino todo escrito o toda actividad que se oculta a las autoridades políticas y jurídicas establecidas, y que, sin embargo, de una forma u otra se comunica a algunos iniciados en un marco muy restringido. De haber llegado al conocimiento de los poderes públicos, se hubiera producido prohibición, confiscación y represión. Este ocultamiento tenía que ser parcial, orientado, unilateral, los escritos o las actividades necesitaban unos cuantos testigos o unos efectos comprobables; de no ser así, a pesar de su carácter real y efectivo, como no los conoceríamos serían como inexistentes.

De acuerdo con estas características sumarias, puede decirse que Hegel renunció sucesiva o simultáneamente a casi todas las formas de clandestinidad posibles, exceptuando la más extremada. Practicó esta táctica con inteligencia y hay que decir que también con obstinación.

No tenía nada de ingenuo, se había iniciado muy pronto en las ruindades y en las trampas del mundo, pero sin desesperar nunca completamente de su salvación. Bajo diversos regímenes de tiranía, más o menos brutal o encubierta, frente a procedimientos de intimidación y de contención muy variados, aceptó muy pronto el imperioso deber de disimular la verdad a sus enemigos, deber al cual los intelectuales de su tiempo como los de tantas otras épocas, tenían que someterse so pena de ser arrollados o perecer. No podían evitar de otro modo la humillante sumisión a los poderes innobles y detestados: el conformismo servil.

Esta clandestinidad, incluso bajo sus formas más tímidas, no estaba exenta de peligros. Hegel aceptó correr sus riesgos, aunque al parecer con una gran prudencia, en una original sucesión de impulsos audaces y de repliegues cautelosos, sin consumar la ruptura radical con el medio social en el que tenía que subsistir. Es imposible determinar la proporción, ni siquiera simplemente indicativa, del dominio clandestino en relación a su inmensa actividad pública, evidentemente mejor conocida, y en relación a su famosa filosofía proclamada. En cualquier caso lo que se ha descubierto de lo que entonces él quería ocultar demuestra a las claras de lo que era capaz.

Esta clandestinidad hegeliana reviste un significado particular por el hecho de ser un caso excepcional en los filósofos de su época. Kant se permitió algunos disimulos dignos de elogio, pero de escasa amplitud. Reinhold se envolvió eficazmente en el semisecreto masónico e iluminado, pero eso no le condujo a situaciones claramente ilegales.

Para apreciar el carácter excepcional del comportamiento de Hegel, hay que compararlo en este sentido con el de sus más célebres sucesores modernos. No encontramos nada en los papeles privados o en la vida de Husserl, de Bergsong, de Heidegger, que no fuese publicable en su tiempo, ante la indiferencia de las autoridades políticas, o incluso con su asentimiento, a veces hasta con su incitación. ¿Quién va a pensar en atribuirles una conducta secreta, prohibida, subversiva?

Ahora bien, suele ser a Hegel a quien se acusa, siguiendo una larga tradición, de «conformismo» o incluso de «servilismo». En general, a los censores les resultaría difícil presentar alguna prueba de la menor de sus rebeldías o insubordinaciones. Pero tanto si se lo reprochan como si se le glorifica por ello, desde este punto de vista Hegel no admite comparación con nadie, excepto con los filósofos franceses del siglo XVIII, que fueron aún más atrevidos, y a quienes él elogia por esta virtud.[23]

A veces los historiadores ponen en duda cualquier carácter verdaderamente revolucionario del pensamiento de Hegel, y además en todos los periodos de su vida. Con mayor frecuencia, obligados por hechos indiscutibles, conceden que tuvo una juventud subversiva; pero en el último tramo de su vida, en Berlín, dicen que sustituyó el vino espumoso de su juventud por un agua salobre, y que se adaptó sincera y fácilmente al régimen político y religioso imperante. Incluso Heine lo insinúa imprudentemente.

La mayoría de los «jóvenes hegelianos» compartían esta opinión engañosa. Estimaban que no había que suponer en Hegel ideas o acciones más audaces, envueltas en unas publicaciones relativamente conservadoras. Había que tomar éstas al pie de la letra, como expresando auténticamente el pensamiento último del maestro. Hasta el propio Marx se hace eco de esta apreciación, aunque la verdad es que en términos bastante equívocos: «No puede hablarse de una acomodación *(Akkommodation)* de Hegel a la religión, al Estado, etcétera, porque esta mentira es la mentira de su mismo principio».[24] Si Hegel mentía, renegaba de sí mismo. Eso equivale a tener un concepto muy simplista de la mentira, casi kantiano. Para no renegar de sí mismo, Hegel estaba obligado a mentir a enemigos poderosos y sin escrúpulos, como lo habían hecho antes que él Spinoza, Voltaire, Diderot...

El hecho es que los Jóvenes Hegelianos ignoraban casi todo lo que ahora sabemos de la juventud de Hegel, para no hablar de lo que les ocultaba también a ellos cuando eran alumnos suyos en Berlín. ¿Podían imaginar, cuando asistían a sus clases, que había escrito, de su puño y letra: «El Estado debe desaparecer»?[25]

Los tres jóvenes anarquistas de Tubinga no habían publicado este programa. ¿Cómo iban a publicarlo? Pero ¿no lo comunicaron a nadie más? En cualquier caso lo compartían en una especie de asociación secreta. Debido sobre todo a afirmaciones de esa clase, que delataban lo que los gobiernos tachaban de «cosmopolitismo», la Orden de los Iluminados de Baviera fue prohibida y perseguida en 1784. No puede decirse que Hegel, Hölderlin y Schelling «se abstuvieron» de dar a conocer públicamente su deseo de que el Estado desapareciera. No sólo esta divulgación era prácticamente imposible, sino que ni siquiera se les podía ocurrir semejante idea.

Los textos que Hegel redactó en Tubinga, en Berna y en Francfort eran impublicables, no a causa de algunos descuidos de redacción, fácilmente corregibles, sino a causa de su heterodoxia, de su acritud política, de su audacia filosófica. Algunos de ellos, como por ejemplo la *Vida de Jesús,* se habían ideado y escrito esmeradamente, incluso con elegancia, pero su divulgación hubiera ocasionado un escándalo y provocado penas muy severas.

En Halle, Wolff se había visto amenazado con ir a la horca por mucho menos, y las declaraciones de Fichte en Jena, que desencadenaron la enorme «querella del ateísmo» y tuvieron como consecuencia la huida del filósofo, estaban muy lejos de tener el radicalismo de las del joven Hegel. Se comprende que ése prefiriera guardarlas para sí, para sus amigos y para sus conocidos. Es impensable que no las hubiera hecho leer al menos a Hölderlin y a Sinclair (en Francfort), a Schelling, a Niethammer, a Frommann (en Jena), a su hermana, y probablemente a Gogel, a Creuzer, a Gans... En la incertidumbre, que cada uno, conociendo el ambiente intelectual y los personajes que se movían en él, se forme su íntima convicción acerca de la propagación de los escritos secretos o discretos de Hegel.

Más evidentemente clandestina, pero de otra manera, es la traducción anotada de las *Cartas* de Jean Jacques Cart.[26] En este asunto se advierte una notable acumulación de ilegalidades: Hegel trabaja sobre una obra severamente prohibida por las «Excelencias de Berna», las autoridades del país de su autor. El libro se publicó en Francia a cargo de una institución completamente revolucionaria, hasta demasiado subversiva a los ojos de ciertos jacobinos, convicta de extender sistemáticamente por Europa la famosa «propaganda» de la Revolución. Hegel confía su traducción a un editor, Jaeger, sobre el cual habría mucho que decir, personaje sorprendente en sí mismo, poco conocido, marginal. De esta obra de Hegel se ignoró la existencia práctica y públicamente hasta 1834. Aún se ignora su verdadera intención,

quiénes eran los eventuales comanditarios, el área de difusión, el tiraje. Sólo quedan tres ejemplares en todo el mundo. Esta empresa de Hegel sigue siendo, doscientos años más tarde, completamente enigmática.

La obra no era puramente teórica y «científica», sino que aspiraba a tener eficacia política. Agitaba una amenaza: *Discite justitiam moniti,* dirigida a políticos, dirigentes de algunos países que aún no se han identificado con certeza y precisión.

Más clandestina según una definición rigurosa, esta «hoja volante» *(Flugblatt),* el panfleto político de 1798. Inédito porque era impublicable, pero leído por unos «amigos» que parecen más bien cómplices, y que desaconsejaron la publicación por razones de oportunidad política. Este panfleto circuló en cierto ambiente, lo cual implica una transmisión no oficial, «relaciones políticas», personas que se habían puesto de acuerdo, tal vez una asociación. Hegel decidió no publicarlo después de una «consulta epistolar con varios amigos» *(nach brieflicher Beratung mit einingen Freunden).*[27] Pero estas cartas, necesariamente más clandestinas que el texto al que se referían, no se han conservado, sino que fueron sin duda destruidas, después de haber sido leídas por los mismos que las recibieron. ¿Quiénes eran ellos para influir tan poderosamente en Hegel?

Hay que rendirse a la evidencia: hasta 1802, y por lo tanto hasta sus treinta y dos años, Hegel sólo escribió textos peligrosos, sin privarse, sin embargo, de darlos a conocer a unos lectores escogidos cuyo número ignoramos.

Pero ¿qué hubieran pensado los policías y los jueces de Berlín en 1819 o en 1830 de haber sido avisados de que Hegel, a los veinte y a los treinta años, decía las mismas cosas por las que se perseguía a los estudiantes, cuando tenía ahora cincuenta o sesenta años?

Así pues, la tesis «razonable» se impone por sí misma: esas malas compañías, esos arrebatos subversivos, esos razonamientos heréticos son fantasías de juventud, de una juventud abusivamente prolongada. A un estudiante, aunque quiera seguir siéndolo siempre, se le perdona todo. Todos esos desvaríos desaparecen, todos esos errores se borran cuando Hegel se convierte en Berlín en el filósofo comedido, política y religiosamente correcto, bien visto en la corte, después de arrepentirse.

Pero resulta que esta imagen del Hegel berlinés es falsa. En Berlín, en otras circunstancias debidas a otros tiempos, Hegel también cultivó amistades asimismo peligrosas, profirió amenazas también inquietantes, profesó ideas igualmente heterodoxas, siempre con prudencia y sigilo.

En particular, se mezcló constantemente en los asuntos de la *Burschenschaft* cuando nada le obligaba a ello. El mal recuerdo o el even-

tual arrepentimiento de lo que se supone que fueron extravíos de juventud, no le movió a ser más prudente. Casi podría decirse que al contrario. Aquí roza los límites, y gracias a una larga experiencia, conociendo muy bien el terreno que pisa.

En el agua

El interés de Hegel por la *Burschenschaft,* su obstinada intercesión en el proceso de los «demagogos», su participación en el «caso Cousin» suponen toda clase de conciliábulos secretos –y no solamente discretos– de confidencias peligrosas, de iniciativas temerarias.

¿A qué hecho, a qué aventura conviene, desde este punto de vista, conceder un carácter ejemplar? Una vez más hay que saber elegir bien.

Una iniciativa de Hegel, que nos cuenta Rosenkranz, demuestra el carácter a veces inequívocamente clandestino del comportamiento de Hegel en Berlín. El relato resulta especialmente interesante porque impone al lector la tarea de distinguir en él la clara e indudable evocación de los hechos y la interpretación que propone o sugiere Rosenkranz, interesante, pero aparentemente contradictoria y frágil. El conjunto provoca un sentimiento de extrañeza, empezando por el hecho de que todo eso pueda referirse al profesor Hegel.

Rosenkranz cuenta una historia del filósofo que, por su audacia, deja muy atrás lo de plantar un árbol de la libertad en su juventud, o la publicación anónima de un panfleto revolucionario. Demuestra hasta qué punto el viejo Hegel conservaba aún coraje y energía.

Conviene citar antes que nada el texto de Rosenkranz para advertir en él su peculiar incoherencia, tal vez intencionada, y extraer luego unas conclusiones razonables.

Esto es lo que publica Rosenkranz en 1844, y añadimos a su texto nuestras propias observaciones:

> «La benevolencia *(Wohlwollen)* de Hegel se dejó arrastrar en este caso hasta los límites de la aventura. De ello sólo daremos un pequeño ejemplo [¡un pequeño ejemplo!]. A causa de sus relaciones políticas *(politische Verbindungen),* uno de sus oyentes se encontraba en la cárcel del prebostazgo, que por su parte trasera daba al Spree. Unos amigos del preso habían ido a hablar con él [¿por qué conducto?], y dado que le consideraban inocente, como además se demostró durante el proceso [¿o sea que en Prusia se encarcelaba a inocentes?], trataron de manifestarle su simpatía pasando de noche

en barca bajo la ventana de su celda, y tratando de conversar con él. Ya lo habían logrado en una ocasión [¡reincidencia!], y estos amigos, que asistían también a las clases de Hegel, supieron exponerle el asunto de tal manera que él también decidió participar en esta expedición. La bala de un centinela hubiera podido ahorrar al convertidor de demagogos *(Demagogenbekehrer)* todo esfuerzo posterior. Parece asimismo que una vez en el agua lo extraño de la situación se hizo evidente para Hegel [¿sólo entonces?]. En efecto, cuando la barca se detuvo ante la ventana, la conversación debía empezar, eso sí, en latín, como precaución suplementaria [¿para qué tantas precauciones?]. Pero Hegel se limitó a unas cuantas generalidades inocentes, y por ejemplo preguntó al preso: *"Num me vides?"*. Como estaban tan cerca que casi podían darse la mano, la pregunta resultaba un poco cómica, y no dejó de suscitar una gran hilaridad, en la que Hegel participó durante el regreso, bromeando socráticamente» (R 338).

Las precauciones que adopta Hegel, los temores que experimenta, demuestran a las claras el carácter ilegal de esta visita. Los poderes públicos facilitan mucho más el acceso a los presos cuando se trata de un misionero convertidor, de un soplón infiltrado.

Rosenkranz quiere dar el pego invocando como introducción y como excusa de esta empresa de Hegel su «benevolencia». También da a entender que se dejó arrastrar, como en su juventud le convencieron para que bailara delante de un árbol de la libertad...

Por lo visto era un hombre influenciable.

En vez de un profesor juicioso, inteligente, experimentado, se le presenta como una especie de monigote sensible a cualquier influencia, y «benevolente» lo cual significa que, por comparación, sus colegas quizá deban considerarse como «malévolos». Es imposible mostrarse benevolente respecto a quienes se juzgaba criminales, ni ver como un paseo una visita clandestina y nocturna a un preso. Hegel sabía muy bien lo que hacía, y también Rosenkranz, quien teme para el arriesgado filósofo «la bala de un centinela». Por otra parte, es obligado pensar que los conjurados contaban con alguna complicidad, o al menos cierta tolerancia, en el interior de la prisión.

Este tipo de manifestación, este testimonio de simpatía por el prisionero, y que no conocerá nadie más, es muy propia del estilo de conducta de los *Burschen:* acciones inútiles para el avance real de su causa, corriendo riesgos desproporcionados respecto a las ventajas prácticas que se pueden obtener de ellos, falta de realismo político.

En cualquier caso, tales hechos, de llegar a oídos de la policía, no hubieran dejado de ser reveladores y graves. Lo que hizo Hegel con sus estudiantes infringe con toda claridad las leyes y los reglamentos, y sólo puede considerarse como delictivo, con una serie de circunstancias agravantes, como por ejemplo la condición excepcional del culpable: un profesor de la universidad real y una «asociación de malhechores».

Hegel sabe bien que encarcelan a sospechosos por mucho menos, y que tal es el caso de la persona a la que visitó de un modo tan irregular. En efecto, puede suponerse que se trata de su ayudante Von Henning, detenido y encarcelado largamente en 1819, cuya suerte evoca Hegel en una carta a Niethammer (9 de junio de 1821): «[...] hace un año que pusieron a mi disposición para mis clases a un ayudante; su función consiste en asistir a mis clases y dar cuatro horas por semana de clases acerca de mis cursos, con un sueldo anual de cuatrocientos táleros; fue encarcelado durante diez semanas porque se sospechaba que sostenía opiniones demagógicas, y tenía día y noche a un policía que no le perdía de vista en la cárcel» (C^2 238).

La expresión «relaciones políticas» que utiliza Rosenkranz no deja de ser significativa. Los oponentes hostiles al gobierno no realizaban grandes hazañas ni llegaban a hacer grandes cosas. Pero tenían el propósito de hacerlas, y se sospechaba de ellos. Por lo tanto se les detenía al menor indicio que revelase una opinión de disconformidad. Y, sobre todo, la policía y la justicia estaban obsesionadas por la existencia de conspiraciones y de sociedades secretas que sólo podían descubrirse observando «relaciones» entre individuos de las mismas ideas.

Si los visitantes nocturnos hubieran sido sorprendidos por la policía, el caso de Henning se hubiese considerado mucho más grave; ya que entonces se hubiera visto completamente confirmada la acusación de «relaciones políticas», de «vinculaciones sospechosas», abarcando esta vez hasta a un profesor de la universidad.

Desde luego, Henning no era «inocente». Se trata siempre de la misma confusión. Rosenkranz, como tantos otros, da a entender que los que son «inocentes», según sus normas, de acuerdo con su criterio no tienen nada que temer de la policía y de la justicia. Mientras que para éstas, precisamente esta «inocencia» de los patriotas, de los constitucionalistas, de los liberales, es lo que constituye su culpabilidad. No cabe la menor duda de que Leopold Henning, en la época de su encarcelamiento, era un decidido oponente.

Para calificar a Hegel en tales circunstancias asombrosas, Rosenkranz introduce en su relato la expresión «convertidor de demagogos»

que ha hecho fortuna. Es difícil decidir si aquí la toma verdaderamente en serio, si la entiende en doble sentido o si la envuelve en cierta ironía. En cualquier caso, esta expresión se utilizó luego muy injustamente para designar la actitud general de Hegel ante los liberales y los subversivos.

Ahora bien, el relato de Rosenkranz lo demuestra: para estos visitantes nocturnos no se trata en absoluto de «convertir» a su amigo prisionero, de transformar a un rebelde en un arrepentido, sino que, por el contrario, lo que quieren manifestar es su acuerdo, su solidaridad, por no decir su complicidad. ¿Por qué iban a hablar en latín –lo cual no deja de ser chusco– si sus palabras eran de apaciguamiento y de conversión?

De todos modos, el preso no consideró posteriormente como un «convertidor de demagogos» a Hegel, quien, desde luego, no usó jamás esta fórmula para aludirse a sí mismo.

Más allá de su contenido subversivo, este episodio revela también la familiaridad y la confianza en las que Hegel vivía con sus estudiantes. Éstos no le hubieran invitado a participar en semejante expedición de no conocer o adivinar la orientación general de sus ideas.

Rosenkranz nos cuenta un hecho reciente. Aún vivían los estudiantes que acompañaron a Hegel por el Spree, y llegaron con él hasta cerca de la prisión. Tal vez el propio Rosenkranz era uno de ellos, aunque prefiera no confesarlo. El preso aún podía dar testimonio y, sobre todo, si se trataba verdaderamente de Von Henning. Nadie desmintió nunca este relato, ni los que participaron en la aventura, ni la señora Hegel, ni sus hijos. Hay pocos hechos de la vida de Hegel de los que podamos estar tan seguros.

En estas condiciones hay que confiar en la indicación que se hace al comienzo: «sólo damos un pequeño ejemplo» de esta «benevolencia» de Hegel, quien «se dejó arrastrar hasta los límites de la aventura». Desde luego, nos hubiera gustado que Rosenkranz expusiera los demás «ejemplos», «mayores», y que sin duda aún iban mucho más lejos infringiendo la legalidad, haciendo caso omiso de toda prudencia. ¿O tal vez estas palabras no son más que un giro retórico?

La estatua del «filósofo de Estado» se cae a pedazos.

16
El doble lenguaje

> Había adquirido la costumbre de envolver sus pensamientos, y a veces los envolvía tan bien que somos incapaces de reconocerlos.
>
> Cherbuliez[1]

¿Se expresaba Hegel con sinceridad? Tenemos todo el derecho a ahorrarnos cualquier inquietud sobre este asunto, y contentarnos sin más con la lectura de las obras publicadas, que ya cuestan lo suficiente de entender. Exhiben tantas contradicciones, se desparraman en tantas versiones diferentes, que fatigan la imaginación y la reflexión. Podemos burlarnos de lo que el filósofo podía pensar en última instancia y que se declara inaccesible. Una filosofía no necesita veracidad, basta con que nos ofrezca una lectura agradable, proporcione ocasiones de admirar el virtuosismo intelectual de su autor y abunde en pretextos para la reflexión personal.

¿Acaso no tenemos también derecho a elegir libremente una interpretación global de las muchas que se han propuesto del hegelianismo, a pesar de sus insuficiencias comunes, considerando inútil todo esfuerzo de verificación y de precisión? La pereza invita a contentarse con lo que ya ha quedado establecido, aunque se eleven aquí y allá algunos rumores disidentes.

Semejantes actitudes quietistas son difíciles de mantener, hasta tal punto que han sido numerosos los trabajos referentes a Hegel con una diversidad alarmante. Por supuesto, esta diversidad se debe a la singularidad de los comentaristas y a las circunstancias variables de sus investigaciones. Pero no es posible negar la responsabilidad del propio filósofo. Cada cual intenta atraerle a sus propias posiciones filosóficas, con un éxito relativo, pero no lo intentarían si Hegel no les alentase a ello. Este juego podría dar la impresión de que en la obra de Hegel podría encontrarse cualquier cosa a condición de buscarla.

No obstante, el autor insistía en el carácter sistemático y unitario

de su doctrina. Ésta debía imponerse «en bloque», sin reservas. Incluso en los aspectos más espinosos, como el religioso y el político.

En realidad, Hegel autoriza las lecturas discordantes porque se jacta de usar un doble lenguaje. La teorización de esta práctica constituye uno de los momentos más importantes y más originales de su construcción filosófica global. La mayoría de los filósofos han empleado un doble lenguaje, pero discretamente. En cambio Hegel lo proclama, en un estilo, eso sí, más rebuscado que nunca: «La religión es el modo de la conciencia según el cual la verdad es para todos los hombres, para los hombres de toda cultura, pero el conocimiento científico de la verdad es una especie particular de su conciencia, especie cuyo trabajo no emprenden todos, sino solamente unos cuantos. El contenido consistente es el mismo, pero como Homero dice de ciertas estrellas que tienen dos nombres, uno en la lengua de los dioses y otro en la lengua de los hombres efímeros, existen para este contenido consistente dos lenguajes, uno del sentimiento de la representación y del pensar del entendimiento que hace su nido en categorías finitas y abstracciones unilaterales, y otro del concepto concreto. Si a partir de la religión se quiere discutir y juzgar también la filosofía, se requiere algo más que tener tan sólo el hábito del lenguaje de la conciencia efímera».[2]

Por los términos de «doble lenguaje», Hegel define la relación establecida exotéricamente entre la filosofía asimilada a su filosofía –y la religión– identificada con un cristianismo luterano idealísticamente «depurado». Filosofía y religión: la diferencia se reduce, después de comparación y confrontación, a la disyunción de dos lenguajes que se supone que en el fondo expresan la misma verdad. El paso de una a la otra podría no ser más que una traducción.

Esta insostenible teoría debía de parecer muy razonable, y en cualquier caso resultaba muy cómoda, puesto que Hegel la presenta sin ambages en textos que hoy en día nos sorprenden.

Una vez releídas, las frases de Hegel referentes a esta curiosa doctrina no revelan ningún significado muy preciso. Parecen un galimatías. ¿Cómo es posible que unos individuos que poseen un tipo religioso de conciencia –sin que por otra parte sepamos por qué– pueden llegar a «someterse» a un trabajo «científico» del que sólo otro tipo de conciencia tiene el monopolio? Cada cual debería de permanecer prisionero del modo de conciencia en el que le confina una misteriosa fatalidad. En efecto, no se trata de una diferencia de ardor en el trabajo que podría denunciar irreverentemente en los espíritus religiosos una especie de pereza, sino de una diferencia de la naturaleza de las conciencias así diferenciadas.

Sin embargo, Hegel acusa a las conciencias «religiosas» de no emprender esa tarea, o, más concretamente, de no aceptar someterse a ella *(sich unterziehen)* cuando antes en principio las ha privado de poder elegir en esta cuestión. Es algo inextricable. Visiblemente no quiere decidir entre una concepción según la cual religión y filosofía pueden abrirse igualmente a todos y participar en una competición en la que la filosofía saldrá victoriosa, y la concepción según la cual la religión corresponde al pueblo ignorante y sumiso, mientras que la filosofía pasa a ser el privilegio de una minoría exclusiva, una especie de «clero», en una oposición irreductible.

Al establecer esta dudosa diferencia entre «lenguaje» religioso y «lenguaje» filosófico, Hegel no usa precisamente el lenguaje conceptual, el único legítimo en semejante debate, según sus propios principios, sino el lenguaje de la representación, y el peor que existe: la referencia, por otra parte inexacta, a imágenes oscuras y poco conocidas de Homero. La habitual requisitoria violenta contra la representación, las imágenes, el entendimiento, se pone aquí tan en sordina que casi ya no se la oye.

Los traductores realizan prodigios de benevolencia para hacer que un texto así sea legible en la otra lengua. Cada línea en alemán es un rompecabezas. Así Hegel, empleando una expresión popular, escribe que la religión es *«die Art und Weise wie»,* no «la manera de la cual», sino algo así como «la manera como»... Traduciendo *wie* –en *«die Art und Weise, wie»*... por «el modo de conocimiento según el cual», se consigue una filiación entre «este modo de conocimiento» y la verdad a la que se llega religiosamente. En alemán dista de quedar así de claro.

Es práctico y juicioso completar la traducción de la palabra *Gehalt* (contenido), que Hegel utiliza sola, añadiéndole un epíteto que no juzgó indispensable: consistente. En efecto, si sólo se tratase del mismo contenido, completamente idéntico a sí mismo, como Hegel se contenta con decir, no entendemos por qué y cómo debería expresarse en dos lenguajes diferentes. En cambio, al precisar que hay por una parte un contenido consistente, se sobrentiende que por la otra parte el contenido se debilita un poco. Pero entonces la diferencia de los lenguajes traduce una diferencia de cualidad de los contenidos, determinados así como diferentes en sí mismos. A pesar de la acrobacia verbal en la que el pensamiento de Hegel sólo se restablece a medias, la doctrina no puede dejar de inquietar las miradas religiosas: ¿pueden éstas leer sin pestañear que la religión consiste en un «modo de conocimiento», que además es humano? Ni siquiera un «modo», sino una *«Art und Weise»*, una clase o especie de conciencia que no recibe aquí la dignidad de

una de esas «figuras» que se derivan sucesivamente unas de otras en la *Fenomenología.*

Hegel dedicó todo un curso, que reemprendió varias veces, y que es admirable en muchos aspectos, a exponer lo que llama aquí «el lenguaje religioso». Lo hace de una manera que, a pesar de las desviaciones visiblemente heréticas o incluso agnósticas, consigue satisfacer a muchos espíritus religiosos exigentes. Hegel sabe desarrollar cada uno de los dos «contenidos» por sí mismo, suntuosamente. Pero entre los dos el encaje se hace mal. La manera como hace una especie de alegato en favor de este falso encaje bastaría para suscitar sospechas, si éstas no hubieran ya surgido por obra de otros textos y de otras razones.

Aquí Hegel no trata de convencer a su lector, sino de sorprenderle. Procede con una asombrosa ligereza. El único argumento a favor del «doble lenguaje» consiste en... una imagen de Homero. Y ni siquiera se cita con fidelidad.

Pero ¿qué tiene que ver ésta con el mantenimiento de la validez relativa de la religión cristiana? Un pagano de la Antigüedad sin duda ya vacilaba antes de asimilar con una seriedad religiosa lo que en Homero se presenta deliberadamente como una invención poética: la divertida idea de una heterogeneidad del «lenguaje de los dioses» y del «lenguaje de los hombres». Divertida y turbadora, ya que entonces no habría comunicación posible entre unos y otros. Se supone que sólo Homero convierte las dos lenguas en una tercera accesible a todos en sus versos. Oye la palabra de los dioses, mientras que los demás hombres permanecen sordos a ella.

En el texto de Hegel, en su literalidad, paradójicamente la palabra de los dioses es la representativa, hecha imagen, insuficiente –humana, demasiado humana–, mientras que la de los hombres debía de manifestar su superioridad en la conceptualidad, la cualidad especulativa y filosófica. Desde luego, Hegel no aspira a que tomemos lo que dice al pie de la letra: lo suyo no es más que una vaga y aventurada imagen.

Pero parece aferrarse obstinadamente a esta doctrina del «doble lenguaje» y a la imagen homérica con que la ilustra, como si careciese de cualquier otro medio. En 1829, evocando la manera con que uno de sus discípulos, Göschel, en un escrito sobre la relaciones entre el saber absoluto y la religión cristiana, pasa de la representación al concepto, y a la inversa, nos dice:

> «De la misma forma que Homero indica, respecto a ciertos astros, qué nombres tienen entre los dioses inmortales, y qué otros nombres entre los hombres mortales, la lengua de la representación es

una lengua distinta de la del concepto, y el hombre no se limita a reconocer la cosa por el nombre que le da la representación, sino que no está verdaderamente en su ámbito *(bei sich),* en su propio terreno de forma viva, más que en el nombre que le da éste (el concepto)» (B.S. 318-319).

He ahí algo que no es fácil de traducir. El pensamiento de Hegel se esconde bajo las palabras, al tiempo que intenta hacernos creer que aquí todo es cuestión de palabras. Con la diferencia significativa, respecto al pasaje de la *Enciclopedia* examinado precedentemente, de que aquí, en apariencia, una misma conciencia o una misma especie de conciencia, es la que practica de un modo sucesivo o alternativo, los dos lenguajes.

En oposición a la doctrina del Prefacio de la *Enciclopedia,* Hegel sostiene aquí que el concepto no sólo no se «traduce» en representación, sino que sólo se conquista en un duro combate *(in hartem Kampfe)* (B.S. 319) contra esta representación, defendiéndose de la «seducción» *(Verführung)* de la representación... lo cual, por transposición, debería dar a entender un duro combate de la filosofía conceptual contra la religión representativa y su seducción. Ya no hay acuerdo *(Uebereinstimmung)* por traducción, sino un desacuerdo que presagia el combate.

Homero disfrazado

En este contexto, el recurso a Homero, que aspira a ser persuasivo, resulta singularmente peligroso. Uno se pregunta cómo Hegel pudo confiar en él tan a la ligera. A menudo cita textos de memoria, una memoria prodigiosamente vasta y casi siempre fiel, pero que a veces claudica extrañamente. En ciertos casos se abstiene de una verificación precisa, que hubiera sido fácil.

Unos fallos del recuerdo no ayudan aquí a una argumentación vacilante.

En los pasajes de la *Ilíada* en los que Homero evoca un «lenguaje de los dioses», no se habla en modo alguno de estrellas que lleven dos nombres –como Hegel dice en el Prefacio de la *Enciclopedia*–, ni de astros, como dice en su comentario al libro de Göschel. En unos pocos versos, Homero recuerda a un héroe muy oscuro de la mitología griega: el gigante que los dioses llaman Briareo recibe también entre los hombres el nombre de Egeo. ¿Por qué diablos Hegel, en un momento decisivo para la interpretación global de su filosofía, se empeña en

aclarar e incluso justificar lo que quiere decir aludiendo a una tradición tan oscura y sin duda tan mal conocida por sus lectores? ¿Por qué se fijó en este pasaje marginal de la obra de Homero? ¿Por qué, ya que le interesó tanto, en realidad lo recuerda de una forma tan vaga?

Cuando se puso a pensar le asaltó una duda. Pero en vez de rectificar mediante una consulta del texto, modificó su recuerdo de una manera también equivocada. En la edición de 1830 de la *Enciclopedia* ya no habla ni de estrellas ni de astros, que daban a la frase una especie de prestigio cósmico, sino simplemente de «cosas»: «Como dice Homero de ciertas cosas...» *(Wie Homer von einigen Dingen sagt...).*[3] Lamentable cambio, ya que el gigante de Homero puede asimilarse a una «cosa», es decir, menos que a una estrella o a un astro...

De todas formas, ¿qué vale esta fábula incierta a los ojos de un verdadero cristiano, al lado de la Revelación, que anuncia la Buena Nueva como el lenguaje mismo que Dios hace oír a todos los hombres, y también a los filósofos? Recurrir temerariamente a una mitología griega de escasa calidad, ¿en qué contribuye a resolver el problema general de la validez de toda mitología?

En algunas ocasiones, Hegel acepta lo que él llama «el lenguaje de los hombres mortales», el lenguaje religioso cristiano, y se adapta tan bien a sus reglas que hasta lectores competentes estiman su cristología completamente satisfactoria. ¿A quién se dirige entonces? Otras veces reniega de este lenguaje religioso, la captación de Dios «según las formas dadas de la representación, ingenuas (felices): el Hijo, el Engendrar, etcétera».[4]

He ahí las maneras del lenguaje religioso, pero Hegel no oculta lo que hay que pensar de él. Puede decirlo más libremente cuando se trata para él, en país luterano, de juzgar el pensamiento católico escolástico, o, mejor dicho, de negar incluso su condición de pensamiento. A sus ojos esta escolástica no es más que «una bárbara filosofía del entendimiento sin materia real». ¡Un «contenido» muy frágil de la religión!

Y a propósito del carácter representativo y de imagen de la religión, prosigue en tono de burla: «Ahí no hay más que forma, entendimiento vacío que se mueve al azar [...]. El reino intelectual está en las alturas [...], dotado de relaciones sensibles (ya el Padre y el Hijo están en ese caso), de ángeles, de santos, de mártires, en lugar de pensamientos [...]. ¿Qué se puede hacer con todo eso? Es un pasado que hemos dejado atrás que para nosotros sólo puede ser inutilizable».[5]

Decididamente, no le gusta esta historia de Padre y de Hijo. La trata con ironía, usando una palabra un poco despectiva difícil de tra-

ducir, *Gottessohnschaft,* «el hecho de que Dios tenga un hijo», la «filiación divina del hijo»...

En efecto, «esta relación está tomada de la naturaleza viva, y no de la espiritual; equivale a hablar para la representación»,[6] o sea, que «no decimos en filosofía que Dios ha engendrado a su Hijo», aunque –¿pero eso qué significa?– «la filosofía reconozca el pensamiento contenido en esta relación, lo que contiene de sustancial...».

¿Cómo es posible que Dios sea padre? Para eso se necesitaría que fuera por lo menos «una persona»; pero entonces llegaría a la conciencia como algo «exterior a ella». «La religión, por ejemplo, representa a Dios como una persona; llega así a la conciencia como algo exterior.»[7]

Ahora bien, «sólo en el recogimiento se produce la unidad». Dios no es una persona.[8] ¿Hay que conservar en sí los dos tipos de pensamiento, la representación y el concepto? Hegel parece afirmarlo a menudo, y apoyándose en una serie de argumentos, multiplicidad que no deja de confundir al lector. Pero también a veces derriba en pocas palabras toda esta construcción ficticia: «El mito pertenece a la pedagogía del género humano. El concepto, una vez adulto, ya no lo necesita»...[9]

Es fácil relacionar esta tesis con una proposición de Jouffroy, y esta relación hace nacer la sospecha de que éste se inspiró más o menos en el pensamiento de Hegel, tal vez a través de Cousin: «La misión del cristianismo para mí ha consistido en terminar la educación de la humanidad, haciéndola capaz de conocer la verdad sin figuras, y de aceptarla sin otro título que el de su propia evidencia».[10]

En resumidas cuentas, o al término del desarrollo histórico: «Cuando el pensamiento se ha robustecido suficientemente para existir en su propio elemento, el mito es un adorno inútil *(überflüssig,* superfluo) que no hace avanzar a la ciencia... Lo que se esconde o se disimula bajo símbolos es inconsistente... El mito en general no es un medio adecuado para la expresión del pensamiento».[11]

Pero si la mitología no sirve de nada a los espíritus adultos, ¿por qué no esforzarse por liberar de ella a los otros?

¿Qué relación hay entre el lenguaje de la fe y el lenguaje de la filosofía? Más que dejarse traducir uno al otro, se excluyen. ¿Se engaña Hegel con sus propias estratagemas hasta el punto de creer que estos dos lenguajes pueden usarse simultáneamente con toda sinceridad?

¿Cómo dudar, puesto que él lo afirma tan a menudo, que el «lenguaje» conceptual es para él el de la verdad? Pero evidentemente no se trata tan sólo de lenguaje: entre religión y filosofía hay que elegir, si se acepta la oposición hegeliana primera entre representación y concepto.

La tesis de la concordia de los dos lenguajes ha de ser un engaño a otros al que se añade un sutil engaño de sí mismo.

Sin duda Hegel repite en múltiples ocasiones que «la filosofía no se opone a la religión, sino que la incluye»,[12] pero hay varias maneras de incluir. La traducción a otra lengua mantiene el contenido que se transmite del modo más completo que sea posible. Pero en el paso de lo religioso a lo especulativo, la cosa cambia mucho.[13] Aquí la «traducción» es algo más que una traición, es una subversión. Hay que reconocer que en la «versión» especulativa hegeliana el misterio de Jesús desaparece, y que la filosofía de Hegel es como mínimo un cristianismo «laicizado». En una laicización total perdería toda religiosidad.

Lo sorprendente es que Hegel, habiendo establecido así los fundamentos especulativos que permiten comprender la religión de una manera en cierto modo sociológica, desarrolle en otros lugares, como si se adhiriese plenamente a ellos, opiniones religiosas que parecen cristianas, aunque un poco heréticas.

Estos contrastes sumen en la perplejidad al lector de Hegel. ¿Qué creyente puede aceptar este juicio: «El cristiano adora el reflejo *(Abglanz)* de la verdad»?[14] ¿Cuál es la referencia que anuncia auténticamente la verdad, el Evangelio o la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas?*

¿Es propio de un pensador cristiano llamar «barbarie» a toda filosofía del entendimiento y de la representación, y entre otras, eminentemente, a la representación religiosa de una relación entre el Padre y el Hijo? Hegel estigmatiza «una verdad aún no pensada y envuelta en la barbarie de la representación»;[15] ¿no es de desear que todos se liberen de esta barbarie, y no sólo los que poseen por excepción una conciencia que desde el principio ya es capaz de someterse a las dificultades del trabajo científico de conocimiento?

Evidentemente, a Hegel le resulta más cómodo criticar las representaciones religiosas de los antiguos. Ello ofrece menos peligro que atacar a la imaginaría religiosa cristiana, sobre todo durante el reinado de la Santa Alianza. Pero los lectores pueden trasponer al mundo moderno la crítica de las creencias antiguas y compensar gracias a lo que dice de Homero en ciertos contextos, el recurso abusivo que hace de él en otros: «En cuanto a los poetas, Homero y Hesíodo, Platón los expulsa de su Estado, juzgando que sus representaciones de Dios son indignas de Él. Ya que en esta época se empezaba a considerar con seriedad la fe en Júpiter y en las historias homéricas [...]. En cierto estadio de la educación los cuentos infantiles son inocentes; pero si queremos tomarlos como fundamento de la verdad en el dominio moral, en cuanto ley efectiva –como las escrituras de los israelitas, el Antiguo

Testamento, donde podemos encontrar como normas del derecho de gentes el exterminio de los pueblos, los innumerables horrores que cometió David, el hombre de Dios, las crueldades que el clero (Samuel) ejerció y justificó contra Saúl– ya es hora de que sean algo pasado, puramente histórico».[16]

¿Hay que prescindir, pues, de Moisés y de los profetas tan decididamente como de Homero y de Hesíodo? ¿Hay que desterrar un «lenguaje» en beneficio exclusivo del otro? ¿Hay que escuchar solamente al filósofo griego?

El mismo Platón tampoco escapa a una proscripción insidiosamente contagiosa:

> «Cuando Platón en su *Timeo* habla de la creación del mundo, la forma que emplea es la de decir que Dios modeló el mundo, que los demonios tuvieron ciertas funciones en esta operación, pues semejante manera de expresarse se sitúa enteramente en el mundo de la representación. Pero si se afirma que Dios creó el mundo, que existen en él los demonios, seres espirituales de una especie superior y que le echaron una mano en esta creación, y se hace de ella un dogma filosófico platónico, estamos ante algo que se encuentra literalmente en Platón, pero que sin embargo no forma parte de su filosofía».[17]

Hegel pone sobre aviso a sus lectores de una manera no excesivamente discreta. Saben por anticipado lo que hay que pensar si encuentran en su pluma demonios que exorcizar, una creación del mundo hecha por un dios, representado a la vez como Padre y como Hijo, dogmas irracionales, etcétera. Al autor le irrita sobre todo la confusión y la falta de coherencia, según él, de la noción de creación. La persigue por todas partes. Así, reprochando a Descartes el dualismo que en el fondo la condiciona, la teoría de las dos sustancias, considera como circunstancia agravante la necesidad que presupone para la filosofía invocar la idea de creación: «No hay que olvidar que dice que las dos son, según él, sustancias creadas. Eso nos remite a la representación; la creación no es un pensamiento determinado».[18]

Hay ahí un efecto de coherencia: ¿qué alcance puede seguir teniendo el idealismo especulativo si la representación, diferenciada del concepto y opuesta a él, no sufre reprobación, humillación y rechazo? Pero entonces, ¿qué subsiste de los principales dogmas cristianos? ¿Pueden aún, a pesar de todo «valer para todos los hombres»?

¿Merece Hegel el título de pensador cristiano cuando, cambiando

de registro de lenguaje, se expresa especulativamente? Evidentemente, son los cristianos los que deben decidirlo. En cualquier caso, el cambio es muy importante, estamos en otro mundo, la feliz ingenuidad se disipa. No obstante, Hegel permanece fiel a cierta orientación religiosa general del pensamiento, a pesar de todas sus reservas respecto a él, y en condiciones difíciles y confusas, difícil de captar y de definir.

Hasta en lo que puede considerarse su filosofía auténticamente especulativa, emplea el vocablo Dios, y de un modo u otro se vincula a la religión. Por otra parte, dentro de este vocablo pone un contenido de pensamiento que ha de desconcertar a unos creyentes ordinarios. Nada de trascendencia, nada de filiación (y por lo tanto, nada de Trinidad), nada de creación. Dios se define en un «lenguaje» que va a resultar para la fe difícil de «traducir»: «Dios en sí, según su concepto, es el poder *(Macht)* inmediato, dividiéndose y volviendo a sí mismo y por lo tanto no es más que la negatividad que se refiere inmediatamente a sí misma, la reflexión absoluta en sí, lo cual ya es una determinación del espíritu».[19]

¡He ahí un Dios al que nadie tendrá la tentación de rezarle!

Su definición correspondería también al concepto.

A veces consigue incluso conceptualizarse todavía más: «Dios es esto: diferenciarse uno mismo de sí mismo, ser un objeto para sí mismo, pero en esta diferencia ser idéntico a sí mismo... el Espíritu. Ahora se reifica *(realisiert)* este concepto».[20]

Es el ser total heraclitiano: el Uno que se diferencia en sí mismo.

Un ateo reconocería más bien en esto una representación dialéctica del universo, la universal ley de la dialéctica... Egeo se aleja mucho de Briareo.

A veces Hegel admite abiertamente esta desemejanza, la religión y la filosofía no pueden cohabitar: «La reconciliación (que la filosofía realiza con la religión) en sí misma es sólo parcial y sin universalidad exterior. En este aspecto la filosofía es un santuario independiente y sus servidores forman un clero aparte, que no puede ir en compañía del mundo, y que ha de preservar el dominio de la verdad».[21]

Un vocabulario paradójico y hasta chusco: son los filósofos los que, apartándose del mundo, ofician como un clero en un santuario, y el clero religioso es el «mundano», el que habla la lengua de los «hombres efímeros», el que no se distingue de los «profanos» y actúa al aire libre.

En otros lugares, a menudo Hegel afirma que el protestantismo, como religión, se distingue específicamente del catolicismo por la supresión de la diferencia entre «clérigos» y «profanos» o «laicos». A ve-

ces atribuye esta supresión a la misma filosofía, considerando que es mérito suyo: «Los filósofos afirmaron y sostuvieron contra este espantoso desorden, la idea de que los hombres no debían estar en la situación de laicos [de profanos], ni respecto a la religión ni respecto al derecho; de tal modo que dejara de haber en el plano religioso una jerarquía, una elite cerrada de sacerdotes, ni en el plano jurídico una casta, una sociedad exclusiva (tampoco querían una casta de juristas), a la que se reservase el conocimiento de lo que es eterno, divino, verdadero y justo, y que pudiera mandar y dirigir a los demás hombres; según ellos, la razón humana tiene derecho a dar su consentimiento y su opinión. Tratar a bárbaros como a laicos está bien –los bárbaros son precisamente laicos (profanos)–, pero tratar a hombres pensantes como a bárbaros, no hay nada más duro».[22]

Al retirar esta prerrogativa al clero religioso, la confiere al «clero» filosófico. Con todo, no pierde nada de su dureza.

En buena lógica, no debería hablarse para nadie de «dirigir a los demás hombres», de poseer un «tipo de conciencia» diferente del de los demás hombres y de reservarse una forma particular de «lenguaje», de no conceder al pobre pueblo más que una verdad rebajada. Entre dos lenguajes posibles habría que elegir el único lenguaje verídico.

Por el contrario, Hegel proclama por un lado su sumisión a una religión cuya historia elabora al mismo tiempo que una teoría pobremente justificativa y por otro su crítica y su reprobación, o al menos su devaluación de esta misma religión, rebajada a un nivel inferior de conocimiento, de moral y de conducta. Esta distinción, ¿la propone sólo «para el gran público», y como una astucia de guerra contra enemigos pérfidos?[23] ¿O bien la piensa y la vive efectiva y existencialmente en una especie de esquizofrenia premeditada y en la semiconsciencia de un mundo humano dividido, desgarrado, condenado a la doblez? ¿Una esquizofrenia elevada en cierto modo a la dignidad de metafísica?

En este tema es difícil creer en una completa franqueza por parte de Hegel. Detrás de la doctrina exotérica del doble lenguaje, ya muy inquietante en sí misma, se adivina una actitud intelectual más clara, al menos intermitente. Entre religión y filosofía –tal como Hegel entiende fundamentalmente la filosofía– hay que elegir, y está claro que la filosofía es lo que Hegel prefiere. La teoría del doble lenguaje quizá no sea más que una palabrería de reconciliación cuyo fin es enmascarar, revelándola un poco, una ruptura. Si la religión es una metáfora de la filosofía o del concepto, ¿por qué conservar la imagen ilustrativa y parcialmente engañosa, cuando se ha descubierto tras ella, y también gracias a ella, la verdad en sí misma, el concepto puro y duro?, ¿por

qué abandonar a los hombres a la imagen ilusoria, y no intentar, disuadiéndoles de ella, elevarlos al nivel del concepto, al verdadero conocimiento?

En realidad un doble lenguaje siempre esconde otro más.

Leyendo las obras de Hegel nos damos cuenta enseguida de que su práctica del «doble lenguaje» se distingue de la «teoría» que él mismo propone de esta duplicidad, y que las cosas son todavía más complejas de lo que reconoce.

De esta «teoría» sólo habla a los filósofos. No podría confesar al vulgo, a «todos los hombres», que emplea con ellos un lenguaje especial que no traduce adecuadamente la verdad. Ello equivaldría a depreciar este lenguaje a sus ojos, y se negarían a seguir escuchándole.

Pero la complejidad de la personalidad de Hegel y de la situación concreta en la que se encuentra inmersa, se advierte en el embarazo que a menudo siente de manera visible. El pensador que decide expresar su pensamiento en varios lenguajes ya no distingue claramente el que emplea en cada ocasión, y sus interlocutores acaban por no saber qué pensamiento expresa.

Hegel usa frecuentemente fórmulas, expresiones, giros que, manifestando su pensamiento, se esfuerzan al mismo tiempo por disimularlo. Es muy difícil determinar en cada caso particular si esta táctica es consciente y voluntaria, y en qué medida lo es.

Desde hace ya mucho tiempo se ha observado su arte de atenuar en la segunda parte de una frase la idea audaz que adelanta en la primera. Este arte de la cláusula supone una gran agilidad mental que se oculta bajo un estilo alambicado y que paradójicamente incurre, por eso mismo, en un notable rebuscamiento. Esto se debe a que Hegel, de un modo espontáneo o artificial, practica el doble lenguaje en un mismo párrafo, en una misma frase e incluso en una misma palabra.

Algunos discípulos de Hegel heredaron esta manera de pensar y esta forma de expresión, exagerándola, sistematizándola todavía más, y esto en situaciones distintas de las que vivió Hegel, lo cual ayuda a descubrirlas con mayor facilidad y a reconocerlas mejor retrospectivamente en el mismo Hegel.

El gran discípulo de Hegel, Eduard Gans, en muchas cuestiones tenía opiniones parecidas a las suyas, pero más tajantes, y en principio con la posibilidad de ser expuestas más claramente. Pero vivía y enseñaba en una época de una opresión tal vez aún mayor.

He aquí cómo uno de sus oyentes describe el «lenguaje» en el que Gans era un maestro:

«Enseñaba la historia de la Revolución francesa a un público extraordinariamente numeroso y heterogéneo, con una predilección por el tema y con una franqueza que en aquellos tiempos parecía peligrosa, y que sólo podía abordar un orador tan dialécticamente hábil. A menudo empezaba la frase acerca de un tema escabroso de una forma terriblemente audaz; todo el mundo escuchaba en medio de un profundo silencio, tanto el amigo inquieto como el enemigo que espiaba, todos se preguntaban si iba a rebasar los límites de lo conveniente, pero este extraordinario luchador de palabras daba un giro tan hábil a la continuación que, sin dejar de decir lo que quería, al final se encontraba a cubierto *(gedeckt)*» (Heinrich Laube).[24]

Más allá del lenguaje exotérico (para los espías) y del lenguaje esotérico (que usaba en privado), existía un tercer lenguaje, el lenguaje de la complicidad espontánea del orador y de sus oyentes.

El discípulo, en la explotación de este recurso, supera al maestro. En lo que se refiere a Hegel carecemos de opiniones precisas. Tal vez no alcanzaba este grado de virtuosismo, ni se permitía semejantes alardes. Sin embargo, cuando se relee en su obra lo que dice de los filósofos franceses del siglo XVIII y de la Revolución francesa, se comprueba que las audacias de Gans no podían ir mucho más lejos que las suyas.

Las palabras para decirlo

Conviene prestar una extremada atención a la manera como se expresa Hegel: él mismo menciona con mucha frecuencia la importancia y el alcance de «la manera de expresarse». Muchos intérpretes de Hegel, habiéndose hecho por anticipado una representación patentada de su persona y de su pensamiento, no se plantean ningún problema de sinceridad o de veracidad, y abordan sus textos sin desconfiar más que de la técnica lingüística. Entonces les puede ocurrir que sustituyan de muy buena fe lo que Hegel dijo o escribió por lo que ellos creen que no podía dejar de decir o de escribir, difuminando los matices.

Por ejemplo, no faltan quienes repiten una fórmula que se supone que empleó en el Prefacio de *La ciencia de la lógica:* «La lógica es el pensamiento de Dios antes de la creación del mundo y de los espíritus finitos». Dado que el filósofo niega todo significado positivo a esa expresión de «creación del mundo», sólo puede tratarse quizá de una imagen un poco aventurada, cuya misión es ayudar a las mentes mal preparadas a acceder al concepto sin grandes esfuerzos ni congojas: una

«mitología pedagógica». Pero la referencia a una «creación» no deja de resultar extraña.

De hecho, Hegel se arriesga menos de lo que parece. Ciertos traductores, que se fijan en la misma literalidad del texto alemán, proponen otra versión más prudente: «*Podría decirse* (el subrayado es nuestro) que la lógica es el pensamiento de Dios antes de la creación...». Esta «creación del mundo» se reduce a una manera de hablar, metafórica. Pero los maniacos de la exactitud advierten que Hegel no emplea los términos alemanes que justificarían semejante traducción: «*Man kann sagen, dass...*».

El lógico, de quien se sabe qué papel otorga a veces astutamente a los «giros», a las «formas de expresarse», introduce aquí precisamente una de esas fórmulas enredadas, apenas traducibles, cuyo secreto sólo él posee: «*Man kann sich ausdrücken, dass...*».[25] Algo así como: «Es posible expresarse de tal manera que la lógica es el pensamiento de Dios...». En el fondo no hay ambigüedad, en la forma sí. Hegel no se permite suponer, ni siquiera metafóricamente, la realidad de una creación. La Creación –así lo afirma hablando de Platón– es «una manera de hablar».[26]

Lo inconciliable de los «dos lenguajes» se ve, más que en cualquier otro campo, en un filósofo que ha aprendido mucho de Kant en el dominio moral. Hegel no oculta que en este aspecto existe un conflicto entre el pensamiento religioso y el idealismo, puesto que precisamente de la toma de conciencia de este conflicto surgió para él la exigencia de este idealismo. Hegel se da perfectamente cuenta de que:

> «El punto de vista moral es el de la voluntad libre –por cuanto es subjetiva–, y el punto de vista que se encuentra frente a él *(gegenüber)* –aunque su contenido sea también la verdad–, en su contrario *(das Gegenteil)* –y si el contenido de éste es también el del espíritu– ello puede representarse *(vorgestellt)* como la gracia de Dios –la predestinación (y ello en la contingencia peor, como en la concepción calvinista), y como efecto de la gracia– como algo puramente exterior –de modo que interviene aquí esta colisión (antinomia) de la libertad del hombre y de la ausencia de libertad, de la ausencia de voluntad– un puro abandono».[27]

Para nuestros contemporáneos parece que hubiera sido fácil elegir entre dos concepciones tan excluyentes: voluntad libre o abandono,

idealismo o religión. Lo propio de Hegel es optar deliberadamente en ciertos textos por el idealismo, en otros aparentemente por la religión, y la mayor parte del tiempo pasar subrepticiamente de un «lenguaje» a otro: un idealismo teñido de nostalgia religiosa, o una audacia que no carece de prudencia.

Si se quiere respetar la coherencia del sistema, de acuerdo con su propia y reiterada recomendación, en este conflicto es la religión la que hay que descalificar.

Tal como precisa, «las diversas concepciones de las Iglesias son en sí mismas tentativas de resolver esta antinomia». Pero «la concepción luterana es sin duda espiritualmente la más rica, y sin embargo no es especulativa».[28]

En el fondo, ni siquiera el protestantismo es especulativo, no es verdaderamente idealista, no es integralmente filosófico.

Si Hegel no hubiera llegado a conclusiones de esa clase hubiese renegado de su idealismo fundamental. Acerca de esta cuestión proporciona un modelo privilegiado en el desarrollo histórico de la filosofía. Por una parte vemos muy bien que nunca hubiera podido convertirse en idealista ni serlo de no haber sido antes religioso, de no haber recibido en un principio una formación religiosa, de no haber tenido precursores religiosos. Sin religión previa no hay idealismo. Por otra parte, una vez que aparece este idealismo, se desarrolla y se organiza intelectualmente, entra necesariamente en conflicto con la religión generadora, compite con ella, la rechaza. La autonomía idealista contradice la heteronomía religiosa, pero ésta resiste y se aferra a sus posiciones.

El resultado es un híbrido que hoy nos parece extraño y que nos desconcierta, una vacilación entre el dogma y el libre pensamiento, o a veces incluso su paradójica conjunción. Tal vez sorprenda más en Hegel, que muestra tan grandes pretensiones al rigor, a la simplicidad, a lo sistemático. Pero es algo que está en el ambiente de su tiempo. Que encontramos significativamente en la misma época, incluso en Chateaubriand, que se adentró mucho en el agnosticismo antes de inclinarse final y definitivamente del lado de la religión.

Como ha observado muy sensatamente un filósofo cristiano, sin duda alguna competente, «la filosofía hegeliana obliga a menudo a una doble lectura».[29] Es lo menos que puede decirse.

En algunos casos Hegel se niega a practicar una «doble lectura» de sus predecesores filosóficos. Sólo los lee «en primer grado», y da así el ejemplo de la manera como hay que comprenderle a él mismo.

En la *Enciclopedia* declara exotéricamente que acepta las verdades de la fe con «todos los hombres», al mismo tiempo que se reserva, sólo con algunos, las verdades de la filosofía. Pero en otros lugares pone en evidencia, hablando de los filósofos del pasado, la imposibilidad de semejante cohabitación de los dos lenguajes. La exclusión sustituye entonces a la yuxtaposición o a la «traducción». Refiriéndose a ellos, desvela las estratagemas de que él mismo se vale discretamente. De forma indirecta, nos proporciona así un manual de uso para sus propias obras.

Hegel es un cultivador habitual de las redacciones complicadas. Éstas siempre tienen un sentido: cuando la lengua de Hegel se hace trabajosa se adivina que trata de cuestiones espinosas o de puntos de doctrina inseguros. A menudo delata un malestar íntimo que trata de disimularse a sí mismo. Pero a veces es un pensamiento muy lúcido y firme que quiere ocultar a algunos de sus lectores dejando que se transparente para otros.

Cada hegeliano ha de aprender, lenta, laboriosa, progresivamente, a desentrañar en lo que dice el filósofo lo que afirma de consistente y de sincero, y a desconfiar de lo que escribe para el gran público, para la censura, para la policía, para los enemigos, para los necios, y también sin duda para la otra parte de un Hegel dividido en sí mismo, inseguro e inquieto. Ello requiere obstinación y sutileza, que aquí cuentan más que la erudición minuciosa.

Hegel divulga los procedimientos de los demás autores coaccionados, y los emplea secretamente igual que ellos.

Así ocurre con Vanini, por quien siente, como Hölderlin, un particular afecto. En sus *Diálogos* Vanini desarrolla con mucha elocuencia, observa Hegel, los argumentos de los ateos. Pero añade, como quien no quiere la cosa, «y el modo como los refuta resulta muy débil...».[30] El diálogo permite dar a conocer opiniones discutidas sin tomar abiertamente partido por ellas. El lector juzgará.

En el caso de los autores antiguos, Hegel muestra cómo un lector perspicaz no ha de dejarse engañar por sus estratagemas.

Así recuerda que «Vanini y otros opusieron la razón a la fe, a la Iglesia y a sus enseñanzas. Mientras demostraban racionalmente tales o cuales opiniones en contradicción directa con la fe cristiana, declaraban –como Bayle no dejó de hacerlo más tarde entre los reformados– que sometían su convicción a la Iglesia: el cristiano ha de someterse y se somete a la fe».[31]

¿Es posible aceptar así a la vez las verdades demostradas por la razón y los dogmas contrarios inspirados por la fe? ¿Puede alguien ex-

presarse sinceramente en dos lenguajes opuestos? Hegel lo niega enérgicamente por lo que se refiere a Vanini o a Bayle. En ellos supone que esta dualidad de expresión no puede ser sincera, y no fue reconocida como tal por la Iglesia a la que trata.

En el caso de Vanini, «como se dudaba de la sinceridad de una sumisión por la que renunciaba a aquello de lo que estaba convencido por la razón [...], Vanini murió en la hoguera». Las Iglesias no se dejan mistificar en estas cuestiones. No creen en la sinceridad de un pensador que finge someterse a las proposiciones de la fe cuando él mismo las contradice con los argumentos de la razón. No ponen en duda la supremacía de la razón.

Hegel reconoce esta incompatibilidad de los dos lenguajes. Pero a él no le quemarán en una hoguera como a Vanini: «Cuando el entendimiento ha discernido algo que la razón no puede negar, el hombre que ha llegado a este punto no tiene más remedio que atenerse a estas convicciones y no puede creer lo contrario; nadie cree que la fe sea más fuerte que la razón».

La seguridad de una sumisión de la razón o del concepto a la fe no es más que lo que Hegel llama una *Wendung*, un giro, una manera de expresarse, y observa que, «bajo la protección de esta manera de expresarse *(Wendung)* se podía hacer contra la Iglesia todas las objeciones posibles».[32]

El escritor no conformista inventa las hábiles maneras de expresarse que le permiten abordar sin demasiados riesgos los asuntos más vidriosos.

Hegel hasta se permite dar acerca de este punto consejos a sus amigos. Así, en 1821 indica a Creuzer la aparición de un nuevo peligro: «El doctor Fenner [...] quería dar unas clases sobre la filosofía natural de Oken, pero el rey lo ha prohibido porque esta filosofía conduciría al ateísmo, y ha ordenado al ministro que vele porque la filosofía natural y las demás filosofías que conducen al ateísmo no se enseñen en sus universidades (aplicación de la filosofía especulativa a la religión)».

Entonces, respecto a un libro de Hinrichs favorable a su propia idea de las relaciones entre la filosofía especulativa y la religión, propone una especie de truco: «*Relaciones de la religión con la ciencia*, este título puede parecer sospechoso; sería mejor, por ejemplo, *Ensayo de justificación especulativa de la teología*» (C^2 235).

Si la especulación justifica la teología, ¿quién va a desconfiar de ella?

De manera que a cualquier cosa se le puede poner el nombre que nos dé la gana.

A partir del momento en que se sospecha que Hegel –¿y cómo evitarlo?– disimula algunas de sus ideas con giros equívocos, frases retorcidas, términos ambiguos, ¿no corremos el riesgo de caer en una des-

confianza excesiva y de buscar o encontrar también un doble sentido en palabras sinceras? Si es que quiso dejar que flotara esta duda en el aire, evidentemente lo consiguió más o menos.

¿No ocurre eso en la polémica del panteísmo del que se le acusaba?

En su tiempo todo el mundo llamaba panteísmo a la doctrina de Spinoza, a la que él alude a menudo: «Sin spinozismo no hay filosofía». No sin buenas razones, al menos en apariencia, se tachaba también su propia filosofía de panteísta. Semejante acusación, sinónimo de impiedad, herejía e incluso de ateísmo, podía ser muy peligrosa. Hegel tuvo que hacer no pocos esfuerzos para librarse de ella.

Intenta la hazaña –en su tiempo desesperada– de convencer al público de que el spinozismo no es un panteísmo, cuando a menudo él mismo afirmó lo contrario.[33]

Para lavar a Spinoza de toda sospecha demuestra que el spinozismo no sólo no es un panteísmo, sino que es un «acosmismo». Desde luego, se guarda mucho de indicar el origen sospechoso de esta nueva denominación. Confía en la necedad de sus adversarios. Con tal de que una palabra tan detestada como «panteísmo» no se pronuncie, no van a preocuparse por el hecho de que el vocablo sustitutivo, «acosmismo», tenga las mismas consecuencias peligrosas: Dios ya no dispone de un mundo al que enviar a su Hijo. El nombre sin la cosa sería suicida. La cosa sin el nombre pasará sin dificultades.

Es curioso comprobar cómo algunos discípulos de Hegel aún van más lejos que él en el uso de este método capcioso. Al perder confianza, y no sin motivos, en la eficacia religiosa de la palabra «acosmismo», prefieren calificar la doctrina de Hegel de «panenteísmo». Creen que así se subraya el carácter espiritual del monismo filosófico hegeliano. Pero la palabra idealismo ya basta para eso. Como el panteísmo, el panenteísmo y el acosmismo, el idealismo implica un monismo. Sólo se trata de vestir este espectro con palabras que no asusten tanto.

Al margen de cuál fuera la última opción de Hegel, y teniendo en cuenta el recuerdo de su adhesión juvenil al panteísmo, la abundancia de las perífrasis, de los eufemismos y de las disculpas en los escritos del viejo Hegel, más bien tiene el efecto de reforzar en un espíritu crítico la duda referente a la supuesta ortodoxia y al conformismo de Hegel en materia religiosa. Tenemos la impresión de estar ante un táctico que echa mano de estratagemas para burlar las maniobras de la censura, de la policía, de las autoridades, de la parte hostil de la opinión pública.

A Hegel le hubiera resultado fácil redactar una declaración clara y tajante manifestando expresamente y sin ambigüedad su creencia en un Dios personal, en la existencia e inmortalidad de un alma personal,

etcétera. Pero Hegel sólo firma textos diversos que, una vez se yuxtaponen, están literalmente en pro y en contra.

En su tiempo, con su «acosmismo» no convenció a nadie. Cuando uno de sus discípulos «religiosos», el pastor Marheinecke, tomó apasionadamente la defensa de la doctrina hegeliana atacada por Schelling, en 1843, en su panfleto, que era de una extremada violencia, no encontró mejor argumento que volver contra éste la acusación de «panteísmo spinozista». Hegel no esperaba escapar a la acusación de panteísmo más que en la medida en que pretendía disculpar también de ella a Spinoza. Y el propio Marheinecke había editado los textos en los que procedía a esta exculpación.

Otro procedimiento táctico de Hegel, heredado de todos sus predecesores que tuvieron que moverse en condiciones difíciles de la misma clase, es la de expresarse de manera diferente acerca de un mismo tema en obras diferentes, o en páginas diferentes de una misma obra. En este sentido es sorprendente que Marx le reproche, por ejemplo,[34] la justificación teórica del mayorazgo (una especie de derecho de primogenitura) en su *Filosofía del derecho*.

En primer lugar, porque si Hegel no hubiese respetado el mayorazgo en este libro, la obra no se hubiera podido publicar.

Y luego porque Marx hubiera tenido que acordarse de que este mayorazgo, tolerado por Hegel en Prusia, es vivamente criticado por él en Inglaterra en aquel artículo sobre el *Reformbill* cuya tercera parte prohibió el rey Federico Guillermo.

Si uno es partidario del mayorazgo hay que leer el párrafo 306 de la *Filosofía del derecho*. Si lo detestamos, echemos mano de la crítica del *Reformbill*. Como habían hecho tantos otros escritores subversivos antes que él, Hegel critica en el extranjero lo que se ve obligado a aprobar en su país. La posibilidad de publicar tenía este precio. ¿Hubiese sido preferible, para escapar a esta contradicción, callarse y definitivamente? *Hic et nunc* no había otra alternativa.

De todo eso se desprende que en ocasiones Hegel sabe expresarse de forma muy cruda y audaz. En otras circunstancias su doblez es manifiesta. A menudo emplea él mismo ese «lenguaje de la representación» que reprocha a otros.

A partir del momento en que se sospecha en Hegel un esoterismo, de la modalidad que sea, la lectura de sus obras se hace más ardua. No es posible aceptar su pensamiento como «una moneda bien acuñada», según la fórmula crítica de Lessing que a él le gustaba citar. Ante cada texto es necesario poner en duda, buscar, trabajar, reflexionar. ¡Hegelianos, un esfuerzo más!

Que un escritor, y sobre todo un filósofo, pudiera decidir no comunicar directamente al público todas sus ideas o sus doctrinas, era algo de lo que Hegel estaba convencido ya en su juventud. Sabía que ciertas confesiones ponen en peligro la notoriedad, la carrera e incluso la vida de sus autores.

Entre otros hechos convincentes, conocía muy bien la famosa querella del ateísmo que había sacudido Jena y costado tan caro a Fichte. A propósito del pensamiento último de este maestro, aconsejaba prudencia en una carta a Schelling: «La idea de Dios considerada como Yo absoluto pertenecerá a una filosofía esotérica» (C^1 28). Junto con el propio Fichte, no dejaba de descubrir esoterismo hasta en las doctrinas publicadas de Kant.

Acerca de esta cuestión se distinguen razonablemente varias instancias o niveles en la expresión del pensamiento de Hegel.

Hay en primer lugar un cuerpo doctrinal, bien estructurado y de vez en cuando reestructurado, promulgado, reivindicado públicamente por su autor, que es el fundamento de la reputación filosófica y de la gloria de éste. Es el contenido teórico que declaró cuando le preguntaban lo que pensaba. Sobre este pedestal se funda en primer lugar el conocimiento del hegelianismo, su filosofía exotérica.

Pero ya este texto, comúnmente legible, comporta contradicciones flagrantes, variaciones sensacionales, alusiones, sugerencias, reticencias: invita a los más hábiles a leer entre líneas.

Éstos, accediendo a una información más completa, especialmente a los escritos que Hegel no publicó por sí mismo, y que disimuló intencionadamente, se ven obligados a corregir sus primeras interpretaciones gracias a la explotación intelectual de tales añadidos. Tienen que tener en cuenta el contraste entre la doctrina pomposa exhibida en Berlín: «El Estado es lo divino en la tierra», y el programa rabiosamente rebelde de la juventud: «Como el Estado no es más que una *mecánica*, la idea del Estado no existe... Sólo lo que es objeto de *libertad* puede llamarse idea. Debemos ir más allá del Estado. Porque todo Estado se ve en la obligación de tratar al hombre libre como un dispositivo mecánico; y esto es lo que hay que evitar; por lo tanto ha de desaparecer».[35]

En efecto, hay que explicar o bien una inversión radical y rápida de un pensamiento que sin embargo aspiraba a quedar indemne de toda contingencia, o bien una presencia discreta y problemática de una de las dos opciones en el corazón de la otra. En los dos casos se plantea una cuestión difícil.

Uno de los enunciados que mejor se adapta al principio de la fi-

losofía hegeliana es el famoso adagio: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional».[36]

Pero la publicación continua de nuevas versiones de las lecciones orales de Hegel revela que variaba frecuentemente esta formulación. En ocasiones, por ejemplo, decía: «Lo que es racional se convierte en real, y lo que es real se *convierte* en racional».[37]

¿Hay que elegir la última redacción, ofrecida uno o dos años después de la precedente? Sería un criterio irrisorio. Es forzoso adaptarse a las intermitencias y a las variaciones hegelianas. En cuanto a la explicación, poco va a progresar si nos atenemos únicamente al análisis interno de las obras.

Una vez establecida la enseñanza de Hegel, sus doctrinas sucesivas o simultáneas, ¿cómo no preguntarse qué pensaba en el fondo? Esta pregunta abre un campo de reflexión que tiene que ver más con el tacto y con la sutileza que con «el espíritu de geometría».

La dificultad estriba principalmente en el hecho de que Hegel no elaboró dos filosofías bien diferenciadas, una exotérica y otra esotérica, permitiéndonos la comodidad de quedarnos con una y excluir la otra.

Cuando un pasaje de Hegel resulta particularmente oscuro, o contradictorio respecto a otros, no sólo hay que esforzarse por aclararlo y explicarlo, sino también por explicar por qué el autor lo oscureció, o no lo aclaró, o no juzgó oportuno resolver la contradicción. Este esfuerzo supone una hipótesis de trabajo: Hegel nunca tuvo miedo de parecer demasiado reaccionario en política, demasiado ortodoxo en religión, demasiado idealista en metafísica. Por el contrario, tenía muchos motivos para temer que se le considerara revolucionario, hereje o incrédulo. En todos los casos hay que interpretar a Hegel en el sentido de una mayor audacia. En su pluma, una alusión subversiva posee mayor significado e importancia que diez repeticiones de ideas de carácter tradicional.

Dadas estas condiciones, se comprende que Marheinecke, por ejemplo, quisiera y por lo tanto pudiera comprender y propagar la doctrina de Hegel en un sentido decididamente cristiano, al mismo tiempo que políticamente subversivo. Bastaba con elegir los textos favorables. Ignoramos en qué medida Hegel le reveló el fondo de su pensamiento en sus conversaciones privadas. Pero el propio Marheinecke no está por encima de toda sospecha. Sin duda, viviendo la actualidad de la polémica, y siendo pastor luterano, está bien situado para juzgar que la doctrina de Hegel se inclina más hacia el cristianismo que la del viejo Schelling. Pero hay que admitir que en esta competición, la superioridad del hegelianismo no es evidente.

No menos inquietante es la publicación por Bauer de una recopilación de pensamientos «ateos» y «revolucionarios» de Hegel en 1841, con el título de *La trompeta del Juicio Final.*[38]

Bauer se sirve de una argucia literaria casi clásica. Siendo ateo, presenta hipócritamente su explosivo volumen hegeliano como una denuncia de los malos pensamientos del maestro. Así cree ponerse a salvo de la represión sin dejar de difundir las ideas de Hegel bajo una apariencia reprobadora. Al menos así serán conocidas por el público, y su autor se evitará una mala reputacion en los ambientes «progresistas»...

El «doble lenguaje» que Hegel practicó no es el mismo que teorizó: éste aspira a llegar a un acuerdo entre la filosofía y la religión, y establece una complicidad entre la tiranía y la libertad. Pero Hegel no se decide de un modo claro y completo a semejante conciliación. Deja subsistir en ella disonancias y zonas de sombra. En él la verdadera distinción es la de un lenguaje exotérico y un lenguaje variable, pero verdaderamente esotérico.

El filósofo no grita la verdad en la plaza pública porque su garganta no se lo permite, y además porque ve desde su ventana que están patrullando los gendarmes.

Esta manera de replegarse hacia su interior sólo concierne a la esencia de su doctrina, su núcleo, el sanctasanctórum, podría decirse, porque se trata de refugiarse en un santuario.

Paradójicamente, en la misma época en la que Hegel anuncia y lleva a cabo este retiro o esta retirada teórica, expone y desarrolla con mayor abundancia y de modo más abierto, con el mayor desenfado, todos los prolongamientos especiales, todas las abigarradas eflorescencias de la doctrina profunda, en lecciones públicas que atraen al gran público, y que darán a su filosofía cierta popularidad cuando se publiquen después de su muerte.

A pesar de las inquietudes políticas, las controversias religiosas, los problemas judiciales, el trabajo administrativo, las dificultades familiares y las distracciones culturales y lúdicas más diversas, Hegel efectúa una labor filosófica monstruosa, compone una obra colosal y la divulga. Nos maravilla que pudiese hacer a la vez investigaciones tan gigantescas y tan minuciosas en tantos dominios heterogéneos, el derecho, la historia de las religiones, la política, la estética, la historia de la filosofía, la etnología... y precisamente con la intención proclamada de

someter toda esta diversidad de contenidos a la unidad dominadora de su sistema.

Aumenta, despliega sin cesar de año en año cada una de las partes de su sistema. Le agrega continuamente nuevos territorios. Compone, expone, explica de una manera más inteligible, y casi se le podría acusar irónicamente de elaborar «una filosofía popular», expresamente desdeñada por él en épocas anteriores o en otros lugares. ¿Hasta dónde hubiese llegado de conservarle Dios el vigor y la vida?

Aparte de la *Filosofía del derecho y del Estado*, no publica nada de esta enseñanza interminable, variable en sus modalidades, cambiante en sus detalles. Por fortuna, algunos oyentes amigos, convertidos en discípulos fantásticos, toman nota de todo lo que dice, con esmero y constancia, sin omitir nada, esforzándose por ser exactos. Gracias a ellos y a la comparación de sus redacciones, el texto ha podido reconstruirse e inspirar una grandísima confianza: el imponente macizo de las *Lecciones* de Berlín.

Estas lecciones ofrecen al lector atento y perseverante una introducción más fácil y un comentario accesible a la filosofía primera de Hegel, de contenido más intrincado.

Tal vez también –hay que reconocerlo– son más vulnerables a la crítica que los libros complicados y oscuros. Disimulan con mucha dificultad, porque su contenido es más concreto, las contradicciones y las estratagemas de la doctrina hegeliana. ¡Pero qué riqueza la suya!

17
El monarca hegeliano

> El señor Hegel amaba a Francia, amaba la Revolución de 1789 y, para usar una expresión del emperador Napoleón que el señor Hegel me recordaba a menudo, también él era azul.
>
> Victor Cousin[1]

El Hegel de la madurez era de corazón liberal, como lo atestiguó Victor Cousin en condiciones que no permiten dudar de su objetividad. Las vicisitudes de una época singularmente turbulenta impusieron a las concepciones políticas del filósofo diversas inflexiones. Éste fue el caso de todos sus contemporáneos, y especialmente de todos los alemanes, que en su juventud habían vibrado ante la llamada de la Revolución francesa.

Nuevas investigaciones más profundas permiten confirmar la persistencia en él de esta actitud liberal fundamental, adoptada cuando el liberalismo, en términos generales, se hacía subversivo, o incluso revolucionario, en todos los Estados europeos.

Un punto central abstracto

Al final de su vida Hegel sostiene abiertamente, en sus *Principios de la filosofía del derecho y del Estado*, el proyecto de una monarquía constitucional moderada, incluyendo en su texto concesiones a las supervivencias del feudalismo; concesiones que tal vez no fuesen sinceras, pero que en cualquier caso permitieron la publicación del libro bajo el control de la policía y de la censura. En Prusia el monarca reinante no es «constitucional», no existe constitución. La primera no se establecerá hasta 1848. Mientras, el liberalismo consiste concretamente en reclamar la promulgación siempre prometida y siempre aplazada.

El liberalismo se acomoda a la monarquía en ciertas situaciones po-

líticas legadas por la historia, aunque la república es más propia del capitalismo, de la que es la expresión teórica más o menos adecuada. Al preconizar una monarquía liberal, aunque sea raquítica, Hegel va en el sentido de las ideas del canciller Hardenberg, y por lo tanto de la facción que ocupa precariamente una parte del poder real. Pero los liberales chocan con una obstinada resistencia de los feudales, que en esta confrontación por lo general triunfan. Los planes de Hardenberg no se impondrán, y en consecuencia Hegel no sirvió ni poco ni mucho al poder real, ni siquiera bajo su rostro más progresista. Y menos favoreció a los elementos retrógrados de la clase dirigente prusiana.

A pesar de este hecho indudable, la imagen de un Hegel reaccionario o ultraconservador persiste en una parte de la opinión, mal informada por historiadores parciales. Hay quien quisiera ver en él, a despecho del repugnante anacronismo, una especie de precursor de Hitler.

Del sistema propiamente filosófico de Hegel, ¿puede deducirse alguna concepción política concreta de un modo necesario? Ello equivaldría a tomar a Hegel al pie de la letra y a creer ciegamente en el rigor imperturbable de todos sus razonamientos formulados. En realidad, es demasiado fácil hacer derivar aparentemente de sus premisas filosóficas las doctrinas políticas más diversas, y sus primeros discípulos, sobre todo los «jóvenes hegelianos», se entregaron entusiásticamente a esta tarea.

Después de 1815, los mejores teóricos se adhirieron, de más o menos buena gana, al principio de la monarquía constitucional. En Prusia esta opción era contraria a las aspiraciones del rey, de la corte y sobre todo del príncipe heredero, así como de sus ideólogos oficiales.

Hegel no exaltó en modo alguno el absolutismo y el autoritarismo monárquicos, ni siquiera en sus clases, como hubiera podido verse tentado de hacerlo como una simple maniobra de prudencia.

¿Es autoritario este rey al que Hegel sólo concede la función de decir «sí» o, como él escribió, de «poner el punto sobre la i» de las disposiciones tomadas por los ministros o los funcionarios? Que se necesite, en la cumbre del Estado, una decisión personal última, en resumidas cuentas es algo que se admite también en muchas repúblicas. Hegel encierra el poder del rey en unos límites estrechos, y no deja de sorprender que su libro pudiera publicarse: no lo hubieran tolerado unos años después tras la muerte de Hardenberg. Por otra parte, el rey protestó en privado, con una ironía no muy sutil, cuando le transmitieron las palabras insolentes del filósofo: «¿Y si yo no pongo este punto sobre las íes?». Y desde luego, siguió firmando, como antes, los «rescriptos» arbitrarios.

De hecho, el monarca hegeliano sale muy mal parado de la Revolución francesa. Frente a las pretensiones de Federico Guillermo III y de su vástago, rebosante de orgullo, ¿es posible reducir aún más de lo que hace Hegel las prerrogativas del rey, si a pesar de todo se mantiene la monarquía? Esto es lo que dice de los reyes en la *Filosofía de la historia:*

> «El gobierno reposa sobre el mundo de los funcionarios, y en lo más alto está la decisión personal del monarca, porque, como ya se ha dicho, es absolutamente necesaria una decisión suprema. No obstante, con leyes sólidamente establecidas y una organización bien hecha, lo que se reserva para la única decisión del monarca debe considerarse como poca cosa respecto a lo sustancial. Sin duda alguna hay que juzgar una gran dicha que un noble monarca reine sobre un pueblo; sin embargo, incluso en un gran Estado, eso no tiene una importancia tan grande, ya que la fuerza de este Estado radica en su razón».[2]

La razón como base del Estado, he ahí una ilusión o un engaño. Pero intencionalmente y en su misma expresión, esta tesis se sitúa muy lejos de la simple pretensión absolutista de la «real gana», de la arbitrariedad del monarca individual, del poder que se ejerce «por la gracia de Dios».

Bajo esta perspectiva, un país en el que sube al trono un monarca débil no tiene por qué ser desgraciado. Como Hegel ya había leído antaño en la revista *Minerva*, de la pluma de Oelsner, de quien tanto apreciaba las *Cartas de París:* Sieyès es monárquico en la medida en que cree en la necesidad de un «punto fijo que también puede ser una bobada».[3] Benjamin Constant y Madame de Staël podían seguir siendo liberales sin dejar de ser partidarios de la monarquía hereditaria. Mounier no garantizaba a ésta más que la posibilidad del «veto suspensivo»...

No todos los liberales limitaban los poderes del rey de una forma tan drástica como lo hace Hegel. Él los reduce a una porción mínima en unas consideraciones que intercala prudentemente... en las *Lecciones de estética:*

> «Los monarcas de nuestro tiempo ya no son, como los héroes de la era mítica, una cumbre del todo concreta en sí misma, sino un punto central más o menos abstracto en el interior de instituciones ya desarrolladas por sí mismas y sólidamente establecidas por la ley

y la Constitución. Las acciones más importantes de los que gobiernan, los monarcas de nuestra época las han dejado escapar de sus manos. Ya no son ellos quienes establecen el derecho. Las finanzas, el orden y la seguridad de todos han dejado de ser una cuestión específicamente suya, la guerra y la paz se deciden por las relaciones políticas exteriores generales, que ya no dependen de su decisión y de su poder. Y aunque ellos tomen la última y suprema decisión respecto a todas estas relaciones, el contenido propiamente dicho de los decretos en su conjunto pertenece sin embargo más que a la individualidad de su voluntad, a lo que ha sido firmemente establecido por sí mismo, de tal modo que respecto a lo general y público, el punto culminante del Estado, la voluntad monárquica subjetiva propia, es tan sólo de naturaleza formal».[4]

Estos poderes mediatizados son infinitamente menos importantes que los que posee un presidente de la Quinta República francesa. El rey hegeliano reina, pero no gobierna. El verdadero rey de Prusia se hubiera burlado de los sueños de Hegel, en la medida en que alguien se los hubiera comunicado. Demostrará al filósofo que él es menos «abstracto» y «formal» de lo que podría desearse: cansado de oírle, le hará callar.

¿Es Hegel sinceramente monárquico al final de su vida? Es probable. En su tiempo no se puede admitir impunemente ninguna otra opción política, y la sucesión de hechos continuamente decepcionantes desde 1794, no permite albergar ninguna esperanza republicana. En Prusia tampoco hay por aquel entonces republicanos. De haber abrazado esta causa, Hegel se hubiera encontrado muy solo. Los exaltados se contentan con pedir una Constitución, a ser posible liberal, y si no hay más remedio, absolutista, siempre que el absolutismo pueda conceder una Constitución. Cualquier Constitución, pero que en la peor de sus modalidades todo el mundo sepa al menos por anticipado lo que se prohíbe decir y hacer. Porque los súbditos prusianos lo ignoran, y digan lo que digan y hagan lo que hagan, siempre tienen que esperárselo todo.

Evidentemente, Hegel tiene una conciencia lúcida de la triste realidad política prusiana, de la arbitrariedad hereditaria. Conseguirá decirlo arriesgándose a criticar en Inglaterra lo que no tiene derecho a denunciar en Prusia.

Sieyès había hablado de una «bobada». En toda la dinastía de los

reyes de Prusia sería difícil encontrar a alguien a quien la palabra conviniera más que al rey cuyos caprichos tuvo que sufrir. Engels, que sabía reconocer los méritos de las personas, fueran cuales fuesen, le describió de forma implacable:

> «El reino de Prusia [...] estaba dirigido por Federico Guillermo III, llamado "el Justo", uno de los imbéciles más grandes que hayan ocupado un trono. Había nacido para ser cabo o inspector de botones de polainas; era un libertino incapaz de sentir una pasión, y al mismo tiempo predicaba la moral. Incapaz de hablar de otro modo que no fuese en infinitivo, y como redactor de proclamas, sólo fue superado por su hijo; únicamente conocía dos sentimientos, el miedo y una arrogancia de sargento».[5]

El filósofo se benefició personalmente de la atención real.

En 1826 los amigos de Hegel –profesores, artistas, estudiantes– decidieron celebrar su cumpleaños prolongándolo con el de Goethe. Banquete, regalos, discursos, poemas, felicitaciones, no faltó nada en aquel homenaje particularmente cordial. Hegel recibió de los que le apreciaban toda clase de testimonios de admiración y de afecto. Todo ello le conmovió profundamente, como lo demuestra una carta a su mujer, que no pudo asistir a la ceremonia. Ésta se menciona a menudo como una especie de prueba suplementaria del prestigio, la autoridad y la influencia del filósofo en Berlín. Era, efectivamente, un triunfo moral, pero no a los ojos de todos.

Hegel comprendió muy bien el carácter provocador, según las normas de aquel tiempo, de esta fiesta y de los comentarios que de ella hicieron los periódicos. El 29 de agosto escribía a su mujer: «Ahora tengo que vigilar que no vayan demasiado lejos; en un círculo de amigos está permitido exagerar, pero el público lo ve de otra manera. Te mando un artículo que ya se ha impreso sobre el asunto» (C^3 121).

No era el público el que podía tomarse a mal la resonancia de la fiesta y su eco en los periódicos; evidentemente Hegel pensaba en las autoridades. Las conocía perfectamente. Sus temores se confirmaron. La prensa informó de lo sucedido.

Al rey, envidioso, no le gustó aquella publicidad. Por increíble que pueda parecer en nuestra época, promulgó un «rescripto» especial, un *Kabinettsordre* prohibiendo que a partir de entonces los periódicos concedieran un lugar tan importante a «fiestas privadas». Varnhagen van Ense ve en todo eso una especie de severa advertencia dirigida a Hegel. Al año siguiente éste se las compuso para estar ausente de Berlín

en la fecha de su cumpleaños, pero cometió la imprudencia de ir a París, donde sus entrevistas con los dirigentes franceses del movimiento liberal, y un artículo que le dedicó *Le Constitutionnel*, hicieron aumentar las sospechas y los rencores referentes a él.

Los primeros biógrafos ignoraron o disimularon estos enojosos incidentes, y no hablaron más que del esplendor de la fiesta, que en años posteriores ya no volvió a ser tan vistosa.

Sin embargo, el cumpleaños de Hegel volvió a celebrarse de forma muy cordial en 1831, año de su muerte, pero fuera de Berlín, a causa del cólera, sin relación explícita con el de Goethe, y en un ambiente más íntimo en el que se ve desempeñar un importante papel a los amigos judíos: Stieglitz, Moritz Veit, etcétera.

No es justo analizar y valorar la actitud y el pensamiento políticos de Hegel al margen del contexto que se impone a ellos. Sólo en relación a este contexto adquieren su significado y su valor.

La situación política de Hegel en Berlín se precisa cuando se tienen en cuenta las ideas y los comportamientos que, un tanto refrenados antes de su muerte, se manifestaron más cínicamente en las altas esferas del Estado en épocas posteriores. En cierto sentido, este cambio le da relativamente la razón por haber evocado en cierta ocasión «la dicha» de vivir bajo tan «noble soberano». En efecto, si el tercer Federico Guillermo no tenía nada de atractivo, el cuarto resultó ser peor. Reinará a partir de 1840. Cuando aún era príncipe heredero ya había manifestado su hostilidad para con el hegelianismo.

En las horas más sombrías de Prusia, su padre debió la salvación del reino a sus buenos consejeros patriotas, y aunque no había cumplido las promesas que entonces prodigó, conservaba al menos cierta gratitud por sus salvadores, ministros, generales, políticos, altos funcionarios, y en ocasiones todavía les escuchaba.

Por el contrario, Federico Guillermo IV cuando accedió al poder en 1840 estaba convencido de no deber nada a nadie, era incapaz de sentir los escrúpulos de su padre, y ni siquiera pensó en tener en cuenta las promesas de éste.

En política su maestro había sido el reaccionario Ancillon, en compañía del conde Stolberg, y se inspiraba personalmente en las doctrinas retrógradas de Louis de Haller.

De hecho todo sucederá como si el nuevo rey de Prusia llevase sistemáticamente la contraria a la doctrina de Hegel, y también a la de Kant. En 1816, Ancillon, en contradicción con las conocidas tesis del

filósofo de Königsberg, enseñaba que «el pueblo necesita ser dirigido *(regiert)* como los niños; ya que al igual que éstos necesita ser protegido, gobernado y educado».[6] Justificaba la situación de «minoría de edad» del pueblo, y la supremacía de los «tutores» sobre él.

Federico Guillermo IV confirmó expresamente esta relación de dependencia absoluta de los súbditos. Repitió las viejas fórmulas del absolutismo de antaño: «Sé que soy rey por la gracia de Dios, y con su ayuda seguiré siéndolo hasta el final». Veinte años antes Hegel había clamado contra semejante pretensión: «Si se quiere comprender la idea del monarca, no basta con decir que fue Dios quien hizo los reyes; porque Dios lo ha hecho todo, incluso lo peor».[7]

El nuevo rey aniquilará las modestas esperanzas de los progresistas, confortados en cierta medida, al menos a algunos de ellos, por la doctrina política de Hegel, aunque fuese muy poco radical. ¿Qué queda de esta doctrina de Hegel, y sobre todo de su actitud política concreta, cuando el soberano proclama en 1842: «Os garantizo, y podéis confiar en mi real palabra, que bajo mi reinado ni príncipe ni criado, ni Dieta ni camarilla intelectual judía, se apropiarán sin mi consentimiento de los bienes y los derechos adquiridos justa o injustamente por la Corona»[8]?

¡Toda una confesión, hablar incluso de los adquiridos «injustamente»!

Prusia y los prusianos son propiedad del rey, que hace lo que le place con lo que es suyo. Atribuye, según su estado de ánimo, algunas parcelas de este patrimonio a sus favoritos, más dóciles aún que otros, en usufructo: «Es propio de los príncipes alemanes gobernar de manera patriarcal, el poder como una herencia paterna, como un patrimonio. Yo estoy profundamente unido a mi pueblo. Por eso quiero dirigir a aquellos de mis súbditos que, como menores de edad, necesitan ser tutelados, castigar a los que se extravíen y, por el contrario, hacer participar en la administración de mis bienes a aquellos que lo merecen, dándoles un patrimonio personal y protegiéndoles de la presuntuosa insolencia de los criados».[9]

Criado presuntuoso e insolente, en 1821 Hegel criticaba con mucho vigor el patriarcado: «El Estado ha dejado de ser una propiedad principesca, ya no existe un derecho privado de los príncipes, ni una jurisdicción patrimonial», etcétera.[10]

Contra esta dependencia absoluta, afirmaba el derecho de los individuos a la libre determinación subjetiva. Pero Federico Guillermo IV disipó todas estas restricciones hegelianas del absolutismo con unos cuantos gritos. El príncipe de Hardenberg se encontraba rebajado a la

categoría de criado usurpador. Hegel no escapaba al reproche de estar peligrosamente relacionado con «la camarilla judía»: Rahel Varhagen, los Beer, los Mendelssohn, Eduard Gans... Cargaba con la responsabilidad de doctrinas culpables.

Si nos empeñamos anacrónicamente en desenmascarar a unos precursores de Hitler en la Prusia de comienzos del siglo XIX, no será difícil encontrar mejores culpables que Hegel.

El tiranicidio

Respecto a la monarquía, hay un aspecto de la actitud de Hegel, que aunque poco conocido hasta hoy, merece atraer nuestra atención: su constante apología del tiranicidio.

A todo el mundo le gusta comentar los juicios de un gran pensador acerca de sus contemporáneos eminentes. Pero es menos común interesarse por su relación con aquellos con quienes se abstuvo de hablar. No obstante, el silencio que se guarda con obstinación acerca de algo de lo que todo el mundo se preocupa, a veces puede resultar más elocuente que unas afirmaciones explícitas.

En la época de Hegel la figura de Luis XVI obsesiona a todos. Se evoca con frecuencia su persona, sus actos o su inactividad, sus sentimientos, sus vínculos familiares, su muerte trágica. Después de 1815, en Alemania es de buen tono indignarse con los «asesinos de reyes» *(Königsmörder)*, y este punto de vista viene a ser como una condición mínima de admisión en la sociedad civil, en la administración, en la vida política.

Es significativo que algo semejante no aparezca nunca en la obra de Hegel, ni tampoco en la de Hölderlin, que dedicó poemas a Bonaparte, Rousseau y Vanini.

En toda la obra publicada de Hegel y en los manuscritos que se han conservado el nombre de Luis XVI apenas aparece. Sólo se le menciona accidentalmente y de manera insignificante en algunas notas que tomó después de la lectura de crónicas (B.S. 724-726).[11] ¡Ni la menor expresión de resentimiento contra sus verdugos!

En general se admite que los primeros partidarios alemanes de la Revolución francesa, a menudo entusiastas, se quedaron aterrados ante la ejecución de Luis XVI, y a causa de ella se apartaron del movimiento revolucionario. Al otro lado del Rin parece que el hecho provocó como un grito unánime de indignación. No obstante, sin dejar de recoger los ecos lejanos, los historiadores apenas han tenido en cuenta

que los que se hubieran visto tentados de lanzar un grito de alegría, muy minoritarios, en modo alguno podían hacerlo.

Por otra parte, se olvida con demasiada facilidad que los monárquicos constitucionalistas en Francia al comienzo se mostraron muy revolucionarios. ¿Acaso no fueron ellos los que iniciaron el proceso de subversión? No tardaron en ser desbordados por los acontecimientos, y sobre todo a partir del momento en que se proclamó una Constitución. Pero en Alemania, donde una Constitución fue un logro tan tardío, y después de tantas alternativas de esperanzas y decepciones, los constitucionalistas, incluso los monárquicos, como por ejemplo Mounier, seguían siendo a los ojos de todos unos revolucionarios.

Habían luchado, si no contra la monarquía, al menos contra el absolutismo. Y Hegel seguirá esencialmente en este combate. En Prusia, en los años próximos al final de su vida se seguirá encarcelando a los constitucionalistas declarados, o hasta simplemente a los sospechosos de serlo.

Para él el despotismo es «el Estado sin Constitución» (D 283), es el Estado en el que «el soberano ejerce directamente el gobierno según su voluntad *(nach seiner Willkür)*», más perverso aún cuando se le añade «esta indecible injusticia [...] de la consagración que legitima a los reyes».[12]

Hegel busca y encuentra oportunamente rasgos de la realeza prusiana que la distinguen favorablemente de la realeza francesa. No cabe la menor duda de que para él, como para casi todos los alemanes, la tiranía típica es la de Luis XIV, que Luis XVI prolongó, y en consecuencia éste era un «tirano». Aunque eso no implicaba, para la mayoría de los compatriotas de Hegel, que hubiese que matar a ese tirano.

No obstante hubo quien siguió atentamente el curso de la Revolución y aceptó como una necesidad histórica la ejecución de la monarquía en la persona del rey. Parece ser que los tres compañeros de Tubinga siguieron siendo «revolucionarios» hasta la eliminación de los girondinos, algo que ya no pudieron aceptar.

Sabemos que en Tubinga la noticia de la ejecución de Luis XVI provocó manifestaciones de júbilo. Esta actitud tuvo un exceso de publicidad. No la mantuvieron suficientemente en secreto, y no tardaron en pagar las consecuencias de semejante imprudencia.

Posteriormente Hegel y Hölderlin se mostraron más reservados acerca de esta cuestión, sin dejar de mantenerse fieles a sus ideas. A partir de entonces denunciaron la tiranía, objeto de su odio más profundo de una forma discreta. Correspondía a sus lectores adivinar de lo que estaban hablando. Ya sólo la condenaban abiertamente con ejemplos extranjeros o antiguos.

Eligen sus modelos ilustrativos sobre todo en la Antigüedad, sin que les importe la enorme diferencia de situación y de significado de la tiranía en una ciudad griega y en un pequeño principado alemán del siglo XVIII. Sus opiniones difieren en algunos detalles, pero en lo esencial su comunión de pensamiento es profunda, sobre todo en el campo político, y podemos considerar que como cada uno no podía hablar con toda libertad, lo que uno expresa completa lo que dice el otro.

No deja de sorprender, aunque a la vez sea muy explicable, que nadie se haya fijado en su excepcional preferencia por dos héroes antiguos bastante olvidados en nuestros días: Harmodio y Aristogitón, los héroes del tiranicidio.[13]

Desde luego esta admiración no es exclusiva de Hegel, quien también venera a otros personajes antiguos más famosos. No obstante en él llaman la atención estas excepciones subversivas. Un día exclama en Berlín, sin duda sonriendo:

«Tal vez yo no sea un Graco, pero no por eso dejo de ser un hombre libre» (C^3 15 mod.).[14] Ni a Ancillon ni a Haller ni a Savigny se les hubiera ocurrido compararse con los Gracos, de abominable recuerdo, como modelos inaccesibles.

Hegel y Hölderlin eligieron como héroes a los regicidas más denostados, a los más comprometedores después de la ejecución de Luis XVI. Es difícil decidir si esta preferencia explica la atención especial que prestan a poetas griegos menores, Alceo o Tirteo, o si, inversamente, es esta poesía la que exaltó su interés por Harmodio y Aristogitón, los que asesinaron a Hiparco, el tirano de Atenas en el 514 a. de C.

Por error, Hölderlin atribuye a Alceo los escolios sanguinarios que tradujo en 1793, el año fatal de Luis XVI, bajo el título *Reliquia de Alceo (Reliquie von Alzäus).*

La primera estrofa no es menos violenta que las siguientes:

> Adornaré la espada con las hojas del mirto.
> Como Harmodio en su tiempo y Aristogitón
> cuando dieron brutal muerte al tirano
> *(da sie den Tyranen / schlukgen),*
> cuando el ateniense fue un ciudadano libre.[15]

Cabe imaginarse el placer con que el duque de Württemberg o el rey de Prusia hubieran saboreado estos versos, fuera cual fuese su origen, pensando en la ejecución de su primo Luis XVI. El poeta se re-

fugia en la sombra del pasado, pero el lector pone los relojes en hora. Hölderlin no deja de ayudarle expresando a menudo su opinión actual sobre Harmodio y Aristogitón: «No hay nada más noble en la tierra que estos dos amigos».

Hegel no ignoraba esta devoción de Hölderlin por los dos héroes antiguos. Su amigo no la disimulaba: «¡Ah, noble Harmodio! ¡Quiero parecerme a tu mirto que ocultaba una espada. No quiero haber andado en vano [...]. No quiero ser un simple espectador».[16] En *Hiperión*, entre otros textos no desperdicia ninguna ocasión de manifestarla:

> «Cuando vivían Harmodio y Aristogitón, dice por fin uno de nosotros, el mundo sabía aún lo que es la amistad. Me alegraron demasiado estas palabras para seguir guardando silencio.
> »Por haber dicho esto merecerías una corona, exclamé. Pero ¿acaso podemos hacernos una idea de esta amistad? Perdóname; hay que ser Aristogitón para saber lo que era su amor; quien quería ser amado con el amor de Harmodio no tenía que temer al rayo. Porque, si no me equivoco, el terrible adolescente tenía que mostrar en el amor la intransigencia de Minos. Pocos hombres han sufrido semejante prueba: no es más fácil ser el amigo de un semidiós que sentarse como Tántalo a la mesa de los Inmortales. Pero no hay nada más hermoso en este mundo que semejante dependencia entre dos corazones tan orgullosos».[17]

Ni Harmodio ni Aristogitón eran semidioses, sino simples mortales. Es evidente que Hölderlin y Hegel no consiguieron elevar su amistad hasta una común exaltación asesina. No mataron a ningún tirano. ¡Pero qué nostalgia!

No es posible recoger aquí sistemáticamente todas las alusiones de Hölderlin a Harmodio y Aristogitón, absolutamente favorables, ni los elogios dirigidos a sus supuestos poetas griegos, Alceo y Tirteo. Un texto reúne su reiterado panegírico a una visión del concepto hölderlino-hegeliano del arte. Hölderlin hace aquí una vez más el elogio de los dos regicidas, se felicita además de que en la Antigüedad se erigiera un monumento en su honor: «Agenor esculpió las estatuas de Harmodio y de Aristogitón, libertadores de la patria», y recuerda:

«Dos jóvenes héroes, Harmodio y Aristogitón, fueron los primeros en emprender la gran obra liberadora. Todo el mundo se entusiasmó ante la audacia de su gesto. Los tiranos fueron expulsados o asesinados, y la libertad se restableció en su dignidad anterior».[18] Vemos así qué importancia concedían Hegel y Hölderlin al debate que se abría

en Francia, y que a veces se prolonga hasta hoy mismo, para decidir si Luis XVI fue condenado a muerte «legítimamente» o no.

Estas declaraciones ilustran a la vez la actitud política de Hölderlin y su doctrina estética.

Esta concepción del arte *engagé* coincide con la de Forster, cuyas obras Hegel leía atentamente: «Era la admiración por el héroe lo que conmovía el corazón del artista cuando eternizaba en mármol la noble figura». Forster opone el arte moderno al que florecía en aquella Antigüedad libre:

> «El arte y la virtud brotaban de un único sentimiento; pero el frío soplo del despotismo los marchitó: el amor de la patria ya no podía entusiasmar *(begeistern)* al que en vez de patria sólo tenía un amo. Ya no existía una Atenas liberada para incitar al artista a esculpir su Harmodio para la posteridad, los anfictiones ya no le rendían homenaje en nombre de la gran alianza de las naciones».[19]

Hegel, en comunión con Hölderlin, lamenta que los alemanes no posean como los griegos escolios nacionales y populares para cantarlos. Y al decirlo usa casi textualmente los mismos términos de la traducción de Hölderlin. A la oración cristiana que se reza al comienzo de las comidas, y que él desdeña, opone el escolio, una canción para cantar en la mesa, patriótica y a menudo belicosa, que los griegos entonaban alternativamente en sus banquetes:

> «A nuestros niños se les enseña las bendiciones de la mesa *(Tischgebet)*, y los rezos de la mañana y de la noche. Nuestra tradición, nuestros cantos populares, etcétera. No se habla aquí de Harmodio ni de Aristogitón, a los que acompañaba una gloria eterna porque habían dado muerte al tirano *(da sie den Tyranen schlugen)*, otorgando así derechos y leyes iguales a todos los ciudadanos, que vivirían en los labios de nuestro pueblo, con sus canticos.»[20]

En otro lugar deplora, al mismo tiempo, que la ausencia de un Teseo, la cadencia de «nuestros Harmodios y nuestros Aristogitones, para los cuales podríamos entonar escolios porque hubieran sido los libertadores de nuestra patria».[21]

Observemos que estos dos héroes, los «libertadores del país», no son los que libran a éste de una opresión extranjera, sino quienes le salvan de una tiranía interna.

Hegel no sólo se interesa por Alceo entre los autores raros, sino

también por Tirteo. Y ello desde su adolescencia. A los dieciséis años recoge palabras desconocidas de él en los *Cantos de guerra* atribuidos a este autor (R 11). ¿Se trataba de palabras griegas o de términos alemanes de una traducción? Una nota en la edición de los *Frühschriften* reconoce la falta de toda información sobre el texto consultado por el joven Hegel.[22]

No obstante, la referencia a Tirteo permite algunas hipótesis. Cuando Hegel se interesa por el presunto autor de los *Cantos de guerra*, éstos acaban de ser traducidos al alemán, en 1783, por un personaje que sin ser de primer orden, por lo menos no es desdeñable, y parece haber desempeñado un papel importante en la formación intelectual del joven Hegel, Carl Philipp Conz (1762-1827), de quien Hegel y Hölderlin no tardarán en ser discípulos y amigos en Tubinga.

Pero tal vez ya habían conocido a este suabo en una época anterior.

Conz había publicado en 1784 su traducción de los *Cantos de guerra* en Zúrich –es decir, «en el extranjero»–. Su carácter subversivo se acentuaba por el hecho de que Conz publicaba su trabajo en el volumen en el que lo asociaba con las traducciones de Tibulo que había hecho su amigo Reinhardt.[23]

Los dos autores habían sido amigos personales de Schiller, lo cual les daba una aureola de popularidad, y ambos tuvieron unos destinos notables, sobre todo Reinhardt. Generalmente se les recordaba juntos.

Los escolios de Tirteo recuperaban en 1784 su tonalidad patriótica y revolucionaria. Pero era mucho mayor su fuerza evocadora y movilizadora si se releían en 1789 o en 1793.

Como el despotismo les impedía expresarse directamente sobre las cuestiones de su tiempo, Hölderlin y Hegel se refugiaban en un pasado remoto, más glorioso, lamentando que en la actualidad no pudieran resucitar aquel espíritu. Pero por irrisoria que fuera esta evocación literaria, no por eso dejaba de delatar sus aspiraciones profundas, obligadamente fantasiosas: ¡un tirano es alguien a quien hay que matar!

¿De qué edición o traducción se trata, quién pudo poner los *Cantos de guerra* en manos del adolescente?

Sería completamente inútil disimular el interés de actualidad que Hegel y Hölderlin concedían a los versos de estos poetas griegos arcaicos, Alceo y Tirteo, y a los héroes tiranicidas Harmodio y Aristogitón.

Bajo los nombres de Alceo y Tirteo, Hegel y Hölderlin celebraban –fuera quien fuese el auténtico autor– obras cuya actitud era muy particular y notable, y que, sin ser desdeñables, en su tiempo no eran más conocidas de lo que lo son en el nuestro. La estima que les otorgan

adquiere un carácter esencialmente político, ligado a la actualidad política. Manifiesta una inclinación subversiva tímidamente proyectada en la Antigüedad.

Es forzoso admitir que la expresión pública del pensamiento de Hegel en general queda muy atrás respecto a su confidencia privada. Pero la expresión pública se fue moderando poco a poco en el curso de su vida, ya fuera a causa de una progresiva desilusión, ya debido más bien a una prudencia adquirida. En Berlín sólo comunica públicamente opiniones «moderadas», y los testigos pueden llegar a creer que ha cambiado de opinión, que se ha hecho íntimamente conservador.

Pero incluso de forma pública, acentuando una doctrina que, si se examina atentamente, no es tan conservadora, ni mucho menos, a veces deja traslucir posturas que eran las que inflamaron su juventud, y que sin duda animaban aún su actividad secreta.

Los antiguos héroes griegos acuden en su ayuda. Al final de su vida, hablando de Diógenes en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* recuerda una anécdota que se cita aquí sin que sea verdaderamente necesario: «Una de sus buenas respuestas fue la que dio a un tirano que le preguntaba con qué bronce había que hacer fundir las estatuas; respondió: Con el bronce con que se fundieron las estatuas de Harmodio y de Aristogitón».[24]

¿Una buena respuesta? No para los oídos de todo el mundo después de la ejecución de Luis XVI y del asesinato (a puñaladas) de Kotzebue.

Esta evocación de Harmodio y de Aristogitón, de sus estatuas y de los que las esculpieron, tuvo que hacer recordar a Hegel al joven Hölderlin, a quien por estas fechas ni siquiera menciona en sus *Lecciones de estética*, pero al que no podía haber olvidado.

Vemos, pues, lo que se puede pensar del «cesarismo» que a menudo se atribuye a Hegel. El mirto no crece en Suabia. Bajo imaginarias ramas de mirto, palabras, sólo podía esconder un puñal de teatro.

18
El asunto Cousin

> El que se ve mezclado en un asunto de esta índole hará bien empezando por confesar, y sin que se le pregunte, lo que con toda probabilidad saldrá a la luz en el curso del interrogatorio, desde luego siempre que su confesión no perjudique a nadie.
>
> Witt-Doehring[1]

El asunto Cousin parece una novela policiaca. Falta el muerto, pero poco faltó para que no lo hubiera de verdad: el duque de Montebello, hijo del mariscal Lannes, hizo el ademán de desenvainar la espada para defender a su preceptor de los soldados que iban a prenderle. Sin duda tampoco él estaba muy bien visto en Prusia; la nobleza del Imperio, tolerada por la Restauración francesa, todavía irritaba en Alemania, donde se detestaba el recuerdo del «Ogro de Europa».

El 15 de octubre de 1824 se inicia en Dresde la extraordinaria e involuntaria hazaña de Victor Cousin: este profesor de filosofía conseguirá movilizar contra él a las policías y a las instituciones judiciales y diplomáticas de tres Estados: Francia, Sajonia y Prusia. Soberanos, ministros, altos magistrados y Metternich se preocuparán por su existencia, su modo de vida, sus opiniones, sus actividades y, sobre todo, sus «relaciones políticas». La policía prusiana está obsesionada por las «relaciones políticas», peligrosas en sí mismas, en todas partes y en cualquier circunstancia.

Oficialmente, Cousin acompaña a Sajonia al joven duque de Montebello que ha de reunirse con su futura esposa. Pero las autoridades sospechan otros proyectos: los propósitos sentimentales y matrimoniales del duque podrían servir de pretexto y de coartada a su preceptor. Se supone que éste trabajaba esencialmente para poner en relación a los liberales franceses y alemanes, o, más concretamente, para reforzar los lazos entre los carbonarios franceses y las sociedades secretas alemanas. El proceso incoado a Victor Cousin sacará parcialmente a la

luz esta connivencia, provocará encarcelamiento y residencia vigilada, interrogatorios y deliberaciones, acuerdos internacionales, dudas y perplejidad, para acabar, unos meses después, desinflándose como un globo. Cousin será puesto en libertad, aunque sin que la justicia le haya declarado inocente.

Los altos personajes que se interesaron por este asunto y que trabajaron en él, tropezarán a cada instante con el nombre de Hegel, porque desde el principio éste se encuentra mezclado en el caso: conocía a Cousin desde mucho tiempo atrás, y le unía a él una serie de afinidades filosóficas, si no políticas. Intervendrá cauta y hábilmente con una carta al ministro prusiano del Interior, y contribuirá en gran parte a hacer fracasar la maquinación policiaca urdida contra Cousin. El filósofo francés siempre recordaría con gratitud el inmenso servicio que se le había prestado.

Los documentos referentes a este proceso llenan cuatro gruesos volúmenes en los archivos secretos de la policía berlinesa (C^3 353), y no parece que los historiadores los hayan explotado suficientemente. Hay que contar este asunto con brevedad, omitiendo otros muchos episodios atractivos, como un momento más entre otros de la vida de Hegel.

Cada una de las partes interesadas quería hinchar el caso artificialmente, para hacerlo más embrollado con el fin de ocultar sus maniobras. Nadie es inocente. Se confirma retrospectivamente la mediocridad y la mezquindad del mundo en el que Hegel debía subsistir, y la manera honrosa como se comportó. Naturalmente, Victor Cousin desempeña aquí un papel central. Tenía entonces treinta y dos años, y era uno de los representantes más notorios de la oposición liberal. A causa de ello se le retiró la docencia en la Sorbona, y desde 1820 se vio privado de toda posición oficial. Entonces tuvo que aceptar el empleo de preceptor de los hijos del mariscal Lannes (duque de Montebello), muerto en 1809.

Pertenecía, o había pertenecido hasta hacía muy poco, a los carbonarios, sociedad secreta que tenía por objetivo el derrocamiento de la monarquía, y que había conseguido organizar algunos complots militares que habían fracasado. En 1822 contaba ya con mártires, como los cuatro sargentos de La Rochela y el general Berton.

Algunos de sus miembros no disimulaban su propósito de luchar también «por la libertad de los demás pueblos»,[2] y por lo tanto de colaborar con homólogos extranjeros. Por otra parte, imitaba en muchos aspectos a los carbonarios italianos, algunos de cuyos miembros más eminentes, y sobre todo el célebre conde de Santa-Rosa, figuran entre

los amigos más íntimos de Cousin. El carbonarismo funcionaba en grupos muy dispersos, las «ventas», y en los tiempos de su máximo esplendor contaba en Francia con unos cuarenta mil afiliados. Pertenecían a ambientes intelectuales, burgueses y pequeñoburgueses, pero nunca obtuvo la adhesión del pueblo, lo cual explica su impotencia global.

Su carácter secreto contradecía sus proyectos más o menos democráticos. Sin embargo, representaba un peligro a los ojos de las potencias conservadoras, que perseguían activamente a sus miembros atribuyéndoles más violencia de lo que el carbonarismo estaba dispuesto a aceptar. Chateaubriand dramatiza un poco la cuestión cuando evoca «esas *ventas* en las que los revolucionarios de septiembre planeaban asesinatos a puñaladas...».[3]

Algunos historiadores admiten que el carbonarismo se disoció hacia 1823. Eso no está demostrado. En cualquier caso, numerosas ventas aisladas o ramificaciones del carbonarismo democrático universal permanecieron vivas y activas mucho después de esta fecha; por ejemplo, en Bélgica, al menos hasta 1836. Las *ventas* belgas mantenían estrechas relaciones con sus equivalentes franceses y alemanes. Así, en 1829 recibieron la visita de Johann Georg Wesselhöfft, con cuya familia Hegel mantuvo relaciones casi constantes, y que fue amigo del «hijo natural».[4]

Que Victor Cousin, liberal, *carbonario* actual o antiguo despertase sospechas en la policía prusiana de querer establecer o reforzar los vínculos políticos con los liberales o las sociedades secretas alemanas, y en particular con la *Burschenschaft*, no era nada absurdo ni sorprendente... sobre todo porque sabemos que Witt y la policía francesa la habían puesto sobre aviso. Y un carbonario nunca era un objetivo desdeñable.

Victor Cousin ya había hecho un viaje a Alemania a los veinticinco años, en 1817. ¿Pensaba únicamente en obtener información acerca de la filosofía alemana, sin ninguna preocupación política especial? Ahora es imposible saberlo. Una misión secreta sólo deja rastros si fracasa.

El joven Cousin, que no era ni tímido ni discreto, no vaciló en relacionarse con numerosos escritores y filósofos, y simpatizó inmediatamente con Hegel en Heidelberg, donde éste acababa de ser nombrado. ¿Qué afinidades podían tener el filósofo alemán que empezaba a ser célebre y el joven intelectual francés? Desde luego, un interés común por la filosofía, pero Cousin nunca asimiló bien la de Hegel. Mucho más probables eran las convergencias políticas, como Cousin lo confirmó más tarde: un liberalismo sustancial.

En estas condiciones, el visitante francés, que fue muy bien acogido, ¿podía no comunicar a Hegel algo de sus afiliaciones secretas?

En 1824, cuando Hegel acude en ayuda de Cousin, a pesar de todo con mucha prudencia, ¿es posible que ignore quién es verdaderamente su amigo?

Los más altos jefes de la policía francesa habían informado a la policía prusiana del viaje de Cousin a Alemania en 1824, transmitiendo ciertas sospechas políticas. Soñaban con librarse de alguien tan molesto.

Una vez destituido, Cousin aún gozó de mayor popularidad en los ambientes liberales, y sobre todo entre los estudiantes. El gobierno francés no sabía cómo quitárselo de encima. La noticia de su viaje a Alemania le proporcionó ideas. El director de la policía, Franchet-Desperey, miembro de la Congregación, consideró que no había que dejar perder esta oportunidad. Redactó una nota dirigida a su colega prusiano.[5] La maniobra era prometedora. Teniendo en cuenta la coyuntura política, y la situación y la notoriedad de Victor Cousin en Francia, su detención y su apartamiento parecían irrealizables. Las autoridades francesas dudaron antes de aceptar estos riesgos. Pero en Alemania, lejos del Barrio Latino, ¿acaso no podían poner a buen recaudo, fácil y discretamente, a un filósofo que allí era desconocido?

Franchet-Desperey actuó, pues, con mucha profesionalidad. La maquinación sólo se atascó a causa de incidentes imprevistos y en sí mismos menores, entre los cuales figura la carta que Hegel escribió al ministro del Interior prusiano; añádase a esto la viva reacción del duque de Montebello, la perplejidad de la legación francesa en Dresde, a la que se informó muy tarde, el mal humor de los gobernantes de Sajonia, las disensiones que hubo entre los cómplices de aquella fechoría y la habilidad del inculpado y de sus amigos, y se comprenderá cómo todo el asunto acabó fracasando.

Cada uno de los términos de la nota de Franchet-Desperey comporta, en estilo diplomático, una perfidia respecto a Cousin, que cruzó el Rin completamente ignorante de esta gestión ministerial francesa. Se informaba a las autoridades prusianas de que Cousin acompañaba a Dresde al duque de Montebello, «donde, según dice éste, va a casarse», dejando flotar así una duda sobre la verdad del proyecto matrimonial. El profesor francés, continuaba, «conocido por sus peligrosas opiniones», durante un viaje anterior «mantuvo relaciones íntimas con sabios y profesores de diversas universidades de Alemania [y] todo permite suponer que este viaje no es ajeno a las cuestiones políticas».

Hegel era uno de estos «sabios y profesores alemanes», precisamente aquel con quien Cousin había mantenido relaciones más estrechas y de mayor confianza. La menor investigación podía sacarlo a la luz, si es que se necesitaba para ello una investigación...

Advertida de este modo, la policía prusiana utilizó todos los medios que le concedían los tratados que tenían su origen en la Santa Alianza, y las recientes disposiciones generales (Comisión de Maguncia) tomadas para reprimir en Europa las «intrigas» más o menos liberales, a fin de obtener del gobierno sajón la detención y la entrega de Cousin.

Está claro que las autoridades sajonas actuaron de mala gana. Incluso entre cómplices, a nadie le gusta que le digan lo que tiene que hacer, ni tampoco trabajar para otros. Además tal vez presentían el descrédito internacional que iba a resultar de todo aquello si salía mal. En ese tipo de cosas uno no tiene derecho a fallar. Se apresuraron a entregar a Cousin a los prusianos, aunque sólo fuera para lavarse las manos de las consecuencias de la conjura. Pero entre los altos funcionarios sajones persistió cierto rencor respecto a sus colegas prusianos, y ello provocó una falta de cooperación sincera.

La policía y la justicia prusianas cumplieron sus funciones a la perfección. Empezaron por tener detenido a Cousin durante tres meses y medio, y luego le mantuvieron en arresto vigilado hasta febrero de 1825.

¿Cuándo se enteró Hegel de la detención de su amigo? Aún hay incertidumbre acerca de este punto. Curiosamente, su correspondencia no da ninguna información. No se ha conservado ni una sola carta de Hegel que date de este periodo. ¿Es posible que no haya escrito ninguna entre el 11 de octubre de 1824 y el 24 de abril de 1825, interrumpiendo así excepcionalmente su nutrida actividad epistolar? Hay que hacer notar además que las cartas escritas inmediatamente después de la detención de Cousin, desde septiembre de 1824, son las que dirige únicamente a su mujer mientras efectúa su viaje a Praga y a Viena, y en una de ellas le recomienda que no escriba nada de política en esta correspondencia (fechada en Dresde el 7 de septiembre de 1824, es decir, un mes antes de los hechos). Mutismo recíproco, que en sí mismo ya es delator.

Se detuvo en Dresde y se alojó en el mismo hotel que eligió en un desplazamiento anterior en el curso del cual ya fue vigilado por la policía.[6] «Por casualidad», tropezó allí con el consejero Schulze, que también se alojaba en el mismo hotel. Por estas fechas, ¿se habían concertado citas en la ciudad?

En octubre de 1824, Varnhagen, comentando la intervención de Hegel, en su carta del 4 de noviembre de 1824 precisa que éste «ya había hablado con Cousin en Dresde» (B^3 376).[7]

En realidad, es muy poco probable que Cousin proyectase e hiciese un viaje a Alemania, por el motivo último que fuera, sin haber avisado

a sus amigos alemanes, y de un modo muy especial a Hegel, ni concertar entrevistas con ellos.

La detención del filósofo francés no debió de parecer a Hegel tan sorprendente como quiso hacer creer, porque así le convenía. Conocía desde hacía mucho tiempo, y por experiencia casi directa, la manera de actuar de la policía prusiana y las torpezas de los *Burschenschaftler*. Hasta el 4 de noviembre de 1824, es decir, cerca de tres semanas después de la detención, no escribió al ministro del Interior la célebre carta. No sólo tuvo tiempo de reflexionar, sino que también, según toda verosimilitud, se cuidó bien de consultar con los protectores bien informados, entre ellos desde luego Schulze, y tal vez también Altenstein, a quien daba explicaciones.

De todas formas, es dudoso que hubiese podido descubrir desde el principio los secretos de la maquinación, que ni siquiera hoy en día se conocen todos bien. Que se sepa, la carta de Franchet-Desperey no se publicó hasta 1910, por obra de Bréville.[8] ¿Hasta qué punto conocía Hegel los hombres y los hechos en esta selva político-jurídica? Sabía que Witt-Doehring, el extraordinario agente doble, aventurero genial en su estilo, unía su denuncia explícita de Cousin a las alegaciones de la policía francesa. Sabía también que éste había tratado a los liberales y a los revolucionarios alemanes, sabía que la justicia alemana quería implicar directamente en el proceso a Follen, Snell, Wesselhöfft y sus compañeros. ¿Era capaz de mayor astucia maniobrera que la policía y la justicia prusianas, que, finalmente, fuera cual fuese su íntima convicción, tuvieron que renunciar a poner en claro qué es lo que Cousin había ido a hacer a Dresde?

Su carta de apoyo a Cousin, dirigida al ministro del Interior Von Schuckmann, en resumidas cuentas se limita a dar un testimonio de moralidad.

En el momento de la detención de Cousin, Vannhagen escribe: «Todo el mundo está convencido de su inocencia. El profesor Hegel, que se entrevistó con él en Dresde, da fe de ello».[9] No. Hegel no avaló la «inocencia» de Cousin, al menos no en su carta. La mayoría de los que elogian el valor de ésta no la han leído. ¿Cómo iba Hegel a atestiguar la inocencia de Cousin? Más bien tenía razones para dudar de ella. Y ¿debía acaso comprometerse hasta este punto en una carta oficial?

Las autoridades y los inculpados, al conocer en momentos diversos la existencia de esta carta, tal vez no advirtieron de forma inmediata su habilidad. A causa de su amistad con Cousin y de sus relaciones con los *Burschenschaftler* concernidos, a causa también de ciertas

coincidencias espacio-temporales, Hegel no podía evitar verse involucrado en el caso. Era mejor anticiparse, como un súbdito leal que no tiene nada que esconder, y que desea contribuir a una información honrada de la justicia, en vez de guardar silencio, lo cual podía interpretarse como disimulo y mala conciencia de un sospechoso.

La audacia estriba en el hecho de haberla escrito, mucho más que en su contenido. Era muy peligroso parecer interesarse por aquellos sórdidos asuntos policiacos, y aún más preocuparse por la suerte de un inculpado, por el motivo que fuese, y sobre todo como amigo declarado de éste. Pero Hegel no podía evitarlo.

Era precisamente a causa de «relaciones» *(Verbindungen)* de ese tipo por lo que solía implicar a sospechosos. Había que proceder con circunspección. La carta de Hegel es larga, y con un estilo lleno de rodeos, como casi todas las suyas. Antes de redactarla definitivamente sin duda alguna se lo pensó dos veces. Pero al parecer todavía nadie ha notado algo que en ella es fundamental: Hegel, como si adoptase espontáneamente la táctica clásica de los sospechosos, no dice aquí nada más que lo que los investigadores ya saben acerca de sus relaciones con Cousin, de las actividades científicas de éste, de su honorabilidad y de su notoriedad: un contenido en sí mismo bien calculado para ser invulnerable (C^3 486).

Destaquemos tan sólo algunos de sus aspectos.

Por una parte, con esta carta Hegel acude efectivamente en ayuda de Cousin, dado que recuerda la publicidad y la resonancia del asunto: no se podrá tratar al detenido como un simple estudiante berlinés del que nadie se preocupa, ya que la opinión pública está alertada. Por otra parte, Hegel sirve a su propia causa. Sabe que de todas formas se verá mezclado en el asunto, que su nombre se mencionará en el curso de los interrogatorios, que habrá testigos que hablen de él. Corre el peligro de pasar por «cómplice». Es preferible engañar, imitar el aire de quien no tiene nada que ocultar a las autoridades, que sólo quiere prestarles un servicio evitando que cometan errores.

Al mismo tiempo que destaca las actividades y los méritos científicos de Cousin, así como su vocación exclusivamente universitaria, también recuerda sus propios méritos, y afirma que la ciencia es el único motivo de sus relaciones con el francés. Táctica. Porque en la actualidad sabemos perfectamente, por testimonios públicos e indiscutibles que dio Cousin mucho después, que la base de su amistad y de su confianza recíproca era de naturaleza esencialmente política.[10]

¿Por qué las autoridades prusianas se encarnizaron con Cousin? ¿Qué importancia tenía para ellas? No tenían nada que temer de los

eventuales manejos políticos de este modesto profesor, por otra parte ya sin ejercer la docencia y además en Sajonia. Menos aún después de su detención. ¿Por que se empeñaron tanto en tenerle preso? ¿Por qué no se contentaron con acompañarle hasta la frontera? No acabamos de entender cuál era su intención profunda. Puede suponerse que en Cousin esperaban encontrar la prueba viva de la actividad de ciertos revolucionarios alemanes. Tal vez esperaban involucrar a estos en una conjura internacional y denunciarles así al público como traidores. Pero para todo eso hubiera sido necesario que Cousin se prestase más o menos a tal maniobra, corriendo graves riesgos. En cualquier caso, la carta de Hegel contribuía a desacreditar ese tipo de acusaciones, sin tranquilizar por ello a los demócratas y a los liberales alemanes que eran el blanco principal.

¿Era inocente Cousin?

Evidentemente, no a los ojos de las autoridades prusianas, puesto que era liberal, *carbonario*, que esto era bien conocido y que tal orientación política era el fundamento de su popularidad en Francia. Pero a la policía y a la justicia prusianas les hubiera gustado descubrir, más allá de las opiniones reprensibles, rastros de acción, hechos objetivos y, sobre todo, pruebas de la relación que mantenía con los miembros de la oposición alemana.

Desde el punto de vista de la historia, Cousin era por el contrario más que inocente: un militante de la libertad, por lo demás bastante frágil. Al encarcelarle los policías tal vez le honraron más de lo que merecía, y como mínimo iban a obtener un efecto de intimidación: quizá ya un poco «arrepentido», cuando se le detiene en Berlín, Cousin se irá haciendo cada vez más moderado después de su regreso a Francia, y adoptará muy pronto una actitud política claramente conservadora. Su evolución política irá acompañada de una mutación filosófica: convertirá su supuesto hegelianismo en una adhesión más comprensible a las doctrinas de Schelling.

No es del todo seguro que en 1824 Cousin no fuera culpable de lo que se le reprocha. Toda clase de indicios coinciden en el acusado: la nota de Franchet-Desperey, la actividad pública en Francia, las alegaciones de Witt-Doehring, quien en París también había participado en reuniones de los oponentes alemanes y franceses: Cousin, Snell, Liesching, Follen, entre otros, en 1820.

¿Qué se dijo en estos conciliábulos?, ¿qué se acordó? La policía prusiana tenía al menos una versión de los hechos, la que tuvo a bien confiarle Witt-Doehring, que se había pasado con armas y bagajes al otro bando, pero de quien aún se sospechaba que podía seguir simpa-

tizando con sus antiguos amigos liberales. Cousin tuvo que confesar que tal reunión se había celebrado. Y evidentemente los policías prusianos podían preguntarse de qué manera, valiéndose de qué medios y con qué objetivo había podido tener lugar una reunión tan sorprendente. Todavía hoy nosotros nos hacemos la misma pregunta. ¿Por qué Follen y Snell, que perseguían objetivos revolucionarios internacionales, por confusos que uno pueda imaginarlos, al ir a París con el fin de encauzarlos prácticamente, se pusieron en relación precisamente con Victor Cousin? ¿Porque era universitario como ellos? ¿Podía bastar semejante razón?

Por lo que se sabe de la personalidad de los participantes, puede suponerse que no se trató mucho más que de torneos oratorios inútiles y de proyectos quiméricos. Pero ¡quién sabe! Aquellos alemanes eran, dentro de su postura política, los más decididos, los más radicales, los mejor dispuestos a llegar a las últimas consecuencias. Karl Sand, el asesino de Kotzebue, era amigo íntimo de Follen.

Y Witt-Doehring, aquel extraordinario aventurero que tenía tras de sí una larga historia de participación en la *Burschenschaft* radical (en sus *Memorias* nos dice que se le acusó falsamente de ser el autor de los poemas revolucionarios de Follen para evitar que éste fuera condenado), miembro del carbonarismo italiano, al que luego traicionó (perseguido y encarcelado por las autoridades austriacas, incluso llegó a negociar con el conde Bubna, gobernador de la Italia del norte) y que había llegado a acuerdos con liberales de diversos países europeos.

En 1824 ya no inspiraba confianza a nadie, pero aunque con muy mala fama, aún podía prestar grandes servicios a las diversas policías y justicias, gracias a la masa de informaciones que había reunido en el curso de aquellos años tan agitados.

No deja de ser fantástico que Hegel, a causa de las aventuras de Cousin, forzosamente tuvo que oír hablar mucho de este personaje equívoco, pero a su manera prestigioso, al que tal vez conoció en esta época, por necesidades de la investigación y de las negociaciones.

En cuanto a Follen y Snell, no eran *Burschenschaftler* o miembros de la oposición ordinarios. Eran jefes de la organización, y más especialmente de sus facciones más radicales.

En la *Burschenschaft* había varias tendencias. La más extremista, y que se dejó arrastrar hasta una ideología republicana, era la *Burschenschaft* de Giessen, fundada en junio de 1815 precisamente por los hermanos Karl y Adolf Follen. Se hacían llamar «los Negros de Giessen» o «los Incondicionales» *(die Unbedingten)*. Soñaban con una gran república alemana en la que todos los ciudadanos gozasen de los mis-

mos derechos, y consideraban que sólo la violencia podría acabar con la tiranía.

Adolf Follen publicó en 1819 un volumen de poesía, «Las voces libres y frescas de la juventud», en el que se puede leer, entre otras audacias: «Hermanos en el oro y en la seda, hermanos con ropas de labriegos, tendamos la mano. La desventura alemana y la voluntad del Señor os llaman a todos. ¡Matad a vuestros verdugos, salvad al país!».[11]

«¡Matad a vuestros verdugos!» Como para que se estremecieran los aristócratas prusianos. Si en esta ocasión la policía prusiana hubiera tenido la menor sospecha o hubiese sentido la menor inquietud respecto a Hegel, de haber iniciado la más superficial de las investigaciones –¿y cómo hubiera podido dejar de hacerlo?– tenía que encontrar también, entre otros indicios reveladores, el nombre de los Wesselhöfft.

Entre los dirigentes alemanes de la *Burschenschaft* que se pusieron sobre aviso al producirse la detención de Cousin, estaba, en efecto, además de Foller y Snell, Robert Wesselhöfft.

¿Es cierto, como dice Hoffmeister, que Follen y Wesselhöfft huyeron a América, y Snell a Suiza, inmediatamente después de la detención de Cousin, que fue como un tiro de fusil en medio de una bandada de gorriones? Es posible que estos eminentes *Burschenschaftler* ya se hubieran puesto a salvo anteriormente. En cualquier caso, sí parece que, sobre todo pensando en ellos, las autoridades prusianas se apoderaron de la persona de Cousin, al que juzgaban su cómplice. Y, en efecto, solicitaron a Suiza la extradición de Follen y de Snell. Pero por una parte este país se negó a concederla, y por otra los inculpados, y sobre todo Wesselhöfft, ya habían tomado otras medidas.

Es evidente que su comportamiento sólo podía contribuir a agravar el caso de Cousin, demostrando que el francés había mantenido relaciones, comprometedoras y peligrosas incluso para ellos mismos con estos alemanes. De todas maneras, el asunto Cousin, aunque no fue el único que provocó la emigración de los *Burschenschaftler*, influyó notablemente en ella, y, desde el punto de vista cronológico, parece haber sido la causa principal.

Los estrechos lazos que unían a Hegel con los Frommann y los Wesselhöfft en Jena bastarían por sí mismos para explicar el carácter casi fatal de su implicación en los asuntos de la francmasonería y de la *Burschenschaft*. Pero es posible que una vinculación previa a la francmasonería explique sobre todo el origen de estas relaciones privilegiadas.

Los Frommann y los Wesselhöfft, durante un largo periodo de la

vida de Hegel, y prácticamente hasta que fundó un hogar, desempeñaron para él las funciones de una familia sustitutiva, por la ayuda constante que le proporcionaron, y sobre todo por la solicitud que mostraron para con su hijo natural.

Frommann y Wesselhöfft, importantes libreros, no sólo eran socios, sino que además estaban emparentados. La esposa de Frommann (Johanna, 1765-1830) era una Wesselhöfft. En 1808, la viuda de Friedrich Bohn, el célebre y audaz librero de Lübeck, que también era una Wesselhöfft, se estableció en Jena, donde fundó en compañía de su hermana Elizabeth («Betty», como la llamaba familiarmente Hegel), un colegio privado al que se confió, bajo la autoridad superior de Frommann, al pequeño Louis. El filósofo demostrará siempre a los Frommann, y también a la señora Bohn y a Elizabeth, «los fieles protectores» de Louis, una gran gratitud y una profunda estima.

Frommann y Wesselhöfft, francmasones muy convencidos y activos, publicaban y a veces incluso escribían libros masónicos, y fue en sus talleres donde el duque de Sajonia-Weimar, discípulo y luego amigo y protector de Goethe, estableció la imprenta secreta de la logia Amalia. Con el tiempo, llegaron a ser promotores y ardientes partidarios de la *Burschenschaft*.

Hegel cita en su correspondencia el nombre del sobrino de Frommann, Wilhelm Wesselhöfft (C^2 182). Caroline, Wilhelmine, Robert Wesselhöfft, en 1817, escribieron en el *Álbum* personal de Ludwig (B^4 177).

Precisamente fue Robert Wesselhöfft quien en esta fecha envió la circular de convocatoria de la fiesta de la Wartburg, la primera gran manifestación de la *Burschenschaft* y del movimiento patriótico y liberal alemán. La convocatoria se imprimió secretamente en las prensas de su padre y de su tío.

Sabemos que en el curso de esta célebre asamblea ardieron en una gran hoguera los libros de los teóricos reaccionarios y francófilos, Ancillon, Von Kamptz, Von Haller, Kotzebue, al mismo tiempo que, simbólicamente, los signos del militarismo opresivo, un bastón de cabo austriaco y un cinturón de soldado prusiano. Varios profesores de Jena tomaron la palabra durante la ceremonia: Luden y Oken, con los que Hegel estuvo siempre en buenas relaciones, Fries, a quien criticó ácidamente, y Kieser y Schweitzer, además de, y ello es significativo, Carové.

En el periódico «progresista» de Luden, *Némesis*, Förster, que iba a convertirse en amigo íntimo de Hegel, publicó en 1817 un artículo que tuvo para él graves consecuencias judiciales y administrativas.

Robert Wesselhöfft tenía ambiciosas aspiraciones para la *Burschenschaft*. Era más político que muchos otros, y consiguió, por ejemplo, que

la *Burschenschaft* secreta de Jena «no debatiera en sus reuniones más que asuntos que van más allá de la vida y de la actividad del mundo estudiantil, ocupándose sobre todo de las constituciones políticas y la vida política de los pueblos».[12] Proyecto que coincide con el que Witt-Doehring atribuirá a los conjurados parisienses agrupados en torno a Victor Cousin.

Robert Wesselhöfft estaba unido familiarmente a todos los *Burschen* por los que Hegel se interesó. Encontramos su nombre en las investigaciones policiacas o en las actas jurídicas en compañía de Follen, Snell, Asverus, Leo, Henning, Sand, Witt, Von Tucher (el joven cuñado de Hegel), Niethammer (el hijo del amigo), etcétera. Durante un tiempo polemizó con Carové, más moderado que él y más representativo de la posición hegeliana. Él fue quien publicó el *Diario íntimo* de Sand después de la ejecución de éste. Su *Memoria* sobre la *Burschenschaft* constituye una de las fuentes más valiosas para la historia de este movimiento.[13]

Más tarde, después de la muerte de Hegel, publicó con el falso nombre de Kahldorf unas *Cartas al conde Motke sobre la nobleza* para las que Heine escribió un largo Prefacio, origen de una controversia histórica y política.[14]

Tampoco Robert Wesselhöfft, como Follen o Snell, era una personalidad desdeñable. Inculpado, perseguido, buscado, igual que Follen y Snell, huyó en primer lugar a Suiza. Más tarde se refugió definitivamente en Norteamérica, donde ejerció con toda dignidad su profesión de médico. Su hijo Conrad, introductor y propagador de la homeopatía en los Estados Unidos, adversario militante de la esclavitud, mereció un artículo sustancial en la *American Biography*, mientras que el apellido Wesselhöfft no aparece en la *Biografía general alemana (ADB).* Cabe preguntarse cómo eligen a sus personajes los autores de los diccionarios.

¿Es posible que Cousin, que celebró conciliábulos con este Wesselhöfft y sus cómplices, no evocara su existencia y sus actividades en el curso de sus largas conversaciones con Hegel cuando la policía no le dejaba salir de Berlín?

El lector que hojee los numerosos libros dedicados a la historia de la *Burschenschaft* y a la francmasonería alemana, advertirá el carácter a menudo familiar de las adhesiones a estos movimientos. Con frecuencia encontramos a familias enteras, con sus parientes y allegados: los Gogel, los Frommann, los Wesselhöfft... En consecuencia, hay aquí muchas personas que de manera espontánea y aislada no se hubiesen incorporado.

Hegel, si recordamos sus aspiraciones de juventud, sin duda estaba bien predispuesto... con vacilaciones y prudencia. Pero, aun suponiendo que no hubiese sido así, ¿no se hubiera visto arrastrado, incluso a pesar suyo, por la corriente irresistible de sus relaciones afectivas?

Hay que hacer notar la audacia práctica y a la vez los límites ideológicos de estos «revolucionarios». Algunos de ellos respetaban incluso el mismo principio de autoridad... hasta cierto punto. Juzgaban las revoluciones «nocivas e injustas» (K.Th. Welcker). Wilhelm Snell, uno de los coacusados de Victor Cousin, declaraba en una carta del 30 de julio de 1814 que había que evitar dos peligros: «Si los girondinos, que eran los espíritus más nobles, se hubiesen mantenido más unidos, si hubieran sido más fuertes y más serenamente dispuestos a todo, jamás los furibundos *montagnards* hubiesen bebido su sangre».[15]

Había que temer «una revolución desde arriba, efectuada por los gobernantes, o desde abajo, por el mismo pueblo».

¿Quién hará, pues, la revolución? ¡Los estudiantes, sus profesores y unos cuantos banqueros!

Pero este movimiento, que se privaba deliberadamente de toda eficacia política, era considerado extremadamente peligroso por los hombres de la Santa Alianza.

Los «Incondicionales» sólo constituían un grupito aislado, y adoptaban una actitud política demasiado «avanzada» que en modo alguno podía ser comprendida y aceptada por la población prusiana, y ni siquiera por la mayor parte de los estudiantes nacionalistas y constitucionalistas. Se veían reducidos a los medios del terror individual, y no sorprende que Karl Sand perteneciese a ese círculo de los «Incondicionales».

Ya sabemos con quién se había relacionado Cousin.

No sabemos gran cosa de sus actividades políticas secretas en este periodo de su vida. Es seguro que participó en *ventas*, según testimonio de Pierre Leroux, que era uno de los interlocutores del «coloquio» con Witt y Follen, que su larga familiaridad con Santa-Rosa no podía carecer de connivencias políticas. Éste no era un personaje de segundo orden en la actualidad italiana. Es lícito suponer que la acción desplegada por Cousin en esta época no era tan anodina como podría hacerlo creer el final de la vida del filósofo. En cualquier caso, verdaderas o falsas, las revelaciones de Witt-Doehring eran de mucho calado.

El barón de Eckstein, protector y además tal vez padre natural de Witt, intervino para disculpar a éste y atenuar un poco la culpabilidad

de Cousin. Pero en realidad, para favorecer al primero tenía que agravar el caso del segundo. Hegel, en el curso del proceso o después de él, tuvo que oír hablar a Eckstein acerca del asunto: no conoce únicamente su contribución «superficial», como él la califica,[16] a las investigaciones sobre el pensamiento oriental que le facilita el hecho de ser miembro de la Congregación, a la que también pertenecen los dos denunciantes ministeriales franceses de Cousin, Franchet-Desperey y Delavau.

Sea como fuere, he ahí un ambiente muy particular, turbio e intrigante, con el que Hegel entró o siguió en relación con motivo del asunto Cousin.

Algunos comentaristas creen que Cousin, en el curso de los interrogatorios, se defendió hábilmente. Al mismo tiempo aseguran que era «inocente»; en este caso, ¿para qué necesitaba la habilidad? Otros creen que está comprobado que en determinados aspectos «tuvo que confesarlo todo». La mayoría no se muestran dispuestos a librar a Cousin de toda sospecha: «A pesar de sus negativas, el perfecto conocimiento que tenía Cousin de las intrigas existentes entre alemanes y franceses cada vez resultaba más innegable».[17]

Si finalmente los jueces archivaron el caso, fue más bien a causa de las disensiones entre los adversarios de Cousin, cada uno de los cuales quería que los otros cargasen con la responsabilidad de una operación policial cada vez más notoria y que, con el paso del tiempo, perdía toda eficacia en Alemania. Desde este punto de vista, la carta de Hegel fue de gran utilidad.

¿Qué podemos pensar acerca de su comportamiento en todo este asunto? En primer lugar advertimos que su eficacia, limitada, pero indiscutible, no estribaba en lo que el público o unas cuantas personas informadas a medias podían creer: lo importante era el simple hecho de la intervención misma.

Ésta era sin duda alguna valiente, y mereció la gratitud de Cousin y la admiración de la posteridad. Pero la mayoría de los contemporáneos, y entre ellos Cousin, tal vez no sospechasen su habilidad.

El caso Cousin era aún más peligroso de lo que parecía, ocultaba implicaciones, sobre todo diplomáticas, más complejas y más temibles de lo que Hegel y Cousin podían imaginar. Ambos eran como unos peones manipulados en un juego que les superaba infinitamente.

Pero los manipuladores también se sentían defraudados.

Al intervenir, Hegel se aventuraba muy imprudentemente. Pero ¿lo hacía con pleno conocimiento de causa? Si es posible dudar de la «inocencia» de Cousin, ¿cómo no vamos a dudar de la de Hegel? Algunos

historiadores, como Bernhard Knoop, que desde luego no siempre es digno de confianza, emiten la hipótesis: «Cabe preguntarse si el propio Hegel, al ayudar a Cousin, no albergaba alguna intención práctica, por ejemplo en el terreno de la propaganda (político-pedagógica)».[18]

Abona esta impresión, aunque no es posible justificarla plenamente, el hecho de que el asunto Cousin pueda asociarse a todas las demás intrigas policiacas y judiciales en las que intervino Hegel, siempre con su consentimiento o por decisión propia, y más aún si pensamos en todos los personajes del ambiente político de Follen y de Snell con los que mantuvo relaciones.

Fuera cual fuese su eventual participación activa, Hegel aún estuvo más familiarizado, en el curso de estos acontecimientos, con los ambientes de los revolucionarios y de los liberales alemanes más decididos. Hay que reconocer que su situación desastrosa, así como su comportamiento incongruente y aventurado y su huida, no podían alentar al filósofo a que adoptase, en caso de haber sentido deseos espontáneos de hacerlo, una actitud de oposición política más franca y más rigurosa. Para este partido todo eran derrotas y motivos de desesperanza.

Al mismo tiempo, Hegel aprendía a conocer aún mejor a aquellos de quienes dependía su existencia: su poder, su cinismo, su habilidad. Entonces trató directa o indirectamente con ministros, jueces, policías, agentes provocadores de altos vuelos. Ello sólo podía empujarle a mostrar aún más reserva y prudencia, e incluso a usar, a su nivel de debilidad y de dependencia, y con sus buenas intenciones, de medios y de procedimientos comparables a los suyos, si no en eficacia, al menos en picardía. Fuera lo que fuese lo que Cousin hubiese pensado, hecho o dicho, en relación a las autoridades era como un ángel enfrentado a unos demonios.

A propósito de la carta de Hegel, el 11 de noviembre de 1824 Varnhagen von Ense escribió algo que ha llamado la atención de los hegelianos: «Es forzoso que Hegel esté en buenas relaciones con el gobierno, de lo contrario una intervención así le hubiera convertido en sospechoso» (C^3 353).

Con eso da a entender que Hegel estaba bien visto en las altas esferas –pero ¿cuáles?–, y que se burlaba de ellas a veces muy temerariamente. Pero ¿cómo y por qué? En realidad, la carta de Hegel no era tan arriesgada como creía Varnhagen; por otra parte, no tuvo ningún efecto inmediato. Y a pesar de todo, Hegel se hacía efectivamente aún más sospechoso.

¡En qué avispero se había metido!

¿Un incauto? ¿O por el contrario alguien astutísimo? Optaríamos por esta segunda posibilidad si se insistiese en el hecho de que, al cabo de dos años, en 1827, invitado por Cousin a París, se exhibirá constantemente en compañía del filósofo francés, que le servirá de guía. Sin embargo, sabe perfectamente lo que a partir de ahora significa esta «amistad» para las autoridades prusianas. Agrava su caso al frecuentar en la capital francesa casi exclusivamente a liberales. Además, estas temeridades o insolencias no dejarán de despertar ecos peligrosos para él en Berlín.

Sobre todo teniendo en cuenta que en esta ocasión va a publicarse en *Le Constitutionnel* un artículo muy inoportuno, ya que en él se elogiarán, tal vez con exageración, las pruebas de valor liberal que dio en el asunto Cousin. Las autoridades prusianas se irritaron. Von Kamptz, el jefe de la policía, se enfureció, dice Varnhagen, y aseguró que Hegel sólo había ido a París con objeto de preparar la publicación de este artículo (B^3 377 y C^3 354).

Cousin, cuya estancia en Berlín fue larga, y al final bajo una libertad vigilada por la policía que le permitía reunirse con sus amigos, no pudo dejar de poner al corriente a Hegel de los menores detalles de su caso, que sin duda también le comentaron los *Burschen* a los que también afectaba de cerca o de lejos el asunto. Conversaron durante horas, días, semanas: ni Hegel ni Cousin cuentan nada de estas conversaciones en sus escritos, pero tuvieron que aumentar mucho la familiaridad de los dos amigos, y ampliar considerablemente el conocimiento y la aprobación mutua de sus pensamientos y de sus actividades más o menos discretas o secretas.

Un indicio de ello, aunque no muy claro, lo vemos en la tentativa que hizo Hegel, durante su viaje a París en 1827, y guiado por Cousin, de visitar a la duquesa de Montebello, la viuda del mariscal Lannes. Necesariamente tenía que saber algo acerca de las ideas de esta familia (C^3 164).

La relación del «asunto Cousin» con los Montebello ¿era más estrecha de lo que parecía a simple vista y de lo que sospecharon las autoridades prusianas? ¿Acaso el joven duque de Montebello había ido a Dresde en compañía de Cousin por motivos ajenos a sus propósitos matrimoniales?

De todas formas, y sobre todo en lo que se refiere a Hegel, hay todavía aspectos que se nos escapan. Una buena novela policiaca necesita también un detective de una excepcional lucidez.

19
Ultima verba

Entre las últimas manifestaciones públicas del pensamiento de Hegel hay que destacar especialmente un artículo que constituye como un involuntario testamento político y un discurso que contiene una firme profesión de fe. La muerte de Hegel, ocurrida poco tiempo después, le confiere retroactivamente un valor conclusivo.

Se trata de un discurso conmemorativo de la presentación de la Confesión de Augsburgo, en el que Hegel aprovecha la oportunidad para opinar sobre la situación religiosa actual, y del estudio de un problema político inglés que tiene mucho que ver con las preocupaciones prusianas.

La Confesión de Augsburgo

¡Aunque el cielo se derrumbe, no cederemos!

Los príncipes protestantes alemanes

Como rector de la universidad, Hegel tuvo que pronunciar, el 25 de junio de 1830, el discurso oficial en la solemne celebración del tercer centenario de la presentación de la Confesión de Augsburgo (B.S 30-55).

Este deber tenía para él aspectos curiosos, y tanto en el transcurso de la ceremonia como durante su preparación, su estado de ánimo debía de ser contradictorio y variable.

El discurso delata una mezcla de habilidad y de torpeza. Por lo que respecta a esto último, se puede citar la lamentable confesión que hace el orador de su falta de elocuencia: «Sé bien que tengo que excusarme por mi escasa soltura en la manera de hablar, y que necesito la indulgencia de mis eminentes oyentes» (B.S. 33). Mejor sería dejar que juzgaran por sí mismos, pues era inútil llamar la atención sobre unos defectos de su oratoria que otras cualidades hacían olvidar.

Esta ceremonia luterana y el papel que representaba en ella proporcionaban a Hegel una profunda alegría. Toda afirmación enérgica, apasionada e incluso violenta del protestantismo le resultaba agradable. Aquel día podía enorgullecerse de ejercer una función militante, y, en los debates de aquel tiempo, oportuna y eficaz, además de acorde con la monarquía prusiana.

En aquella época de Santa Alianza prolongada, la empresa no era ni neutra ni inofensiva. Las demás confesiones cristianas estaban alerta. Hegel insistió machaconamente en todo lo que distinguía de ellas al verdadero protestantismo, y la combatividad que le era propia. Como dijeron altivamente a Carlos V los príncipes protestantes: «¡Aunque el cielo se derrumbe, no cederemos!».

La intervención revestía un aspecto involuntariamente peligroso: tendencias que no eran monárquicas trataban de recuperar el luteranismo en beneficio suyo: el movimiento liberal, constitucionalista, «demagogo», invocaba una religiosidad exclusiva, la manifestación de la Wartburg se había convocado para el tercer centenario de la traducción alemana de la Biblia por Lutero, y sólo se había dirigido a las universidades protestantes.

El orador tenía que tomar, por tanto, muchas precauciones, y escoger muy bien sus palabras.

Al mismo tiempo, se alegraba de esta conmemoración oficial, que no dejaba de ser significativa. ¿Esperaban las monarquías sacar algún provecho de ella? No todas estaban convencidas de eso. Mientras que el rey de Prusia, en un país casi completamente protestante, celebraba este centenario con gran pompa, el rey de Sajonia, su vecino, en un país en el que los católicos constituían una indudable fuerza, prefería pasar por alto su recuerdo.

En Leipzig, los estudiantes protestantes habían visto como en un principio se prohibía toda manifestación y toda publicación referentes al hecho. Ante su insistencia, las autoridades permitieron *in extremis* una fiesta muy modesta reducida por toda clase de mezquinas limitaciones. Contra ellos se tomaron precauciones policiales extraordinarias. Los estudiantes desobedecieron. La universidad, encabezada por aquel profesor Krug a quien Hegel había ridiculizado tiempo atrás, participó en la fiesta. El público protestante se unió a los estudiantes. Se produjeron enfrentamientos con la policía. Un aprendiz de comercio resultó muerto, y su entierro fue acompañado de una especie de inmensa manifestación popular contra las autoridades.[1]

Así pues, mientras en Leipzig se peleaba en las calles, Hegel podía disfrutar la superioridad, para él religiosa, patriótica y política, del ré-

gimen de Berlín: en esta capital pronunciaba libremente el elogio del acto liberado: de Augsburgo. Podía dar gracias al rey de Prusia sin sentirse avergonzado. Aquí, el Estado y la religión, en su oposición común a lo que pasaba simultáneamente en Sajonia, libraban el mismo combate, al menos públicamente.

Aprovechando tan feliz oportunidad, Hegel introdujo en su discurso algunas adulaciones dirigidas a Federico Guillermo, muy útiles, y menos detestables que en otros contextos.

No obstante, ¿era alegría sólo lo que estaba sintiendo? ¿Estaba plenamente de acuerdo con aquella celebración?

Sin duda alguna se acordaba de lo que había escrito después de una defensa de la libre convicción en materia religiosa: «Todo parece indicar que los que ocupan el poder, en la Iglesia y en el Estado, prefieren que el recuerdo del hecho de que nuestros antepasados creyeran firmemente en este derecho, y que millares de ellos arriesgaran su vida por él, se adormezca en nosotros, e incluso que no se mantenga vivo».[2]

No juzgaba una tentativa de revivificación la tradicional lectura de la Confesión de Augsburgo, que provoca habitualmente «el tedio de los oyentes».[3]

Oponía a este tedio y a esta frialdad las ardientes fiestas griegas en las que se honraba a Harmodio y a Aristogitón cantando escolios para su mayor gloria en los banquetes.[4]

¿Cómo juzgaba la ceremonia de Berlín?

A pesar de la radicalidad de sus intenciones, ¿acaso ve en su propio discurso algo más que un sermón aburrido, pronunciado además sin elocuencia y en latín? El contexto político da fuerza a sus palabras, aun a pesar suyo.

En 1830 celebra también, aunque le pese, la maniobra por la cual «los que ocupan el poder» recuperaron la Confesión. Hasta comienza su discurso con un elogio de los príncipes. Son las leyes del género. E incluso insiste, sin necesidad aparente. Al mismo tiempo que el aniversario de la Confesión, celebra... el aniversario del rey de Prusia: «La devoción de nuestros príncipes nos da la base sólida de nuestra confianza tranquila, y estrecha los lazos de amor entre ellos y nosotros» (B.S. 55).

Treinta y cinco años antes, en una carta a Schelling había vilipendiado el despotismo y la hipocresía de un gobierno que quiere «considerar la virtud y la devoción como criterios para apreciar los méritos y repartir los cargos públicos» (C^1 35). En 1830 corrige:

> «Cada año, en el aniversario de nuestro afable rey Federico Guillermo, alzamos los ojos hacia él y pensamos en los beneficios que ha

proporcionado a nuestra universidad en tan gran medida; hoy es su gran devoción la fuente de todas las virtudes que queremos celebrar [...] Que Dios Todopoderoso quiera conservar y aumentar los bienes más eminentes para nuestro amado rey y su ilustre casa, con los cuales recompensa siempre la piedad, la justicia y la clemencia» (B.S. 55).

¡Hipócrita! Pero hipócrita por función y necesidad.

Hegel se guarda mucho en estas circunstancias de recordar la promesa real de una Constitución. En cuanto a los cumpleaños reales, cuya coincidencia con el suyo ha estado a punto de acabar mal para él, no puede olvidar su artículo de 1817, «Sobre la nueva situación en Württemberg». Allí hacía el elogio del soberano de este país, la Suabia, dispuesto a otorgar una Constitución a su pueblo, y que cumplía así la promesa del otro, el prusiano. Entonces Hegel no escondía su satisfacción al ver a un príncipe aparecer en público para proponer algo políticamente serio e importante. Fustigaba en cambio los comportamientos principescos públicos que se limitaban a celebrar fiestas de cumpleaños o de bodas:

«¿Puede haber en la tierra un espectáculo universal más grandioso que el de un monarca que añade al poderío del Estado que posee, en un principio enteramente entre sus manos, otro poder, que en verdad es el principio mismo de este poder, incorporando a su pueblo como elemento esencialmente activo? Cuando se ve en otros lugares que la gran obra de una Constitución del Estado e incluso la mayoría de los actos del gobierno, sólo se llevan a cabo por una serie de operaciones parciales y en circunstancias contingentes, sin ninguna visión superior ni el menor carácter público, que las apariciones públicas de las personalidades de los príncipes y de sus majestades reales se han limitado poco a poco a los cumpleaños y a las bodas, podemos estar tentados, ante semejante escena, en la que la aparición de la majestad está tan de acuerdo con el contenido interior de su acción, de detenernos un instante, como ante una visión benéfica, sublime y revigorizadora».[5]

¡Qué contraste con la actitud de Federico Guillermo en 1830! Se niega a otorgar la Constitución prometida, concede un extremado interés a su aniversario, y defiende ardientemente esta prerrogativa. No es un Teseo, pero es piadoso.

El Reformbill

Hizo algo más que tomarse la molestia de nacer.

Stendhal, *Vanina Vanini*

La última palabra que Hegel destinó a la publicación fue, un poco por casualidad, Revolución.

Siempre se citan las últimas palabras de los filósofos. A veces se inventan algunas sublimes. Hegel murió en silencio, pero había escrito un último artículo. No le cortaron la palabra, pero le cercenaron la pluma.

Hasta entonces las autoridades habían tolerado, no sin desconfianza y malhumor, sus publicaciones hábilmente equívocas, pero la impresión de su último artículo se vio interrumpida por un «decreto» especial del rey.

Hegel cerraba el círculo. Al comienzo de su vida literaria había juzgado prudente censurarse literariamente a sí mismo; más tarde aceptó la censura benevolente de sus amigos; su último mensaje debía inclinarse ante la más fuerte de todas las censuras, a la decisión abusiva del déspota.

La censura oficial ofrece muchas ventajas. Obedece a directivas opresivas, pero generales y bien visibles; está al servicio de intenciones explícitas. Con ella al menos se conocen los límites que no hay que franquear. Pero en 1831 el artículo de Hegel sobre el *Reformbill* inglés sufrió la arbitrariedad monárquica, la insondable «real gana» del soberano.

No sorprende nada que Hegel se interesara en esta fecha por las cuestiones políticas inglesas. No era la primera vez que dirigía su mirada investigadora hacia este país, su mirada de «viejo político», como sus amigos le apodaron hasta el final.

En cambio, lo que sorprende en primer lugar es el tono acerbo, incluso violento, al que eleva su crítica de Inglaterra; luego el hecho de que, a pesar de eso, el texto fuera tolerado, a costa de unas cuantas modificaciones, por la censura previa; finalmente que se aceptara, por no decir que se solicitó, por el diario semioficial, la *Gaceta Real del Estado Prusiano* (B.S. 461-506).[6]

En 1831 en Inglaterra se planteó públicamente el problema de una reforma política profunda, que habían hecho necesaria e incluso urgente, las consecuencias desastrosas y vergonzosas de una política arcaica, injusta y absurda. El primero de marzo de 1831, el gobierno sometió al Parlamento un proyecto de ley largamente preparado, el *Reformbill.*

A Hegel esto no le cogió de improviso pues conocía la cuestión. Redactó rápidamente un largo estudio (cuarenta y cinco páginas) sobre este tema, y su trabajo empezó a publicarse en la *Gaceta del Estado Prusiano*.

Una vez más, el cronista no puede dejar de sorprenderse de lo extraño de esta intervención del profesor de la Universidad de Berlín, que acababa de abandonar sus funciones de rector, en los asuntos políticos internos de un Estado extranjero.

¡Y todo eso se publica en la *Gaceta del Estado!* Se hace difícil de creer que se tratara de una iniciativa de Hegel, quien, según Rosenkranz, simplemente tenía deseos de decir «lo que le andaba por dentro» (R 418). Y los censores reales al parecer aprobaron el contenido de esta invectiva. Y al director de la *Gaceta del Estado* le pareció muy bien publicarla.

En realidad, la lectura del texto de Hegel basta para hacer casi increíble la complacencia de la lectura, porque si no ¿qué es lo que censuraba?, y la acogida de la *Gaceta del Estado*... ¿O acaso tenía ésta por costumbre publicar panfletos incendiarios?

Pensadlo bien, casi estamos tentados de creer que el modesto profesor de filosofía, plebeyo además, fue incitado por una autoridad superior a expresarse de manera crítica sobre aquel tema, de una manera que finalmente contrarió al rey, y de lo que tal vez fue más allá de lo que quería su instigador desconocido.

El rey (o sus consejeros) sin duda conoció el texto de Hegel leyendo los primeros fragmentos aparecidos en la *Gaceta*. Indignado, hizo que le entregaran el manuscrito del final del artículo, y, entonces, definitivamente hostil, prohibió su publicación.

Rosenkranz dice que la colaboración de Hegel apareció en los números 115 a 118 de la *Gaceta del Estado*. Omite indicar que, aunque se había anunciado («continuará») el final del artículo no se publicó en el número 118. La primera edición de las obras completas de Hegel reproduce el texto completo según el manuscrito del autor, sin avisar que éste quedó truncado en su primera publicación.[7] Ni Fischer en 1901 ni Roques en 1912 mencionan la prohibición real y los cortes previos de la censura en el manuscrito. Para la mayor parte de sus discípulos y de su primera posteridad, Hegel pudo pasar así por un colaborador leal y complaciente de la *Gaceta del Estado*. Como si hubiera muerto en olor de santidad.

Los lectores de la *Gaceta del Estado* no encontraron en el número 118 el final del artículo, que sin embargo se anunciaba en el número 117. Pero los dos episodios precedentes ya eran agresivos en ex-

ceso: como siempre, el pensamiento de Hegel, en este escrito bastante largo, no se caracteriza ni por su claridad ni por su univocidad, pero, pese a todo, ofrece aquí un tono más transparente.

Hegel, criticando con mucha energía la vida política inglesa (que llama «corrompida»), simula no juzgar de manera maniquea. No quiere tomar partido, quiere quedarse en una esfera superior, se sitúa en un nivel alto para observar objetivamente el curso de las cosas, como un puro teórico político, al que preocupa solamente describir «lo que es». Finge no emitir juicios normativos. En realidad, bajo estas apariencias «científicas», pero que no engañan a nadie, su procedimiento se muestra aún más feroz.

El artículo no sólo critica enérgica y rigurosamente la realidad política inglesa, sino que además manifiesta el mayor de los escepticismos en cuanto a las intenciones reales y a las posibilidades de éxito del *Reformbill.*

Tal vez Hegel deseaba afirmarse, ante el público y las autoridades, como un pensador político clarividente y profundo, capaz de desentrañar una situación confusa y peligrosa, para ayudar a los dirigentes políticos a encontrar soluciones más eficaces gracias a un conocimiento más lúcido y más exacto de la crisis efectiva. Pero ¿por qué pasar a tierra inglesa? ¿Acaso Prusia no le ofrecía muchos temas de estudio igualmente complejos y apasionantes? ¿Presumía verdaderamente de ilustrar a los jefes políticos ingleses y de orientar su acción? ¿Apuntaba indirectamente, y por efecto de semejanza, a las condiciones políticas prusianas?[8]

No es imposible, que entre otros objetivos difíciles de averiguar, Hegel intentara, o fingiera intentar disuadir a los liberales alemanes de una acción demasiado radical: si no os gusta lo que pasa en Prusia, fijaos en Inglaterra, donde todo es aún peor. El artículo se esforzaba en poner de relieve algunos rasgos favorables al régimen prusiano. ¿No era éste el procedimiento habitual de compensación de las tesis audaces? También es cierto que una parte de los liberales alemanes, aunque minoritaria, se sentía muy atraída por el modelo inglés, mal conocido.

El artículo de Hegel dejaba tan mal parado el régimen inglés que el régimen prusiano no podía evitar sufrir las consecuencias del ataque. Y dejando de lado este efecto de rebote, no podía dejar de perjudicar a la monarquía inglesa hermana de la monarquía prusiana, irritar a los dirigentes ingleses, afectar a las relaciones anglo-prusianas, por todo lo cual es comprensible que Federico Guillermo III, avisado por algún consejero, pusiera fin a esta publicación.

El rey no alegó ningún motivo concreto. Respondiendo a una petición informativa que formuló Philipsborn, el director de la *Gaceta del*

Estado, el consejero real Albrecht escribió: «Su Majestad no ha reprobado el artículo sobre el *Reformbill;* sin embargo, estima que su publicación en la *Gaceta del Estado* no es apropiada *(geeignet).* Debo *(ich muss)*, pues, rogaros que retiréis el final de este artículo que tan amablemente me habíais comunicado, y que os devuelvo adjunto» (Albrecht, 3 de mayo de 1831) (B.S. 786).

Jacob, el traductor francés, adhiriéndose a la opinión de Rosenkranz, añade que «esta intervención se debió a razones de política extranjera, dado que el rey quería evitar roces diplomáticos que el artículo, muy crítico para con Inglaterra, podía provocar. La conclusión fue objeto de una edición privada, reservada a los amigos y a las personas interesadas».[9]

¿«Roces diplomáticos»? Desde luego, era lo mínimo que podía temerse. Aunque sólo hubiesen afectado a los *torys* y no a los *whigs,* quienes debían de alegrarse del contenido del artículo. De esta edición privada no queda ni rastro.

Por una vez el rey tenía un gesto pertinente: sin tomar partido sobre el fondo (su censura había autorizado el artículo), juzgaba con razón que este ataque contra un país extranjero y amigo estaba fuera de lugar en el periódico.

Pero ello es tan evidente, que es imposible no hacerse una pregunta: ¿por qué la censura prusiana, tan represiva, tan inquieta, tan puntillosa, había autorizado su publicación? ¿Por qué la *Staatszeitung* aceptó, si no es que solicitó, el estudio de Hegel sobre el *Reformbill?* Cualquier censor, hasta el más obtuso, y éstos no eran precisamente estúpidos, se hubiera dado cuenta, antes de dar su aprobación, que el tono del artículo tenía que ser muy desagradable para las autoridades inglesas, además de peligroso para el poder prusiano.

Porque si Hegel ataca explícitamente a Inglaterra, de forma implícita no deja en buen lugar a Prusia. Desde luego, no deja de señalar hábilmente, de manera comparativa, algunas superioridades prusianas. Pero también eso lo hace de forma bastante moderada. No obstante, el lector informado y reflexivo puede prolongar por su cuenta las comparaciones que se esbozan. El autor procede a una crítica muy perspicaz y muy severa de los defectos del sistema electoral inglés y de la composición política de las cámaras al que conduce. El lector se hace así muy consciente de estas taras, y se indigna. Al mismo tiempo comprueba que Prusia no va a tener tales inconvenientes, por la sencilla razón de que no hay ningún tipo de elecciones, como tampoco hay cámaras representativas, a pesar de las promesas del rey.

Hegel pasa revista a todo lo que no va bien en Inglaterra, yendo

mucho más lejos de los fallos concretos que trata de remediar el *Reformbill.* Estigmatiza el poder absoluto de la nobleza y del clero bajo formas arcaicas; el sistema electoral que permite e incluso fomenta la corrupción más descarada; la cínica explotación de los pobres, y, de forma curiosa, tratándose de un protestante tan violentamente hostil al catolicismo, la conducta brutal de los ingleses con los católicos irlandeses. Pone en evidencia –lo cual es muy audaz y agresivo– la insuficiencia e incluso la total impotencia del *Reformbill,* tal como se ha presentado, pues, según él, la «libertad inglesa» no es, en resumidas cuentas más que la supremacía de una clase de hacendados y de clérigos (B.S. 782. Observación de Hoffmeister), situación que ni siquiera se discute. Pero todo eso se parece extraordinariamente a Prusia.

La censura apenas modificó el texto de Hegel. Sustituyó por expresiones más suaves fórmulas un poco fuertes, e incluso procedió a una mejora estilística de la redacción hegeliana. Extrañamente dejó, pues, pasar lo esencial del mensaje crítico de Hegel.

Sin embargo, suprimió muy conscientemente lo que tal vez era más intolerable que lo demás. Así, tachó una frase notable:

> «Las condiciones que se piden en Alemania, incluso a personas de alta cuna, a los hacendados ricos, etcétera, para participar en los asuntos de Estado y de gobierno, sobre todo en los sectores generales, es decir, estudios teóricos, una formación científica, un aprendizaje y una experiencia práctica, casi no se exigen tampoco en el nuevo proyecto, lo mismo que en la organización actual de los miembros de una asamblea, que posee sin embargo los mayores poderes en el gobierno y en la administración» (B.S. 482).[10]

El traductor francés no indica que esta frase fuera suprimida por la censura, así como su perversa continuación: «En ningún otro lugar fuera de Inglaterra está más sólidamente arraigado el prejuicio según el cual quien obtiene una función por su cuna y su riqueza recibe también al mismo tiempo la inteligencia para ejercerla».

Esta alusión a un nacimiento que se supone proporciona también la inteligencia afectaba directamente al rey de Prusia, tal vez de forma involuntaria. Y ¿qué «estudios teóricos», qué «formación literaria» eminente había tenido el príncipe de Wittgenstein, ministro del Interior?

La crítica que Hegel se atreve a dirigir al «prejuicio» inglés se aplicaba particularmente bien al consejero del rey que era más influyente, el enemigo irreconciliable de Hardenberg, el amigo de Metternich y de Gentz, «el alma de todos los manejos reaccionarios», el príncipe Wil-

helm Ludwig Georg von Wittgenstein (1770-1851), ministro de la Policía desde 1814. Stein, el gran hombre de Estado, le caracteriza así:

> «El príncipe Wittgenstein poseía todas las cualidades requeridas para ocupar una posición ventajosa en la sociedad sin tener ningún conocimiento, ninguna consistencia, ninguna aptitud; astuto, frío, calculador, terco, flexible hasta la bajeza, la máxima según la cual «un verdadero cortesano ha de carecer de honor y de humor» hubiera podido definirle. Aspiraba a una influencia de retrete, secreta, y al dinero».[11]

La frase cruel de Hegel hubiera debido figurar, de no ser por la intervención de la censura, en la página 445 de la edición de 1835 de sus *Obras*. La censura la suprimió por completo, mostrando así qué es lo que más le dolía a la monarquía prusiana. Es evidente que desconfió sobre todo de aquello que en el texto de Hegel podía relacionarse fácilmente con ésta.

Efectivamente, las insinuaciones de Hegel iban demasiado lejos, de manera especial por lo que se refiere a Prusia.

Lo más verosímil es que el rey de Prusia no leyera en manuscrito lo que tachó la censura. En muchos aspectos, la prohibición real de publicar el final del artículo constituía un reproche implícito a los censores que habían autorizado la primera parte. El rey retiraba el punto que habían puesto sobre la «i» sin decírselo.

Es, pues, dudoso, que la publicación del artículo se interrumpiera únicamente por motivos diplomáticos, y no es verdad que se debiese a la censura.

Después de haber leído las primeras partes ya censuradas, el rey o sus consejeros pidieron ver la última parte del manuscrito. Sin embargo, debían de saber, o les sería fácil enterarse de ello, por qué razones o debido a qué influencias la censura había autorizado la publicación de las primeras. Censores y consejeros, ¿no vieron que Hegel critica en Inglaterra instituciones que le sería peligroso criticar en Prusia, como por ejemplo el mayorazgo, justificado teóricamente en la *Filosofía del derecho*? La opresión inglesa en Irlanda ¿es tan excesiva al lado de la opresión prusiana en Polonia?

Con su injerencia el rey sigue una especie de tradición en las relaciones de la monarquía prusiana con los filósofos. Federico Guillermo I, después de que Wolff hubiese manifestado alguna de sus ideas, le expulsó de sus Estados «bajo pena de horca». Federico Guillermo II prohibió rigurosamente a Kant abordar ciertas cuestiones morales y religiosas. Federico Guillermo III continúa la tradición de la familia.

Hegel, sorprendido por esta medida adversa –lo cual induce a pensar que se creía muy bien protegido– preguntó a la dirección de la *Gaceta del Estado* acerca de los motivos de aquella prohibición. Confidencialmente, el redactor jefe, Philipsborn, le comunicó el texto de la nota de Albrecht: se negaban a dar cualquier explicación, no había más que hablar. Como muestra de su admiración por Hegel, añadió su propio comentario: «De no ser protestantes tan sólidos, podríamos convertirnos en cualquier cosa» (B.S. 786).[12]

El artículo de Hegel no exhortaba a los ingleses a rebelarse contra los abusos denunciados. Ni siquiera les proponía ningún plan de acción. Pero procedía de un modo a un tiempo más positivo y más insidioso, un modo muy hegeliano. Utilizando una vez más un procedimiento que ya había usado en muchas ocasiones, aventuraba una previsión equívoca.

En el fondo, como en la conclusión de la noticia sobre las *Cartas* de Jean-Jacques Cart, y a la manera de Förster, que tampoco deseaba una revolución en Alemania, o en cualquier caso, que nunca expresó este deseo, blandía como una terrible amenaza una alternativa espantosa: si no se hacen reformas, si estas reformas no son verdaderas, si no son lo que deberían ser, habrá una revolución. Pero teniendo en cuenta lo desastroso de la situación y el estado de ánimo de los dirigentes ingleses, las reformas necesarias serán muy difíciles de llevar a cabo. Hegel podría repetir su aviso en latín: *Discite justitiam moniti!*, añadiendo personalmente: «El destino será muy duro para los que quieran seguir haciendo oídos sordos».

A causa del sistema electoral, la oposición no dispone en el Parlamento de una fuerza suficiente para permitirle actuar con eficacia. Está por anticipado condenada al fracaso. Y Hegel se atreve a evocar la alternativa en la que nadie más piensa:

> «El otro poder sería el pueblo *(würde das Volk sein)* y una oposición establecida sobre una base hasta ahora ajena a la naturaleza del Parlamento y que no se sintiera con fuerzas para afrontar en el Parlamento al partido adverso, podría verse tentada a buscar su apoyo en el pueblo, provocando así, en vez de una reforma, una revolución».[13]

Hay que aceptar con urgencia, a tiempo, las reformas necesarias que son las únicas que pueden evitar una revolución.

El mensajero que transmite malas noticias paga a menudo injustamente la inquietud que causa. ¡Qué mal suena la palabra revolución a

los oídos reales ingleses o prusianos, cuando aún resuenan las jornadas francesas de 1830! Esta misma palabra podría alentar en los «demagogos» berlineses esperanzas excesivas.

El ambiguo optimismo de Hegel se hubiera visto decepcionado de haber vivido más tiempo: en Inglaterra no habrá ni la temida revolución ni las reformas tímidamente esperadas, sólo leves retoques de política maniobrera con los que se conformará el pueblo.

Su artículo no manifiesta, como a veces se ha dicho, el temor principal de que se produzca un renuevo inglés de los acontecimientos franceses de 1789.[14] Hegel teme los «excesos» de 1793 que, según él, fueron la consecuencia de 1789, pero nunca renegó de su admiración por la Revolución misma. Sin embargo prefiere las reformas que provienen «de arriba», y se indigna y se impacienta ante su retraso. Si los dirigentes ingleses tienen que afrontar un día una rebelión, desde luego, deplorable, ¿acaso no lo tendrían muy merecido?

¿Aplicaba este mismo razonamiento a los dirigentes prusianos? No podía decirles abiertamente: Otorgad al pueblo la Constitución prometida. Limitad el poder exorbitante de los *Junkers*.

Al menos, aunque fuera inútil para los ingleses, la amenaza de revolución seguía en pie, aunque muy a la larga, para los alemanes. Las reformas no se hicieron, y la revolución llegó en 1848, aunque fue infructuosa.

20
Caras de un pensamiento

> El interés de la biografía parece ser lo más opuesto a un objetivo universal, pero tiene como trasfondo el mundo histórico con el que está entremezclado el individuo; hasta lo que es inicialmente subjetivo, lo humorístico, etcétera, remite a este contenido y realza este interés.
>
> Hegel[1]

Al final de su vida Hegel posa, no sin placer y orgullo, para grandes pintores, Sebbers, Schlesinger... Lega así a la posteridad la imagen que se ha elegido, triste y dura, casi ya tan lúgubre como su mascarilla mortuoria. Viste pomposamente su filosofía: toga doctoral, bonete profesoral, pelliza de piel, como si quisiera sostener con pequeños recursos su autoridad y su poder de convicción, de que se tome como un discurso que se da importancia.

Pero afortunadamente existe otro retrato suyo muy distinto, del que apreciamos la vivacidad en la sencillez. Hensel, excelente dibujante, trabajaba del natural, con lápiz, retratando a todas las personalidades que conocía. Hegel figura en esta colección, entre mil otras, y casi sonríe.

También puso su firma a este boceto, con unas fórmulas sibilinas tan poco premeditadas como el mismo dibujo, pero que son eco de una doctrina establecida mucho tiempo atrás:

> Hay que reconocer
> lo que conocemos.
> Quien me conozca
> aquí me reconocerá[2]

Complaciente, la ironía hace juegos de palabras. ¿Hay un verdadero parecido en el retrato? ¿A quién se parece, al hombre de carne y hueso o a su complexión intelectual?

Es difícil verse a uno mismo. Hegel tiende más bien a retar a sus testigos: ¿quién puede jactarse de conocerme a fondo? ¿Quién sabrá reconocer mis méritos en su justo valor? El ser que os ofrece su apariencia singular, ¿concuerda con la universalidad de las ideas que proclama?

A Hegel le gusta intrigar a los curiosos.

¿Le intuimos mejor de lo que podían hacerlo los que le trataban? Nosotros jugamos con ventaja. Por supuesto, en un filósofo lo más importante es la actitud de su obra, la que está en sus escritos: su filosofía tal como la propuso, por diversa y frágilmente que lo hiciera. Nosotros creemos tenerla casi completa, sin temer demasiado el descubrimiento de fragmentos todavía perdidos.

Nunca se había dispuesto de semejante tesoro, restituido tan minuciosamente, ni de comentarios tan numerosos, concienzudos, sabios.

Y además empezamos a explorar su vida, a situarla debidamente, aunque muchos de sus aspectos escapen a nuestro conocimiento.

En cierto modo sus contemporáneos le comprendían con mayor facilidad que nosotros porque vivían, se movían, respiraban en este mundo que ya no ha de volver.

Pero desde otros puntos de vista le comprendemos más profundamente, ya que le tenemos completo ante nuestra mirada, con su tiempo, con todo lo que ha procedido de él.

La vida de un gran filósofo se revela tan humanamente interesante como la de cualquier otra celebridad. Pero los que la contemplan como un espectáculo, la explican como un problema, toman parte en ella por obra de la simpatía, ya no pueden recibir su doctrina como antes: se agita por los sobresaltos de la existencia.

Hegel no deja de resucitar. No será fácil abarcarlo del todo. Un hombre no se encierra para siempre en un dibujo, en un relato, en una tumba. Hegel lo sabía mejor que nadie. En sus imágenes lo dio a entender.

Apéndices

Notas

1. Un entierro excepcional

1. *Allgemeine Deutsche Biographie* (Siglas: ADB) – *(Biografía general alemana)* nueva edición, Berlín, tomo I, 1967, pág. 567. Este diccionario no precisa, como lo hace la señora Hegel, que el entierro de Hegel hubiera sido «la primera y única excepción».

2. *Cf.* J. D'Hondt, *Les Voleurs de Marseille*, en *Hegel Secret.* París, PUF, 2.ª ed., 1986, págs. 185-191. La película de Jean-Paul Rappenau, *El húsar en el tejado*, ilustra localmente la epidemia europea de cólera.

3. Publicado por Norbert Waszek, *Eduard Gans, Hegelianer, Jude, Europäer*, Francfort, 1991, págs. 102-106 (en alemán).

4. *Zwei Reden bei der feierlichen Bestattung des Königlichen Professors, Dr. G.W.F. Hegel gesprochen (Dos discursos pronunciados en las solemnes exequias fúnebres del profesor real Dr. Hegel)* (por Marheinecke y Förster), Berlín, 1831, reproducidos en (R 562-566).

5. P.C. Marheinecke, *Rede am Grabe des Herrn Professor Dr. Gans*, Berlín, 1839.

6. Lachmann, citado por Waszek, *op. cit.*, pág. 184.

7. Marheinecke, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie (Crítica de la filosofía de la Revelación de Schelling)*, Berlín, Enslin, 1843, pág. 66.

8. Marheinecke se refiere sobre todo (pág. 4, nota) al opúsculo de Friedrich Engels *Schelling und die Offenbarung*, Leipzig, 1840, pero sin mencionar el nombre del autor.

9. Como observa Kuno Fischer, «sus motivos de consuelo eran los más sencillos, los más naturales y los más extraordinarios. No consolaba al padre afligido por la inmortalidad de la vida celestial en el más allá, sino por la caducidad de la vida terrenal y presente». Kuno Fischer, *Hegel's Leben, Werke und Lehre*, 2 vol., Heidelberg, Winter, 1901, I, pág. 197. Respecto a la carta a Beer, *véase* más abajo, pág. 208.

10. Marheinecke, *Discurso en las exequias fúnebres de Hegel* (R. 563).

11. Hegel, *Werke*, edición completa por un grupo de amigos del difunto, 20 volúmenes (Berlín, Duncker y Humblot, 1832-1887). En esta edición Förster se encargó, junto con Boumann, de los *Vermischte Schriften* (*Miscelánea*), 2 volúmenes 1834-1835.

12. Así Kuno Fischer, *op. cit.*, pág. 200. Magnificaron al difunto con expresiones «*überschwenglich*».

13. Daniel Ligou, *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, París, PUF, 1991, págs. 206, 709, 1035-1036.

14. *Ibíd.*, págs. 63, 442, 693.

15. *Ibíd.*, págs. 459-460.

16. *Ibíd.*, pág. 1066.

17. Menzel, citado por David Friedrich Strauss, *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrif tüber das Leben Jesu (Polémicas para la defensa de mi libro sobre la Vida de Jesús)*, I, Tubinga, Osiander, 1837, pág. 213.

18. ADB, tomo XXI, 1970, artículo Menzel, pág. 383.

19. D.F. Strauss, *Streitschriften, op. cit.*, pág. 213.

20. *Ibíd.*, pág. 203.

21. N. Waszek, *op. cit.*, pág. 184.

22. Prantl, en ADB, *op. cit.*, tomo VIII, artículo Göschel, pág. 294.

23. Marheinecke, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie, op. cit.*, pág. 60.

24. *Ibíd.*, pág. 66.

2. Nacimiento de un filósofo

1. Hölderlin, *Hypérion*, en *Oeuvres* (Bibl. de la Pléiade), 1967, pág. 256.

2. Justinus Kerner, *Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit (El libro de imágenes de mi niñez)*, Braunschweig, 1849, págs. 280 y sig.

3. Indicio de la psicosis que reinaba en el país, la noticia de que el poeta Schubart había sido enterrado vivo fue acogida comúnmente como verídica... incluso por Hölderlin *(op. cit.*, págs. 86 y 1121).

4. «Christiane, puesta bajo tutela, fue recluida en el nuevo asilo de alienados, en Zwiefalten. Allí se encontraban también continuamente rebeldes políticos y otras personas destrozadas por las terribles coacciones de un régimen autoritario en un país devotamente pietista» (Helmut G. Haasis, *Gebt der Freheit Flügel, die Zeit der deutschen Jakobiner* [Dad alas a la libertad, la época de los jacobinos alemanes], Hamburgo, Rowohlt, 1988, pág. 829)].

5. Hegel, en Robert Legros, *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruselas, Ousia, 1980, pág. 280.

6. Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels [Historia de la juventud de Hegel]*, Berlín, Reimer, 1905, pág. 8.

7. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, tomo I, 1939, cap. I, «La certitude sensible». [Trad. esp.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993; 8ª reimpresión.]

8. Jean-Paul Dumont, *Les Présocratiques*, en *Histoire de la Philosophie* (Jacqueline Russ), París, A. Colin, tomo I, 1993, pág. 13.

9. Robert Legros, *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique, op. cit.*, pág. 360.

10. *Hegel's Theologische Jugendschriften (Escritos teológicos del joven Hegel)* publicados por Herman Nohl, Tubinga, Mohr, 1907, pág. 225 [Siglas: *Nohl]*.

11. Primer programa del idealismo alemán, en *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, publicados por Johannes Hoffmeister, Stuttgart, Frommann, 1936,

págs. 219-221. Traducción francesa: Hölderlin, *Oeuvres, op. cit.*, págs. 1157-1158.

12. Marivaux: «Trato de engañarme a mí mismo para engañaros sin ningún escrúpulo» (*Romans*, Bibl. de la Pléiade, pág. 966).

Hegel señala el interés filosófico de las novelas de Marivaux *(Nohl*, pág. 208 y R. 48), y enseguida aborda también detalladamente el tema del *Selbstbetrug*, el engaño de uno mismo. *Véase* Jacques d'Hondt, *Hegel et Marivaux*, en *De Hegel à Marx*, París, PUF, 1972, págs. 19-35.

13. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. por J. F. Marquet, París, PUF, 1983, pág. 15.

14. *La Constitution de l'Allemagne*, en *Écrits politiques*, trad. por Marcel Jacob y Pierre Quillet, París, Champ libre, 1977, pág. 31.

15. Karl Biedermann, *Deutschland im 18. Jahrhundert (Alemania en el siglo XVIII)*, Leipzig, Weber, 1854. La situación del Württemberg se expone en el tomo I, págs. 38-39, 66-67, 74 y *passim*.

16. *Nohl, op. cit.*, pág. 358.

17. Hölderlin, *La Tek (Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, págs. 7-9).

3. El Stift

1. Nietzsche, *Oeuvres*, París, Gallimard, 1974: *L'Antéchrist*, párrafo 10 (trad. mod.). (*Werke*, VIII, Leipzig, 1895, *Der Antichrist*, pág. 255.)

2. Karl Friedrich Reinhardt había publicado su panfleto en el *Schwäbisches Museum* de Armbruster, como comentario de un artículo anterior, igualmente subversivo, de Wekhrlin. Sobre este extraordinario *Stiftler*, *véase*: Jean Delinière: *K.F. Reinhardt. Un Aufklärer alemán al servicio de Francia* (en alemán), Stuttgart, Kohlhammer, 1989, pág. 543.

3. Hegel se irritaba sobre todo por los intentos que hacían los teólogos por «recuperar» a Kant.

4. *Véase* más abajo, cap. XIX, nota 2.

5. Karl August Klüpfel, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen (Historia y descripción de la Universidad de Tubinga)*, Tubinga, 1849, pág. 266.

Esta relajación no caracterizaba únicamente al *Stift*. No se lee sin asombro la descripción de la atmósfera del «convento» de Maulbronn donde Hölderlin fue educado (Hölderlin, *Werke* [W. Beissner], VII, 1 [1968], págs. 366-367).

K.A. Klüpfel (1769-1841), bibliotecario de la Universidad de Tubinga, era hijo de un condiscípulo de Hegel.

6. Pastor René J. Lory, *L'Église luthérienne du comté de Montbéliard à la veille de la Révolution française*, París, 1954, acerca del *Stift* de Tubinga: «Los profesores parecían olvidar que tenían que formar ministros del Evangelio» (pág. 20).

7. Verso del poema de Hegel *Eleusis*. El original alemán: «*Frieden mit der Satzung* [...] *nie nie einzugehen*» es traducido así por Carrère: «Nunca hacer las paces con la ley» (C^1 41)... Pero en este contexto *Satzung* suele traducirse por «el dogma» (Paul Asveld, *La Pensée religieuse du jeune Hegel*, Lovaina, Publications universitaires, 1953, pág. 114).

8. Hölderlin, *Hypérion, op. cit.*, pág. 269.

9. «*Fiat justiciam, pereat mundus*» (Fichte, *Das System der Sittenlehre, nach den Principien der Wissenschaftslehre [El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia]*, Jena, Gabler, 1798, pág. 484). den

10. Hölderlin, *op. cit.*, pág. 150.

11. La extraordinaria «requisitoria alemana» de Hölderlin, *op. cit.*, págs. 267, 270.

12. Christian Philipp Leutwein, citado por Theodor Haering, *Hegel, sein Wolle und sein Werk*, Leipzig y Berlín, tomo I, 1929, pág. 52.

13. Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín, Reimer, 1905, pág. 134.

14. *Véase* más arriba, cap. I, nota 10.

15. Los tomos XI a XVI de las *Obras* de Voltaire, traducidas al alemán por W. C.S. Mylius *(Sämmtliche Schriften*, Berlín, 1783-1797), llevan por título especial *Theologische Schriften* (Escritos teológicos).

16. Hölderlin: «Spinoza, gran hombre del siglo pasado, fue ateo en el sentido estricto de la palabra, pero no carece de nobleza» *(op. cit.*, pág. 70).

Heine: «Los panteístas sólo son unos ateos vergonzosos» *(Postfacio* al *Romancero).*

4. La Revolución

1. Friedrich von Gentz (antes de hacerse contrarrevolucionario), carta a Garve del 5 de diciembre de 1790 *(Briefe an Garve*, 1857, pág. 59).

2. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. por J. Gibelin, París, Vrin, 1963, pág. 340.

3. E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, Bibl. de la Pléiade, III, 1986, pág. 895 (trad. mod.).

4. Hölderlin, *op. cit.*, pág. 1009.

5. E. Kant, *op. cit.*, III, págs. 451-452.

6. Discurso del 20 de enero de 1793, citado por Soboul, *La Révolution française*, col. Tel, París, Gallimard, 1981, pág. 274.

7. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. por Pierre Garniron, París, Vrin, tomo VII, 1991, pág. 1827.

8. Willy Moog, *Hegel und die hegelsche Schule*, Múnich, 1930, pág. 12.

9. *Ibíd.*

10. Sobre esta fermentación revolucionaria del *Stift*, puede consultarse Frank y Kurz, *Materialen zu Schellings philosophischen Anfänge*, Francfort/Suhrkamp, 1975 (sobre el regicidio, pág. 175).

Al parecer los biógrafos de Hölderlin y de Schelling tienden más a insistir que los de Hegel en la amplitud de la agitación revolucionaria en el *Stift* de esta época.

11. Klüpfel, *op. cit.*, pág. 268.

12. *Nohl*, pág. 221, y *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction*, trad. por J. Gibelin, París, Gallimard, 1954, pág. 174: «Jesucristo reprocha a los fariseos que exijan la confirmación de su doctrina por medio de señales y de milagros» (Juan, IV, 48).

13. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (Gibelin) *op. cit.*, pág. 339. El mismo Federico II había criticado la costumbre de la «unción divina» de los reyes de Francia.

14. *Ibíd.*, pág. 340.

15. Willy Moog, *op. cit.*, pág. 12.

16. Paul Roques, *Hegel, sa vie, son oeuvre*, París, Alcan, 1912, pág. 25.

17. Este texto (que data de 1804) fue agregado por Carrère a la *Correspondance* de Hegel (C^3 344).

5. Un criado

1. Karl Biedermann, *Deutschland im 18. Jahrhundert (Alemania en el siglo XVIII)*, Leipzig, Weber, 1854, tomo I, pág. 389 *(«Unterschiedlos zum Hausgesinde gerechnet»)*.

2. *Véase* más arriba, cap. II, nota 12.

3. Currículum vitae de 1804 (C^3 344-345).

4. Hölderlin, *op. cit.*, pág. 673.

5. Friedrich Hölderlin, *Correspondance complète*, trad. por Denise Naville, París, Gallimard, 1948 (carta del 7 de abril de 1798), pág. 197.

6. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, tomo II, 1941, pág. 195, y *Philosophie de l'histoire, op. cit.*, pág. 36.

7. Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, edición revisada por Albert Soboul, París, Éd. Sociales, tomo II (1970), págs. 465-471.

8. Adrien Beillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, París, Horthemels, 1691, I, pág. 131.

9. Citado por A. Cornu, *K. Marx et F. Engels, leur vie et leur oeuvre*, París, PUF, tomo I, 1955, pág. 168.

10. Hegel, *Philosophie de l'histoire, op. cit.*, pág. 31.

11. Citado por Lucien Perey y Gaston Maugras, *La Vie intime de Voltaire aux Délices et à Ferney*, París, Calmann-Lévy, 1885, pág. 238, nota.

12. Fichte, citado por su hijo (Immanuel Hermann), *Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel*, Sulzbach, 1830-1831, II, pág. 108.

13. *Himno a la alegría* (compuesto por Schiller para las logias masónicas) era «cantado solemnemente *(feierlich)* por Hölderlin, Magenau, Neuffer y sus amigos», los miembros del «Bund» constituido por Hölderlin incluso antes de su entrada en el *Stift* (Betzendörfer, *Hölderlins Studienjahre in Tübingen Stift*, Heilbronn, 1922, págs. 77-78).

14. Hegel, *Philosophie de l'histoire, op. cit.*, pág. 167 (trad. mod.).

15. Hegel, *Journal d'un voyage dans les Alpes bernoises*, trad. R. Legros, París, Milton, 1988, págs. 76-77.

6. La correspondencia de Hegel

1. Fichte, *Post-scriptum* a la carta del 20 de julio de 1799 *(Correspondance Fichte-Schelling*, trad. por Myriam Bienenstock, París, PUF, 1991, pág. 51).

2. *Kant-Lexikon* (R. Eisler), trad. por A.D. Balmès y P. Osmo, París, Gallimard, 1994, págs. 314-315.

3. Lessing, *Ernst et Falk, dialogues maçonniques*, trad. por Pierre Grappin, París, Aubier, 1976, pág. 69 y pág. 12.

4. Hölderlin, *op. cit.*, pág. 367 (carta del 9 de noviembre de 1795 a Ebel, francmasón e iluminado).

5. *Ibíd.*, pág. 366.

6. Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, París, PUF, 1949, pág. 110, pág. 31, n. 1.

7. Carrère no traduce la nota de Hoffmeister (B^2 482) que precisa este punto (carta n.° 389) (C^2 342).

8. *Briefe von und an Hegel*, editadas por Karl Hegel, 1887, 2 vol. (tomo I, pág. 400).

9. Wolfgang Rödel, *Forster und Lichtenberg*, Berlín, 1960, pág. 124, y Lichtenberg, *Briefe*, Leipzig, 1901-1904, III, pág. 117.

10. August Fournier, *Historische Studien und Skizzen*, Viena, 1912, págs. 17-29.

11. Göschel acumula los términos: lo que no está escrito, lo que se muestra sin máscara, con su propio rostro; lo que es puramente oral, esotérico.

7. Eleusis

1. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (ed. René Pomeau, París, Garnier, tomo I, 1963), pág. 135.

Apreciación parecida de Lalande en el *Supplément au Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*, III, París y Amsterdam, 1777, pág. 132.

2. Paul Roques, *op. cit.*, pág. 40.

3. Hölderlin, *op. cit.*, págs. 838-841. Véanse también págs. 846, 850, 853, etcétera.

Los «Hijos de la Tierra», *ibíd.*, págs. 858, 873, etcétera.

Hegel sobre la Tierra-Madre: *Nohl*, pág. 28.

4. Paul Roques, *op. cit.*, págs. 40-41.

5. *Cf.* Jacques d'Hondt, *Hegel secret, op. cit.*, págs. 277-281, sobre todo págs. 276-279.

6. Karl Rosenkranz, *Aus Hegels Leben*, en Prutz, *Literar-historisches Taschenbuch*, 1843, I, pág. 98.

7. Dilthey, *op. cit.*

8. Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, pág. 38.

9. Pierre Bertaux, *Hölderlin. Essai de biographie intérieure*, París, Hachette, 1936, II, pág. 73.

10. *Die Illuminaten. Quellen und Texte* (Los iluminados. Fuentes y textos), publicados por Jan Rachold, Berlín, Akademie-Verlag, 1984, pág. 177.

11. *Ibíd.*, pág. 30.

12. En *Eleusinien des 19. Jahrhunderts*, 1802, págs. 1-43, y 1803, págs. 1-60.

Incluido por August Wolfstieg, en *Bibliographie der freimaurerischen Literatur*, Hildesheim, *Olms*, 1964, II, pág. 194 (n.° 24127).

13. Augustin Barruel, *Mémoire pour servir à l'histoire du jacobinisme (1798-*

1799), texto corregido en 1818. Reedición de 1973, en Vouillé. (Originariamente 1798-1799, 5 vol. Hamburgo, Fauche.)

14. Augustin Barruel, *Spartacus-Weishaupt, fondateur des Illuminés de Bavière* reedición moderna, Les Royat, Ventabren, 1979.

15. ADB, tomo XXIII, 1970, artículo *Niethammer*, págs. 689-691.

16. René Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la franc-maçonnerie allemande*, Dijon, 1914, págs. 711-712.

17. Lessing, «*Ernst und Falk, Gespräche für Freymaurer-Fortsetzung*», 1780, en *Sämtliche Schriften*, tomo X, Berlín, Voss, 1839, págs. 292-293.

Esta *Fortsetzung* (*Continuación* a los *Diálogos)* no ha sido traducida por Pierre Grappin, *op. cit.* (*véase* más arriba, cap. VI, nota 3).

18. Leenhoff y Pozsner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Zurich, s.d., columna 1212.

19. «Mounier estuvo en relación con alguno de los iluminados más activos y más eminentes: Bode, Böttiger, Cotta» (Fernand Baldensperger, *Le Mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815)*, París, Plon-Nourrit, 1925, tomo II, pág. 26, nota).

20. Jean-Pierre-Louis de la Roche du Maine, marqués de Luchet, *Essai sur la secte des Illuminés*, París, 1789, 127 páginas. Numerosas reediciones.

21. Jean-Joseph Mounier, *De l'influence attribuée aux Philosophes, aux Francmaçons et aux Illuminés sur la Révolution française*, Tubinga, Cotta, 1801. Ed. de 1822, París, Ponthieu, págs. 169-170.

22. Federico Cristián II adoptó en el Iluminismo el nombre de *Timoleón;* Baggesen, *Immanuel.* Su asombrosa correspondencia sobre el iluminismo bávaro se ha publicado: Frédéric-Christian de Schleswig-Holstein, *Timoleón e Immanuel. Correspondencia con Jens Baggesen* (en alemán), Leipzig, 1910.

Baggesen fue el propagandista del Iluminismo resucitado, como también el poeta Matthisson, que cuando visitó el *Stift* de Tubinga se arrojó en brazos de Hölderlin y escribió el *Álbum* de Hegel (B^4 52). Matthisson era el iniciado más joven de la francmasonería alemana.

Puede consultarse Hans Schulz, *Friedrich-Christian, Herzog von Schleswig-Holstein*, Stuttgart, 1910; y Leopold Engel, *Geschichte des Illuminaten-Ordens, ein Beitrag zur Geschichte Bayerns*, Berlín, 1906.

23. Helmut G. Haasis, *op. cit.*, pág. 197.

24. Leopold Engel, *op. cit.*, pág. 459.

25. *Aus Schellings Leben in Briefen*, publicado por G.L. Plitt, 1869-1870, I, pág. 100: carta de Schelling a sus padres, mutilada.

Sobre Johann Friedrich Mieg (1744-1819), *véase Neue Deutsche Biographie (Nueva Biografía alemana)* [NDB], Berlín, Duncker y Humblot, tomo XVIII, pág. 470.

26. Lessing, carta del 26 de noviembre de 1778, en *Sämtliche Schriften, op. cit.*, tomo X, págs. 458-459.

27. Ligou, *op. cit.*, pág. 1125.

28. *Ibíd.*

29. *Nohl*, pág. 250, n.a.

30. Hegel, *Phénoménologie, op. cit.*, I, págs. 90-91; *véase*, la misma obra, trad. J.P. Lefebvre, París, Aubier, 1991, pág. 99.

31. Hegel, *Histoire de la philosophie, Introduction* (Gibelin) *op. cit.*, pág. 186.
32. Ligou, *op. cit.*, pág. 398.
33. *Der Grosse Brockhaus*, 16.ª edición, Wiesbaden, 1954, tomo IV, art. *Freimaurerei*, pág. 279. Hegel se menciona aquí en compañía de Fichte, Krause, Humboldt, Hardenberg, Wieland, Voss, Haydn, etcétera. Esta indicación desaparece en las demás ediciones de la misma obra.
34. «Las ceremonias de la masonería, por el mismo hecho de adoptar un carácter religioso, constituyen una parodia sacrílega o un culto herético» (Lanzac de Laborie, *Jean-Joseph Mounier*, 1887, pág. 319).

8. Francfort

1. Las cartas de Nanette no se publicaron en la primera edición de la correspondencia de Hegel que publicó su hijo Karl *(Briefe von und an Hegel*, 2 vol. Berlín, Dunker y Humblot, 1887).
2. Sobre las afinidades masónicas e iluminadas de la familia Gogel: Le Forestier, *op. cit.*, pág. 230, nota 1; *Illuminaten, Quellen und Texte, op. cit.*, págs. 177, 400; Wolfstieg, *op. cit.*, III, n.º 3641, 15900-1-2-3.
3. *Annalen der Loge «Zur Einigketit» (Anales de la logia «La Unión»)*, Francfort, Horstmann, 1842, pág. 376.
4. *Gedenkblätter von Charlotte von Kalb*, publicadas por Émile Palleske, Stuttgart, 1879, pág. 259.
5. *Ibíd.*, pág. 113.
6. Hölderlin, *op. cit.*, pág. 673.
7. *Ibíd.*, pág. 408.
8. *Cf.* Hölderlin, *op. cit.*, pág. 411.
9. «El nombre de Hegel se cita en los interrogatorios que se hicieron durante las investigaciones sobre el movimiento jacobino en Stuttgart en 1800, cuando era preceptor en Francfort» (Helmut G. Haasis, *Gebt der Freiheit Flügel [Dad alas a la libertad]*, *op. cit.*, tomo II, pág. 825).
10. K. Marx y F. Engels, *La Sainte Famille*, trad. por Edna Cogniot, París, Éd. Sociales, 1969, pág. 145.
11. Louis Junod, *Mélanges offerts à M. Louis Bosset*, Lausana, 1950, pág. 45.
12. «Ahora que ya estáis avisados, aprended a practicar la justicia.» Esta advertencia en latín, tomada de Virgilio, aparece en los escritos de casi todos los reformadores más audaces de esta época (Bonneville, Förster, etcétera).
13. Así: *Principes de la philosophie du droit* (Derathé), *op. cit.*, pág. 57.
14. Jaeger editó las traducciones de diversas publicaciones del Círculo Social, varias de las cuales fueron utilizadas por Hegel. El Círculo Social fue «la primera tentativa, fracasada, de hacer que la francmasonería desempeñase un papel en la Revolución» (Mossdorf, *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*, Manual de la F.M.), 1901, tomo I, pág. 181.
15. Paul Roques, *op. cit.*, pág. 57.
16. Hegel, *Premiers écrits*, trad. por Olivier Depré, París, Vrin, 1997, págs. 166-167 (trad. mod.).
17. Kuno Fischer, *op. cit.*, pág. 55.

18. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, trad. por Frank Fischbach París, Presse-pocket, 1992, pág. 155.

19. Dilthey, *op. cit.*, pág. 3.

20. *Nohl*, pág. 345.

21. La fórmula griega se encuentra en Hölderlin *(op. cit.*, págs. 203, 205). Hegel parece evitar citarla literalmente, pero en realidad la comenta sin cesar.

22. *Annalen der Loge zur Einigkeit, op. cit.* (nota 3, *véase* más arriba).

9. Jena

1. *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, I, pág. 324.

2. Jean-Geoffroi Schweighaeuser, *Sur l'état actuel de la philosophie en Allemagne*, en *Archives littéraries de l'Europe*, París-Tubinga, 1804, págs. 189-207.

Cf. Jacques D'Hondt, *Première vue française sur Hegel et Schelling (Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bonn, 1980, págs. 47-57).

3. *Les Orbites des planètes*, trad. por François de Gandt, París, Vrin, 1979.

4. Martin Bondéli, *Hegels philosophische Entwicklung in der Berner Periode*, en *Hegel in der Schweiz* (Schneider-Waszek), Francfort, Peter Lang, 1997, págs. 59-109.

5. Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, en *Écrits politiques*, trad. por Michel Jacob y Pierre Quillet, París, Champ. libre, 1977, pág. 25, nota a.

6. *Ibíd.*, pág. 33.

7. *Ibíd.*, pág. 26.

8. *Véase* cap. XVI, nota 36.

9. «Sin semejante cuerpo representativo no se concibe ninguna libertad» *(Écrits politiques*, Jacob y Quillet, *op. cit.*, pág. 134).

10. Hegel, *Histoire de la philosophie* (Garniron), *op. cit.*, tomo VII, pág. 2046.

11. *Phénoménologie de l'esprit* (Hyppolite), *op. cit.*, tomo I, pág. 8.

12. Hegel, *Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling* (1801), en *Premières publications*, trad. por Marcel Méry, 2.ª ed., Gap, Ophrys, 1964, pág. 131.

13. Willy Moog, *op. cit.*, pág. 22.

14. Beaussire, en su sorprendente obra: *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, dom Deschamps, son système et son école* (París, 1865), no se estableció esta relación particular.

15. Hegel, *Système de la vie éthique,* trad. por Jacques Taminiaux, Payot, 1976, pág. 36.

16. Hegel, *L'Essence de la critique philosophique*, trad. por Bernard Fauquet, París, Vrin, 1972, pág. 98.

17. *Ibíd.*, págs. 94-95.

18. Hegel, *La Relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. por Bernard Fauquet, París, Vrin, 1972 (el mismo volumen de *L'Essence de la critique)*, pág. 48.

19. *Ibíd.*, págs. 62-63.

20. *Foi et Savoir*, en *Premières publications* de Hegel, trad. M. Méry, Gap, Ophrys, 1964, pág. 298. *Véase* también la traducción de A. Philonenko y Claude Lecouteux, París, Vrin, 1988, pág. 162.

21. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. por Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1972, pág. 78.

22. Max Lenz, *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, 1910-1913, II, 1, pág. 206.

23. *Histoire de la philosophie* (Garniron), tomo VII, pág. 2115.

24. Carta de Schiller a Goethe, del 9 de noviembre de 1803.

25. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte (La Razón en la historia)*, Hamburgo, Meiner, 1955, pág. 105.

10. El hijo natural

1. Sobre el pecado: *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Garniron), tomo III, págs. 476-477. («El hombre que posee [semejantes flaquezas y culpas] se encuentra inmediatamente absuelto por sí mismo, en la medida en que no les concede ninguna importancia...»)

2. Fichte, carta a Reinhold del 22 de mayo de 1799.

3. Paul Roques, *op. cit.*, pág. 21.

4. Dilthey, *op. cit.*, pág. 5.

5. *Phénoménologie de l'esprit* (Hyppolite), *op. cit.*, II, pág. 50.

6. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Meiner, 1952, págs. XXVII-XXVIII.

7. «Las medidas de censura [...] retrasaron un año la publicación de sus *Principios de la filosofía del derecho*», dice Hoffmeister (B^2 447). Carrère no recogió esta precisión (C^2 337).

8. Sobre el caso Haller, *véase* más abajo, págs. 276-277.

9. Carrère no tradujo este pasaje referente a la mengua de existencia (C^3 378).

10. *Goethe-Jahrbuch*, tomo XV, 1894, pág. 265.

11. Baviera

1. Sobre todo este asunto véanse las amplias notas de Hoffmeister (B^1 485 y sobre todo B^1 486-488) que Carrère no recoge (C^1 404).

2. Paul Roques, *op. cit.*, pág. 114. También Kuno Fischer, *op. cit.*, pág. 76.

3. Sobre este papel de la casualidad, *véase* más arriba, pág. 92.

Según Kuno Fischer, el encuentro con Cousin en Dresde también se produjo «por casualidad» *(von ungefähr) (op. cit.*, pág. 170). Rosenkranz emplea la palabra *zufällig* (fortuitamente). Estos términos no figuran en la carta de Hegel al ministerio. Más prudentemente, dice que «tropezó» con Cousin... En cambio, Carrère trivializa la frase traduciendo: «Hace unas cuantas semanas me lo encontré *(zusammengestossen)* cuando pasé por Dresde» (C^3 71).

4. *Ibíd.*, pág. 113.

5. *Cf.* D'Hondt, *Théorie et practiques politiques chez Hegel: le problème de la censure.* En *Hegel Philosophie des Rechts* (Henrich-Horstmann) Stuttgart, 1982, págs. 151-184.

6. Hegel, *Textes pédagogiques*, trad. por Bernard Bourgeois, París, Vrin, 1978, pág. 82.

7. *Ibíd.*, págs. 81-82.

8. Hegel, *Propédeutique philosophique*, trad. por M. De Gandillac, París, Éd. de Minuit, 1963.

9. Hegel, *Esthétique*, trad. por S. Jankélevitch, París, Aubier-Montaigne, tomo II, 1944, pág. 325 mod.

10. Sobre Merkel: Lenning, *Allgemeine Handbuch der Freimaurerei (Manual general de la francmasonería)*, Leipzig, 1901, II, pág. 36, y Friedrich Roth (amigo de Hegel): *Nachricht von dem Leben Paul Wolfgang Merkels*, Nuremberg, 1821.

11. *Die Vermunft in der Geschichte, op. cit.*, págs. 35-36.

12. Hegel, *Histoire de la philosophie* (Garniron), tomo VII, 1991, pág. 2112.

12. Heidelberg

1. Schelling, *Préface à un écrit de M. Cousin* (1834), en *Système de l'idéalisme trascendental*, trad. por P. Grimblot, París, Ladrange, 1842, pág. 378.

2. Uxkull, que «siempre llevaba consigo un ejemplar de la *Lógica* de Hegel», era francmasón y llegó a ser venerable de una logia militar (Boris Uxkull, *Amours parisiennes et campagne de Russie*, París, Fayard, 1968, pág. 9. Metternich le consideraba sospechoso de «demagogia» (pág. 246).

3. ADB, tomo XXV, reed. 1970, art. *Paulus*, pág. 287.

Véase K.L. Reichlin-Meldegg, *Paulus und seine Zeit*, Stuttgart, Verlags-Magazin, 1853, 2 vol.

4. *Véase* más arriba, cap. III. Nota 16.

5. Sobre la participación de Hegel en esta edición de Spinoza, notas de Garniron en Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, op. cit.*, tomo VI, pág. 1448.

6. *Histoire de la philosophie, Introduction*, trad. por J. Gibelin, París, Gallimard, 1954, págs. 13-14.

7. Por ejemplo, el antiguo hegeliano Heinrich Leo: *Die Hegelingen* (Halle, 1838).

8. La *Nue Deutsche Biographie* [NDB] dedica apenas una columna a Carové (tomo III, Berlín, 1857, pág. 154).

9. Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit (H. y su tiempo)*, 1857, pág. 507, n. 13.

10. Heinrich Gustav Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, citado por Kuno Fischer, *op. cit.*, págs. 215-216.

11. Amadeus Wendt, en su edición de Tennemann, *Grundriss der «Geschichte der Philosophie»*, 3.ª ed., Leipzig, 1820, págs. 449-450.

12. Theodor Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig y Berlín, tomo I, 1929, pág. VII.

13. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Welt geschichte*, editadas por el doctor Eduard Gans, 1833 (tomo IX de las *Hegel's Werke*, 1832-1887). 2.ª ed. a cargo de Karl Hegel en 1840.

Véase también D'Hondt, *Un texte malmené* en *Archives de Philosophie*, tomo 33, cuaderno 4, oct.-dic. de 1970, págs. 855-879.

14. Boris von Uxkull, reconociendo que no lo entendía, afirmaba estar fas-

cinado por la oscuridad y la seriedad imperturbable de Hegel. Para Cousin, «Hegel es palabra culta» (Roques, *op. cit.*, págs. 170 y 181).

15. J.G. Fichte, carta a Reinhold del 22 de mayo de 1799.

16. Fichte-Schelling, *Correspondance*, trad. por Myriam Bienenstock, París, PUF, 1991, págs. 135.

17. Heine, *De l'Allemagne*, trad. por Pierre Grappin, *op. cit.*, págs. 125-126.

18. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. por Bernard Bourgeois, tomo I, París, Vrin, 1970, pág. 463.

19. Lucien Herr, artículo *Hegel* de la *Grande Encyclopédie*, tomo XIX, págs. 997-1003 *(passim)*.

20. Hegel, *Histoire de la philosophie* (Garniron), *op. cit.*, tomo VI, pág. 1313 (n.° 6), pág. 1314.

21. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie, op. cit.*, pág. 89.

22. *Histoire de la philosophie* (Garniron), I, pág. 156.

13. Berlín

1. Heine, *De l'Allemagne*, trad. por Pierre Grappin *op. cit.*, pág. 150.

2. Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, en *Écrits politiques*, trad. por Michel Jacob y Pierre Quillet, París, 1977, pág. 53.

3. Hegel estigmatiza frecuentemente «la acción unida de la religión y del despotismo» (por ejemplo, *Nohl*, pág. 357).

4. *Véase* más arriba, pág. 204 y (C^2 231).

5. Ludwig Geiger, *Berlin 1688-1840* (en alemán), Berlín, Pactel, tomo II, 1895, pág. 588.

6. Karl Hegel, *Leben und Erinnerungen*, Leipzig, 1900, pág. 32. Según la expresión de Federico Guillermo IV, Schelling fue llamado a Berlín «para combatir y aniquilar la simiente de víboras del panteísmo hegeliano» (ADB, *op. cit.*, artículo *Schelling)*.

7. Paul Roques, *op. cit.*, pág. 351.

8. Kuno Fischer, *op. cit.*, pág. 185.

9. *Ibíd.*, págs. 187-188.

10. Karl August Phillip Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten (Memorias)*, tomo V, Leipzig, Brockhaus, 1840, pág. 182.

11. Kuno Fischer, *op. cit.*, pág. 188.

12. Hermann Glockner, *Hegel*, Stuttgart, Frommann, 2ª ed., 1929, I, pág. 437, *véase* ADB.

13. Eduard Erdmann en su artículo *Hegel*, ADB, tomo XI, 1880 (2ª ed. 1969), pág. 271 (*Cf.* B^3 472 y C^3 396).

14. Los protectores

1. Carta a Reinhold del 22 de mayo de 1799.

2. Von Schuckmann, citado por Franz Mehring, *Historische Aufsätze zur preussischdeutschen Geschichte*, Berlín, Dietz, 1952, pág. 248.

3. La palabra *exponent* procede del latín *Expositius*, cuyo significado actual Hegel recuerda a Niethammer: «En el país de usted [en Baviera, 1821], si no recuerdo mal hay hombres y funciones que reciben el nombre de *expositos;* también aquí existen tales funciones. Por otra parte, ya sabe que el profesor de filosofía es por naturaleza un *expositus* nato» (C^2 237). ¿En qué contexto se emplea esta palabra, especialmente en Baviera? Lennhof y Pozner *(op. cit.* col. 730, artículo *Illuminaten)* dan un ejemplo: «*Zwack* se convirtió en el *Exponent* de la Orden [de los Iluminados] en la capital bávara».

4. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op. cit.*, pág. 396.

5. Malet e Isaac, *Révolution et Empire*, París, Hachette, 1929, pág. 357.

6. *Ibíd.*

7. Eugène Cavaignac, *La Formation de la Prusse contemporaine*, París, tomo I, o I, 1891, págs. 339-340.

8. Franz Mehring, *op. cit.*, pág. 248.

9. Georges Weill, *L'Éveil des nationalités*, París, 1930, pág. 212.

10. *Ibíd.*

11. Karl Ludwig von Haller, *Restauration der Staatswissenschaften*, tomo I (1816), tomo II (1817), tomo III (1818), tomo IV (1820).

12. Citado por Wilhelm Oechsli, *Geschichte der Schweiz*, Leipzig, 1903-1913, t. II, pág. 541.

13. Charles-Louis de Haller, *Lettre à sa famille*, Metz, 1821, pág. 7.

14. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Derathé), París, Vrin, 1975, párrafo 258 y nota 2, págs. 260-262.

15. ADB, tomo XXXIII, reed. 1971, pág. 7.

16. Henri Sée, *Remarques sur la philosophie de l'histoire de Hegel*, en *Revue d'histoire de la philosophie*, París, 1927, pág. 327, nota 3.

17. Jacques Droz, *L'Allemagne et la Révolution française*, París, PUF, 1949, pág. 103 y 109.

15. El compromiso

1. Citado por Hegel, «aforismo del periodo de Jena». *Véase* también (R 544).

2. Hegel, *Écrits politiques* (Jacob y Quillet), *op. cit.*, pág. 105.

3. Friedrich von Gagern, citado por Jürgen Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter in Deutschland (Historia de la situación de los trabajadores en Alemania*, Berlín, 1954, pág. 18.

4. Georges Weill, *op. cit.*, pág. 47.

5. En su traducción de la nota de Hoffmeister sobre el caso De Wette (B^2 447). Carrère no habla de la colecta secreta y de la participación de Hegel (C^2 337) (B^2, nota 9 de la carta 359).

6. Lenz, *op. cit.*, pág. 54.

7. Sobre la aventura de David Ulrich: Wilhelm Oechsli, *Geschichte der Schweiz*, 1903-1913, tomo II, pág. 628.

Sobre Ulrich, *Dictionnaire historique et biographique de la Suisse*, tomo VI, Neuchâtel, 1952, pág. 730, n° 54.

8. Artículo *Förster (Friedrich)*, en ADB, tomo VII, págs. 185-189.

9. Este informe de policía, citado por Hoffmeister (B^2 482), no fue recogida por Carrère (C^2 342).

10. Artículo *Carové* en NDB, tomo III, Berlín, 1957, pág. 154.

11. Recogido por Hoffmeister (B^2 482) y omitido por Carrère (C^2 342), quien, por otra parte, remite a (B.S. 663-641).

12. Citado por Hoffmeister (B^2 437) y omitido por Carrère (C^2 337).

13. Artículo *Henle* en NDB, tomo VIII, 1969, pág. 531. *Véase* Karl Hegel, *op. cit.*, pág. 33, y Lenz, *op. cit.*, pág. 455.

14. Valérie de Gasparin, *L'Hégélien*, en *Les horizons prochains*, París, 1858, págs. 113-136.

Véase también D'Hondt, *Hegel et les socialistes*, en *De Hegel à Marx*, París, PUF, 1972, págs. 188-191.

15. *Véase* cap. XVII, nota 1.

16. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, (Hyppolite), II, págs. 50 y sig.

17. Alfred Stern, L'Irréversibilité de l'histoire, en *Diogène*, París, nº 29, pág. 4.

18. *Ibíd.* (Stern).

19. Robert Flint, *La Philosophie de l'histoire en Allemagne*, trad. por Carrau, París, 1878, pág. 136.

20. Franz Schnabel, *Histoire de l'Allemagne au XIXe siècle*, Friburgo, 1949, II, pág. 261.

21. Paul Reimann, *Hauptströmungen der deutschen Literatur, 1750-1848 (Corrientes principales de la literatura alemana)*, Berlín, 1956, pág. 533.

22. Lucien Herr, *Grande Encyclopédie*, tomo XIX, pág. 998.

23. Hegel, *Histoire de la philosophie* (Garniron), *op. cit.*, tomo VI, págs. 1714-1748. Hegel elogia «la grandeza del genio, el ardor, la llama, la valentía» de los filósofos franceses (pág. 1725).

24. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. por Emile Bottigelli, París, Ed. Sociales 1962, pág. 141 (mod.).

25. *Véase* más abajo, nota 36 del cap. XVI.

26. *Véase* más arriba, págs. 140-144.

27. Kuno Fischer, *op. cit.*, pág. 55.

16. El doble lenguaje

1. Victor C. Cherbuliez, *Profils étrangers* (3ª ed.), París, Perrin, 1905, pág. 3.

2. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (Bourgeois), *op. cit.*, I, pág. 130.

3. Hegel, *Encyclopédie*, edición de 1830: Hegel consideró útil modificar su texto en este punto, que no le parecía, pues, fútil.

4. Hegel, *Religionsphilosphie*, ed. K.H. Ilting, Nápoles, Bibliopolis, 1978, pág. 529.

5. *Histoire de la philosophie* (Garniron), *op. cit.*, V, pág. 1122.

6. *Histoire de la philosophie, Introduction* (Gibelin), *op. cit.*, pág. 166.

7. *Ibíd.*, pág. 167.

8. «Jesús se declara con determinación contra la personalidad, contra una individualidad de su ser (contra el pensamiento de un Dios personal)... »*(L'Es-*

prit du christianisme et son destin, trad. por F. Fischbach, *op. cit.*, pág. 129. Hegel se refiere a Mt. (10, 41).

9. *Histoire de la philosophie* (Garniron), *op. cit.*, tomo III, pág. 406.

10. Théodore Joufroy, *Mélanges philosophiques*, ed. por Patrice Vermeeren, París, «Corpus», Fayard, 1997, págs. 369-361. *Véase* D'Hondt, *Hegel et Jouffroy*, en *Corpus* (París X-Nanterre), 1997, nº 33 (especial Jouffroy), págs. 81-98.

11. *Histoire de la philosophie, Introduction* (Gibelin), *op. cit.*, pág. 189.

12. *Ibíd.*, pág. 172.

13. «De hecho, la religión ha de refugiarse en la filosofía [...]. Desde el punto de vista mundano hay en ella caducidad» *(Philosophie de la religion*, ed. Lasson, Meiner, Leipzig, 1929, pág. 231; ed. Ilting, *op. cit.*, pág. 709). Weishaupt había declarado: «De la manera como yo explico el cristianismo, ningún hombre puede avergonzarse de ser cristiano: porque conservo el nombre y lo sustituyo por la razón» (citado por Manfred Agethen, *Geheimbund und Utopie: Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*, Múnich, 1984, pág. 122).

14. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, op. cit.*, pág. 51. Una manera cómoda de hacer a Hegel más ortodoxo consiste en traducir esta fórmula *(«Der Christ* [...] *der den Abglanz der Wahrhheit anbetet»)* como «El cristiano [...] que reza al verdadero Dios» (Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. por Kostas Papaioannou, col. 10/18, París, UGE, 1965, pág. 72).

15. *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, pág. 340 (párrafo 359).

16. *Histoire de la philosophie* (Garniron), *op. cit.*, tomo III, págs. 488-489.

17. *Ibíd.*, tomo III, págs. 406-407.

18. *Ibíd.*, tomo VI, pág. 1441.

19. *Religionsphilosophie*, publicado por Karl Heinz Ilting, *op. cit.*, pág. 538.

20. *Werke* (Glockner), tomo XVI, pág. 191, o *Religionsphilosophie* (Ilting), *op. cit.*, pág. 492.

21. *Religionsphilosophie* (Ilting), *op. cit.*, pág. 708.

22. *Histoire de la philosophie* (Garniron), *op. cit.*, tomo VI, pág. 1725.

23. Tesis sostenida por ejemplo por Kurt Breysig, *Vom geschichtlichen Werden*, Stuttgart, Cotta, 1926, tomo II, págs. 173 y *passim*.

24. Citado por Norbert Waszek, *op. cit.*, pág. 26.

25. *Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, Meiner, 1963, I, pág. 31.

26. La misma precaución en la *Philosophie de la religion*, ed. de 1832, tomo II, pág. 181: «Observando así en el elemento del pensamiento, Dios es, por así decirlo *(so zu sagen)*, antes de la creación del mundo y fuera de él».

También en *Die Vernunft in der Geschichte, op. cit.*, pág. 134: *«Im Christentum drückt sich dass so aus, das man sagt: Gott hat seinen Sohn erzeugt»*. Traducción literal: «En el cristianismo ello se expresa de tal forma que se dice: Dios engendró a su Hijo...» Papaioannou traduce más simplemente: «El cristianismo se expresa con la fórmula: Dios engendró a su Hijo» *(La Raison dans l'histoire, op. cit.*, pág. 161).

27. *Religionsphilosphie* (Ilting), *op. cit.*, pág. 703.

28. *Ibíd.*, pág. 702.

29. Claude Bruaire, en *Encyclopaedia Universalis*, tomo XI, París, 1989, pág. 258.

30. *Histoire de la philosophie* (Garniron), *op. cit.*, tomo V, pág. 1177.
31. *Ibíd.*, págs. 1178-1179.
32. *Ibíd.*, págs. 1179-1180.
33. *Ibíd.*, tomo V, pág. 1154: la filosofía de Giordano Bruno «es así de manera general un spinozismo, un panteísmo».
34. Marx, *Contribución a la crítica del derecho político hegeliano*, en *Marx-Engels-Werke*, t. I, Berlín, Dietz, 1969, págs. 301-309.
35. Este texto del *Primer programa del idealismo alemán*, sin duda meditado en común por Hölderlin y Hegel, ha llegado a nosotros gracias a una copia manuscrita de Hegel (Robert Legros, *Le Jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruselas, Ouisa, 1950, pág. 244). Para Weishaupt, «la libertad va unida a la desaparición del Estado» (*ibíd.*, pág. 175, nota 8).
36. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Derathé), *op. cit.*, pág. 55.
37. Lecciones de 1819-1820: *Philosophie des Rechts, die Vorlesung von 1819-1820*, publicadas por Dieter Henrich, Francfort, Suhrkamp, 1983, pág. 51.
38. *Die Posaune des jüngsten Gerichts*, 1841 (publicación anónima).

17. El monarca hegeliano

1. Victor Cousin, *Promenade philosophique en Allemagne*, en *Revue des Deux Mondes*, año 1857, tomo V, pág. 546.
Azul era el nombre que se daba durante la guerra de la Vendée al soldado republicano, por oposición a *blanco*, soldado monárquico.
2. Hegel, *Philosophie de l'histoire* (Gibelin), *op. cit.*, pág. 346.
3. Konrad Engelbert Oelsner (1764-1828), en *Minerva*, marzo de 1793, pág. 281.
4. Hegel, *Cours d'esthétique*, trad. por J.-P. Lefebvre y V. Von Schenk, París, Aubier, 1995, pág. 259 mod.
5. Friedrich Engels, *Deutsche Zustände (La situación alemana)*, en *Marx-Engels-Werke*, tomo 2, Berlín, Dietz, 1969, págs. 572-573.
6. Frédéric Ancillon, *Ueber Souveränitat und Staatsverfassungen*, Berlín, 1816, pág. 3.
7. *Principes de la philosophie du droit* (Derathé), *op. cit.*, ad. al párrafo 281, nota 45, pág. 296.
8. Federico Guillermo IV, citado por A. Cornu, *op. cit.*, pág. 168. *Véase* más arriba, pág. 81.
9. *Ibíd.*, pág. 168. *Véase* más arriba, pág. 82 y nota 9.
10. Hegel *Principios de la filosofía del derecho*, ed. Lasson (en alemán), 4ª ed., Hamburgo, Meiner, 1955, añadido al párrafo 75, pág. 354.
11. Desde París Hegel escribe: «He visitado aquí muchos lugares a causa de su interés histórico, la plaza de la Bastilla, la *place de Grève*, la plaza en la que Luis XVI fue guillotinado, etcétera. Tengo una historia de la Revolución francesa (actualmente la mejor), y se lee de una forma más viva cuando se han visto las plazas, las calles, las casas, etcétera» (C^3 166). Se trata de la obra de Mignet, a quien conoció personalmente.
12. *Véase* más arriba, pág. 71 y nota 13.

13. No consiguen figurar ni en el *Petit Larousse* de 1993 ni en el *Nouveau Larousse encyclopédique* de 1994, donde se incluyen tantos otros personajes insignificantes.

14. Hegel hace el elogio de los Gracos, «aquellos nobles romanos» *(Philosophie de l'histoire* [Gibelin], *op. cit.*, pág. 239). Aprueba implícitamente las «leyes agrarias», en su contexto histórico.

15. Hölderlin, *Oeuvres* (Bibl. de la Pléiade), *op. cit.*, pág. 1153.

16. *Ibíd.*, pág. 214.

17. *Ibíd.*, págs. 186-187.

18. *Ibíd.*, pág. 1139.

19. Georg Forster, *Die Kunst und das Zeitalter (El arte y la época)*, en *Thalia*, 1789, nº 11, págs. 83-94.

Reproducido en las *Werke* (en cuatro volúmenes), editadas por Georg Steiner, Berlín, 1958, tomo III, pág. 182.

20. *Nohl*, pág. 359, y *Frühschriften (Primeros escritos)*, *op. cit.*, pág. 80.

21. *Nohl*, pág. 215. *Frühschriften, op. cit.*, pág. 360.

22. *Früschriften, op. cit.*, pág. 415 y (R 11).

23. Estos textos del seudo-Tirteo y de Tibulo, traducidos al alemán, fueron publicados en 1783 en Füssli, Zurich.

24. *Histoire de la philosophie, op. cit.*, tomo II, pág. 377.

18. El asunto Cousin

1. Jean Wit [sic], *Les Sociétés secrètes de France et d'Italie*, París, Levasseur, 1830, I, pág. 47. Este personaje se hizo llamar de formas distintas, Wit, Witt, Witt-Doehring, etcétera.

2. Malet e Isaac, *Révolution et Empire*, París, Hachette, 1929, págs. 467-468.

3. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Bibl. de la Pléiade, 1951, pág. 845.

4. Julien Kuypers, *Buonarotti et ses sociétés secrètes*, Bruselas, 1960, pág. 5, nota. Johann Georg Wesselhöfft, hermano de Robert, sobrino de Frommann, consta como «fiel amigo» en el *Álbum* de Ludwig Hegel. El propio Hegel menciona a Wilhelm Wesselhöfft en una carta del 7 de octubre de 1818 (C^2 182) y (B^4 125).

5. Nota de la policía francesa: J. D'Hondt, *Hegel et son temps, op. cit.*, pág. 194.

6. *Véase* más arriba pág. 298 y cap. XV, nota 9.

7. Varnhagen von Ense, *Blätter aus der preussischen Geschichte (Páginas de historia prusiana)*, citado en (B^3 376).

8. Charles Bréville, *L'Arrestation de Victor Cousin en Allemagne (1824-1825)* en *La Nouvelle Revue de Paris*, 1910.

9. Varnhagen von Ense, citado en nota (C^3 353).

10. «Esta relación a la vez de corazón y de mente nunca se desmintió, ni siquiera cuando la política se convirtió en nuestro único y último vínculo» (V. Cousin, citado por Bernhard Knoop, *V. Cousin, Hegel y el romanticismo francés* [en alemán], Berlín, 1932, pág. 22).

11. Karl Obertmann, *Deutschland, 1815-1849*, Berlín, 1961, pág. 33.

12. *Ibíd.*, pág. 44.

13. Herman Haupt, *Karl Follen und die Giessener Schwarzen (K.F. y los «Negros» de Giessen)*, Giessen, 1907, pág. 77, nota. Esta obra proporciona abundantes informaciones acerca de los diversos personajes que intervienen en este contexto.

14. *Cf.* Gerhard Höhn, *Heine*, Stuttgart, Metzler, 1987, págs. 218-221.

15. Karl Obermann, *op. cit.*, pág. 16.

16. *Die Vernunft in der Geschichte, op. cit.*, pág. 160.

17. Bréville, *op. cit.*, pág. 42.

18. Berhard Knoop, *op. cit.*, pág. 43, nota 12.

19. Ultima verba

1. Paul Reinhardt, *Les Troubles de Saxe, 1830-1831*, en *Historische Studien*, nº 8, Halle, 1916, pág. 115.

2. *Nohl*, pág. 215.

3. *Ibíd. Véase* más arriba, pág. 47 y nota 4.

4. *Ibíd.* y *Frühschriften, op. cit.*, pág. 310.

5. Hegel, *Écrits politiques* (Jacob y Quillet), *op. cit.*, 1977, págs. 214-215.

6. Rosenkranz atribuye el tono muy crítico de este artículo al malhumor de Hegel, consecuencia de la enfermedad (R. 419).

Traducción del artículo: Hegel, *Écrits politiques* (Jacob y Quillet), *op. cit.*, págs. 355-395.

7. *Vermischte Schriften*, en *Sämtliche Werke*, tomo XVII, 1835, págs. 425-426.

8. «Los vicios del sistema inglés no dejan de recordarle a su propio país» (Marcel Jacob, en *Écrits politiques*, *op. cit.*, pág. 352).

9. *Ibíd.*, pág. 347

10. *Ibíd.*, pág. 373.

11. Citado en el artículo *Wittgenstein* de la ADB, *op. cit.*, tomo 43, pág. 629.

12. Philipsborn, hegeliano, fue uno de los primeros suscritores de las *Obras* de Hegel (tomo I, 1832, pág. XIII).

13. *Écrits politiques*, *op. cit.*, pág. 395, trad. mod.

14. *Ibíd.*, pág. 352.

20. Caras de un pensamiento

1. *Enciclopédie des sciences philosophiques* (Bernard Bourgeois), tomo III, París, Vrin, 1988, pág. 330.

2. O, interpretación con la ayuda de otros textos (por ej. *Phénoménologie*, trad. J.P. Lefebvre, *op. cit.*, pág. 47): «Quien crea conocerme bien aquí me conocerá de verdad».

Índice de nombres

Colección Fábula

276. Hasta que te encuentre
John Irving

277. Adulterios
Woody Allen

278. V.
Thomas Pynchon

279. Ven y dime cómo vives
Agatha Christie Mallowan

280. Conejo es rico
John Updike

281. Un dique contra el Pacífico
Marguerite Duras

282. Que no muera la aspidistra
George Orwell

283. Jacques y su amo
Milan Kundera

284. El telón
Milan Kundera

285. Orwell en España
George Orwell

286. Curso de filosofía
en seis horas y cuarto
Witold Gombrowicz

Cuando Georg Wilhelm Friedrich Hegel es enterrado en Berlín el 16 de octubre de 1831, la muchedumbre que se agolpa en el cortejo fúnebre y en toda Prusia, es consciente de que acaba de perder a uno de sus grandes hombres. No por casualidad comienza este libro con las exequias del filósofo, pues importa saber a quién se honraba en ellas realmente: ¿al filósofo de la Restauración autoritaria y valedor del Estado burocrático y represor, o al pensador que desenmascaró el carácter dialéctico y revolucionario de todo proceso histórico? En su juventud, Hegel se entusiasmó con los acontecimientos de la Revolución francesa al tiempo que comenzaba a gestar los avatares de un sistema filosófico que Ortega y Gasset calificaría como la «madurez intelectual de Europa».

Jacques D'Hondt ha escrito en este libro mucho más que la biografía del filósofo alemán. El lector encontrará el apasionante relato de la aventura intelectual que se desarrolló en Europa desde el final de la Ilustración y que, tras pasar por el Romanticismo, culminó con el idealismo alemán, cuya figura más destacada es precisamente Hegel.

Código AF0005
ISBN 978-987-670-157-0
9 789876 701570

FÁBULA
TUSQUETS
EDITORES