

DIALECTICA DE LA REVOLUCION. HEGEL, SCHELLING Y HÖLDERLIN ANTE LA REVOLUCION FRANCESA

DANIEL INNERARITY

"No aguanto más tiempo consumiéndome en la mazmorra de esta fundación teológica; ha llegado el tiempo de que cada cual sea ciudadano libre del mundo. He comprado una caja de lata para empaçar los escritos de Kant y, acompañado por ellos, marchar a París" (Carta de Kerner —compañero de Hegel, Hölderlin y Schelling en la *Tübinger Stift*— a su padre. *Das Bilderbuch aus meiner Knabezeit*, Braunschweig, 1849, p. 101).

Probablemente no haya habido en toda la era moderna un acontecimiento de tanta significación filosófica como la revolución francesa. El propio idealismo alemán se presenta como una manera de pensar suscitada por la revolución, a la que presta atención no tanto como acontecimiento histórico concreto sino, más bien, como una aventura de la razón, como una gesta en el drama de la historia universal. El prerromanticismo no había dejado de vincular los sucesos políticos de 1789 con otros de carácter más silencioso que parecían como el resultado de una larga maduración de la historia reciente de Europa. Friedrich Schlegel menciona, junto a la revolución francesa, a la *Wissenschaftslehre* de Fichte a al *Wilhelm Meister* de Goethe como "las tres tendencias más grandes de nuestra época". A lo que añade: "quien se escandalice de esta comparación, a quien no le parezca importante ninguna revolución que no sea ruidosa y material, no se ha elevado todavía al supremo punto de vista de la historia de la humanidad"¹. De este modo, la reivindicación de libertad política aparece

¹ Cfr. *Kritische Ausgabe*, ed. E. Behler, Schöningh, Paderborn, 1958, II, p. 198.

formando un todo con la exaltación de la libertad interior del hombre y el descubrimiento de su intimidad. Unos años más tarde considerará que la revolución francesa no fue tan significativa e importante "como aquella otra, mayor, más rápida y de mayor alcance que tuvo lugar mientras tanto en lo más interior del espíritu humano". Esta revolución fue "el descubrimiento del idealismo", cuyo núcleo ha consistido en que "el hombre se descubrió a sí mismo"². Y en 1822 declarará como "el error principal de nuestro tiempo" la idea de que la revolución ya esté cerrada y acabada. También aquí ve en "todo el *factum* de la llamada revolución francesa" sólo "un síntoma particular, una erupción parcial, una primera crisis"³ de un cambio que habría de ser mucho más radical. En uno de sus primeros escritos, ocho años después del estallido de la revolución francesa y cuando todavía se sentía el efecto inmediato de su presencia, hace notar Hegel que "las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla. El desconocimiento de esta revolución dentro del mundo espiritual hace que los hombres se asombren luego ante el resultado"⁴. La idea de revolución que se constituye como el punto central de la autocomprensión del idealismo alemán no es un suceso casual, un hecho histórico; es el acontecimiento de la emancipación, por el que la libertad subjetiva del hombre

² *Id.*, III, p. 96; un juicio similar puede verse en Novalis, *Schriften*, ed. R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, II, p. 459.

³ *Kritische Ausgabe*, VII, p. 488.

⁴ *FrüSchr.*, I, p. 203. Las referencias al tomo y página de las obras de Hegel se hacen siguiendo la edición Eva Moldenhauer-Karl Markus Michel, *G. W. F. Hegel: Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986. Las abreviaturas utilizadas son: *Frühe Schriften (FrüSchr.)* (tomo I); *Jenaer Schriften 1801-1807 (JenSchr.)* (tomo II); *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Rechtsphil.)* (tomo VII); *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (PhilGesch.)* (tomo XII); *Vorlesungen über die Ästhetik (Ästh.)* (tomos XIII, XIV, XV); *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (GeschPhil)* (tomos XVIII, XIX, XX). Los escritos de juventud no recogidos en la edición de Suhrkamp se citan por la edición de H. Nohl, *Hegels Theologische Jugendschriften*, Mohr, Tübingen, 1907 (*Nohl*) y J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1963 (*Dok*). La correspondencia de Hegel se cita por *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister-F. Nicolini, Hamburg, 1952.

se convierte en el fundamento esencial de una nueva era.

"Hemos dejado atrás un siglo —escribía Herder en 1803— y en casi todo hemos vivido una revolución del modo de pensar"⁵. Uno de los efectos de esta transformación es que incluso la idea de libertad que la puso en marcha debe convertirse en objeto de una nueva reflexión. Esta valoración de la revolución francesa es, a la vez, exaltación y relativización. Encumbrada en la galería de los monumentos históricos, queda también reducida a momento del pasado. Una vez que ésta ha tenido lugar, agotado su impulso dinamizador, la tarea que se presenta ha de estar dirigida por nuevos principios. El itinerario recorrido por la filosofía idealista deja de ser tan enigmático cuando se tiene presente esta consideración. Para iluminar este capítulo esencial de la historia de la filosofía conviene aclarar la vivencia de la revolución francesa en el ambiente intelectual de Alemania, su repercusión en la gestación del idealismo y las nuevas respuestas a los problemas que plantea un orden postrevolucionario. El idealismo alemán es el protagonista de un nuevo capítulo de la historia europea: el trazado que va desde una libertad arrebatada hacia una libertad ejercida y que aspira a convertir la reivindicación en expresión, la protesta en forma.

Cualquier juicio acerca de la fidelidad de Hegel y los demás idealistas al espíritu de la revolución ha de estar precedido por una correcta comprensión de los motivos que suscitaron su entusiasmo y de las circunstancias que explican su desilusión. Pienso, en concreto, que un examen detenido de ambos aspectos permite afirmar que el interés por asegurar las conquistas revolucionarias no desaparece nunca del pensamiento hegeliano. Para confirmar esta hipótesis es preciso recorrer un largo camino, cuya primera etapa requiere una clarificación semántica. ¿Qué fue exactamente lo que suscitó tanto entusiasmo en unos jóvenes estudiantes de teología? ¿Por qué no se tradujo este sentimiento en un programa concreto de acción política? ¿Cuál era el contenido de esa expectativa que el curso de la historia convierte en desilusión?

Lo que la generación de Hegel apreció en la revolución francesa fue un verdadero signo de los tiempos, un acontecimiento de significación universal —por tanto, algo cuyo sentido sólo podía comprenderse en el contexto de la historia universal, más allá de su modo de ser inmediato— por el que se inauguraba la posibilidad de una nueva creación del mundo, de la realidad política y social, a partir de la

⁵ *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan, Weimann, Berlin, 1870, XXV, p. 183.

fuerza del espíritu. Schelling —cuyo pensamiento estaba por la década de los noventa formulado con mucha más precisión que el de Hegel— definió esta empresa como una revolución que debía partir de la conciencia del hombre⁶. Toda la obra juvenil de Hölderlin está igualmente presidida por la exigencia de una renovación interior del hombre. La revolución francesa es entendida por todos ellos como parte de una empresa de liberación cuyo éxito depende menos de las circunstancias exteriores cuanto de la fortaleza espiritual del hombre.

La conmoción que produjeron los acontecimientos de 1789 en Alemania tienen una cierta explicación en el contexto cultural de la época. Hacia finales del siglo XVIII había en este país una expectativa de cambio histórico alimentada por teólogos, poetas y filósofos. Antes incluso de la revolución francesa había definido Herder la historia de la humanidad como "el paso de Dios sobre las naciones", que en los tiempos recientes se ha convertido en "pasos de gigante"⁷. Y Lessing lo había expresado con mayor dramatismo: "vendrá, tiene que venir, la era de la plenitud"⁸. Pero la escatología que el idealismo tenía más inmediatamente a la vista procedía de la filosofía kantiana. En *La religión dentro de los límites de la simple razón* (1793) había hablado Kant del establecimiento del Reino de Dios como algo que no debe esperarse de una revolución exterior, sino mediante una reforma que sea obra humana⁹. La realización de esta comunidad ética resultaba un sueño indemostrable para la filosofía kantiana de la historia, pues la significación moral de los hechos empíricos es un secreto que la razón no está en condiciones de desvelar. La plenitud de la revolución es tan sólo objeto de la esperanza. El tránsito de la filosofía kantiana al idealismo tiene —aquí, como en otros muchos aspectos— el carácter de una incursión en terreno prohibido. La desvelación teórica del en-sí de lo real se corresponde con la penetración en su sentido escatológico. No existe ya dicotomía entre el sentido externo de las acciones y su significado interior: todo lo que acontece se carga de significación. Pero como el desvelamiento del en-sí de lo real es

⁶ Cfr. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg, I, 1 pp. 156-157.

⁷ *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit* (1774), *Sämtliche Werke*, IV, p. 565.

⁸ *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), *Sämtliche Werke*, ed., K. Lachmann, Stuttgart, 1886, Abs. 85.

⁹ Cfr. ed. Preußische Akademie der Wissenschaften, VI, p. 122.

asunto de la razón práctica, la esperanza se convierte en escatología intra-histórica, cuya realización corre a cargo del hombre mismo.

La revolución francesa estimuló estos presentimientos. Aparecía, por un lado, como culminación de la Ilustración francesa en un estado presidido por la razón. Mas, por otro lado, se presentaba como el comienzo de una nueva era cuyo principio configurador había de ser la idea de humanidad. La exigencia de culminar la revolución —para lo que Francia se venía mostrando cada vez más incapaz— parecía poner punto final a la hegemonía cultural francesa y reclamar un nuevo protagonista. La tarea de Alemania vendría definida como una verdadera emancipación del espíritu, ante la que la liberación material y política alcanzada resultaba demasiado trivial. El deseo de profundizar en la revolución imponía mantener una distancia frente al compromiso político concreto, anteponer la discusión de los principios a la acción inmediata, lo que dio a la polémica un tono apasionado e intelectualista. La filosofía marxista ha entendido el idealismo alemán como una compensación ideal de la renuncia a hacer efectiva la revolución. Pienso que esta crítica no hace justicia a la problematicidad que había adquirido la idea de revolución tras la experiencia que el idealismo tenía a la vista. El problema consistía en que al deseo de hacer efectiva la revolución no acompañaba ya ninguna evidencia acerca de los medios que debían ponerse. Pero en cualquier caso, el propio Hegel entendió el entusiasmo desmedido como la otra cara de la pasividad, y lamentaba el hecho de que en Alemania "cualquier ocurrencia es transformada rápidamente en algo general, convertida en ídolo del día y su proclamación en pasto de charlatanes, de modo que se olvida con la misma rapidez y se pierde el fruto que hubiese dado si hubiera sido mantenida en sus límites"¹⁰. Los franceses quisieron llevar a la práctica el principio de la autonomía de la voluntad, lo que para los alemanes no pasó de ser una pacífica teoría. Dicho de otra manera: los franceses tienen la cabeza caliente debido al entusiasmo; los alemanes, porque se ponen el gorro de dormir¹¹.

La semántica del término "revolución" en los orígenes del idealismo alemán presenta tres sentidos sobre los que se articula la idea de revolución, a saber: revolución como tránsito de la naturaleza a la libertad, revolución como reivindicación política de obediencia a leyes

¹⁰ *JenSchr.*, II, pp. 565-566. Cfr. *PhilGesch.*, XII, p. 525; *GeschPhil.*, XX, p. 297.

¹¹ Cfr. *GeschPhil.*, XX, p. 332.

frente a la sujeción a hombres y revolución como realización del Reino de Dios en la armonía de las facultades humanas y en una comunidad libre. Se hace preciso distinguir, por tanto, la dimensión natural, la dimensión política y la dimensión religiosa de la revolución. La primera libera al hombre de la naturaleza, la segunda de la arbitrariedad de la represión, la tercera del caos, el conflicto y la escisión. Me parece que los estudios de acerca de la relación de Hegel con la revolución francesa no han tomado suficientemente en cuenta esta triple dimensión, lo que explica que hayan arribado a conclusiones poco clarificadoras. Pienso especialmente en el caso de Lukács, cuyo intento de juzgar el pensamiento de Hegel desde categorías exclusivamente políticas supone limitar el horizonte de interpretación a un marco demasiado estrecho. Más adelante habremos de volver sobre esta cuestión.

1. *Revolución como tránsito de la naturaleza a la libertad.* Desde que en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* hablara Kant de la "transformación del modo de pensar" como una revolución copernicana, la filosofía trascendental —tan reacia en principio a la metáfora naturalista— se definía a sí misma mediante una analogía astronómica. Con ello trataba de explicar una novedad que no surgía evolutivamente de un estado anterior, sino mediante una ruptura a la que bien podía dársele el nombre de revolución. El idealismo recoge íntegramente esta nueva perspectiva que se ofrece al pensamiento y a la acción del hombre.

Hölderlin es quien ha explicado con mayor belleza y plasticidad este singular itinerario del espíritu. En su *Oda an Kepler* —antiguo alumno de la *Tübinger Stift*— escrita precisamente en 1789, vincula de manera simbólica la revolución de las órbitas celestes con las revoluciones antropológicas de la era moderna. En ella se subraya el destino del hombre como ser que ha de revolucionar su condición natural y exiliarse en una segunda y verdadera patria. La revolución espiritual del hombre es un peregrinaje de la naturaleza a la cultura, marcada por el estigma del desarraigo. En el *Fragmento de Hiperión* describe así esta alternativa a la que el hombre se enfrenta: "Hay dos ideales para nuestra existencia: un estado de suprema inocencia (...) y un estado de suprema cultura"¹². Hölderlin está definiendo con ello la

¹² *Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe*, ed. F. Beissner, Kohlhammer, 1968, III, p. 163 (en adelante citada como *StA*).

condición del hombre, para quien una existencia meramente natural es algo bello pero indigno y la vida de la cultura una aventura incierta. Lo específicamente moderno es que estas dos posibilidades de existencia discurren en dos trayectorias paralelas, sin que las vincule ningún género de memoria o finalidad común alguna. La libertad es para el hombre, a la vez, emancipación y condena. La revolución es aquí el nombre de la trayectoria excéntrica ("*exzentrische Bahn*") que arroja al hombre del curso natural al escenario histórico.

La antropología de la modernidad es revolucionaria en la medida en que entiende el tránsito de la naturaleza a la cultura como un salto y exige del hombre el valor de acometer tan audaz empresa. Esto se debe a que la mecanización de la imagen del mundo había hecho de la naturaleza un reino extraño a la dignidad humana —"el horror del mundo objetivo"¹³, en expresión de Schelling— cuya huída se presentaba como una exigencia moral. La revolución es, pues, la dinámica propia del espíritu, el camino de acceso a la libre creatividad, frente al aburrido, monótono y repetitivo ciclo de la historia natural.

El principio de revolución como tránsito de la naturaleza a la libertad —del estado natural a la constitución del hombre como ciudadano de una sociedad civil— es el trasfondo de una nueva concepción de la historia como proceso de conquista de la libertad. Rousseau y Kant habían lamentado y celebrado al mismo tiempo la pérdida de la Arcadía originaria como una inevitable sustracción del origen y como el horizonte de una nueva tarea: el hombre que ha obtenido el derecho de autoría sobre sus actos, que se ha emancipado de la fijeza de los objetos, de la finitud de las pasiones y de la pasividad de la contemplación no está condenado inevitablemente a una existencia errática. La razón suscita en él una finalidad de carácter moral: recuperar la armonía por medió de la libertad, convertir lo que era un don que obligaba al perpetuo agradecimiento en una ganancia merecida. El movimiento que el idealismo alemán añade a la dinámica emancipadora de la modernidad es precisamente éste: la búsqueda de una reconciliación con el objeto, el libre retorno al origen. Se trata de conseguir que "lo que sólo era un regalo de la naturaleza vuelva a florecer nuevamente como merecida adquisición de la humanidad"¹⁴. Reconstruir la naturaleza a partir de la libertad consiste en reunificar lo que originariamente se encontraba unido en el espíritu humano. De este modo, la

¹³ *Sämtliche Werke*, I/1, p. 157.

¹⁴ Hölderlin, *StA*, III, p. 180.

naturaleza se convierte en un círculo que regresa a sí mismo. La revolución habrá logrado con ello su objetivo.

2. *Revolución como reivindicación política de obediencia a leyes y no a hombres.* La liberación frente a la naturaleza tiene su corolario político en la liberación respecto de las formas de sujeción personal. Estos dos aspectos de la emancipación están vinculados entre sí como las dos formas de servidumbre contra las que combaten. En uno de sus escritos de juventud subraya Hegel el parentesco entre la necesidad natural y la arbitrariedad política, así como la imposibilidad de superar la una sin la otra. "Quien ha adoptado como máxima de su razón la obediencia a la naturaleza y a la necesidad, y respeta esta ley como algo sagrado —para nosotros incomprensible— ¿qué instancias de apelación le quedan? ¿Qué puede exigir Edipo como indemnización por los sufrimientos inmerecidos, si creía estar al servicio y bajo el dominio del destino? Sólo un pueblo en sumo estado de corrupción, en la más profunda debilidad moral, era capaz de convertir en su máxima la ciega obediencia a la malvada arbitrariedad de hombres abyectos"¹⁵.

Una expectativa se produce cuando confluyen una conciencia de los derechos del hombre y una situación política adversa que amenaza ruina. Esta confluencia caracteriza muy bien la situación política de Alemania en el último cuarto del siglo XVIII. En un escrito del año 1798 en el que Hegel analiza las circunstancias políticas de Württemberg, se subraya esta contradicción: por un lado, en los tiempos modernos, la idea de una condición humana libre ha entrado en la conciencia de los hombres de tal modo que ningún tirano puede borrar esa imagen; por otro lado, el sistema político en su totalidad gira en torno a un hombre que concentra todo el poder y no ofrece ninguna garantía de reconocer y respetar los derechos humanos¹⁶. La libertad política que aquí se exige tiene una clara resonancia aristotélica: un hombre libre es aquel que no está bajo la voluntad de otro¹⁷. La co-

¹⁵ *FrühSchr.*, I, p. 100.

¹⁶ Cfr. "Das die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen [*Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung*]", *FrühSchr.*, I, pp. 268 ss. (El manuscrito se interrumpe en la p. 271 y es continuado por R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, pp. 65 ss y 483 ss).

¹⁷ Cfr. *Met.*, I, 2, 982 b 25.

respondencia que Hegel mantiene con Schelling desde Berna está llena de expresiones que reivindican la superación de la arbitrariedad individual por un espacio político libre definido en términos de derecho, es decir, la universalidad de la razón contra la particularidad del arbitrio. El estado aparece así como la forma política de la libertad en la medida en que sustituye los mandatos unipersonales por normas de carácter universal. El principio de obediencia a leyes y no a hombres exige la constitución de una Mnemosyne, de una memoria que se sustraiga al capricho del momento. Aparece aquí un concepto que tendrá una especial significación a lo largo del pensamiento hegeliano: la libertad sólo es posible si el ejercicio de la soberanía está subordinado al derecho. Como es evidente, esta concepción de la libertad está muy alejada de la idea de revolución como ejercicio ilimitado de la soberanía hacia la que derivó la política francesa a partir de 1792. Nos encontramos así ante un nuevo elemento de continuidad entre el joven Hegel y el maduro. La supuesta contraposición entre un joven jacobino y un viejo adulator del estado prusiano no se compadece con un dato esencial que ha de presidir toda interpretación evolutiva de la filosofía hegeliana: el interés por dar una forma a la libertad es el trasfondo, supuesto y común denominador de toda su reflexión política.

El hombre moderno ha opuesto a lo que es la noción de lo que debe ser. La razón que se subleva no es la de un hecho que se enfrenta contra otro, un conflicto de intereses, sino la razón como tal, el deber y la libertad reivindicando su derecho a regir el mundo de los hechos. El sujeto ha comenzado a pedir razones y el primer resultado de su reflexión es la sospecha generalizada respecto de todo aquello que ha obtenido vigencia, facticidad o valor sin su intervención. La confianza y la costumbre detienen su ingenuo curso y son sometidas a una discriminación racional. "El principio de la libertad de la voluntad se hizo valer contra el derecho existente"¹⁸, se observa retrospectivamente en el apartado sobre la revolución francesa de las lecciones de Berlín sobre filosofía de la historia. Pero Hegel ha elaborado también una patología de este sujeto moderno y ha tratado de analizar los requisitos para que esta libertad no se revuelva contra sus propias condiciones de supervivencia. Hegel detectó desde el principio la incompletitud de la libertad subjetiva (lo cual era perfectamente compatible con el hecho de que considerara su reivindicación como una tarea

¹⁸ *PhilGesch.*, XII, p. 528.

irrenunciable). Pero la misión histórica de la revolución no se agota en una revuelta contra lo existente, del mismo modo que la libertad humana no se detenía en el momento de la emancipación respecto de todo vínculo natural. Quedarse fijado en el movimiento de desvinculación y tratar de buscar la realización al margen del todo, sería como haber abandonado la trayectoria natural sin encontrar la trayectoria de la libertad, en un continuo peregrinaje hacia ninguna parte. El ideal de reconstruir la naturaleza desde la libertad se corresponde en el espacio político con la configuración de un marco institucional que asegure las conquistas de la revolución. Pero ese marco no puede ser definido por la mecánica revolucionaria misma, sino que remite a una teología política.

La interpretación del desarrollo del idealismo alemán como una sucesiva renuncia —primero compromiso y después traición— a los impulsos revolucionarios iniciales se basa en lo que sin exageración podría ser calificado como una leyenda. Toda ella gira en torno a la interpretación de Lukács, quien vió en la reacción del romanticismo tardío contra la revolución francesa una "enemistad hacia la Ilustración", de la que se seguiría un "salto mortal a la religiosidad"¹⁹. Esta crítica se apoya en el supuesto de que el entusiasmo inicial ante la revolución apuntaría en una dirección jacobina y que en ella estaría ausente la motivación religiosa, añadido tardío que vendría a compensar un fracaso real. De lo segundo me ocuparé más adelante, en el análisis de la expresión "Reino de Dios". Acerca de lo primero, quisiera señalar ahora algunas objeciones.

La leyenda de la *Tübinger Stift* suele describir esta institución de la Iglesia Evangélica para la formación de sus futuros pastores señalando especialmente su régimen autoritario. Rosenkranz²⁰ traduce el entusiasmo de los estudiantes ante las noticias provenientes de Francia como una auténtica conspiración. Un club político organizado al efecto, la plantación de un árbol de la libertad (símbolo de los jacobinos), la traducción de La Marsellesa por Schelling, cantos y bailes, y el discurso apasionado de Hegel contemplan el cuadro sobre el que se ha venido deduciendo una inequívoca adhesión al jacobinismo.

La investigación más reciente ha matizado algunas conclusiones precipitadas y ha puesto en duda diversos datos sobre los que se apo-

¹⁹ Cfr. *Zur Ästhetik Schillers, Werke*, Neuwied-Berlin, 1969, X, p. 22 y *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, 1954.

²⁰ Cfr. *G. W. F. Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 29.

yaban. Para los parámetros de la época, el régimen de la institución era bastante liberal en lo que se refiere a la circulación de las ideas y estricto en cuanto a las normas de convivencia. La lectura de los periódicos franceses, por ejemplo, no era ilegal²¹. Hay que tener en cuenta que las autoridades Württemberg —la fundación dependía directamente del Duque— habían aceptado la inevitabilidad de las reformas. La reforma educativa, en concreto, suponía una cierta apertura a las nuevas ideas sobre un concepto tradicional de la disciplina. Los conflictos con las autoridades de la *Stift* se debían más a esta rigidez que a una falta de libertad en el primer sentido, como lo muestra el hecho de que las prédicas de Hegel, Schelling y Hölderlin estuvieran en plena conformidad con el espíritu de la fundación, oscilante entre una religiosidad racionalista y el pietismo rural. Entre 1792 y 1793 dos acontecimientos turbaron este equilibrio y crearon las tensiones sobre las que se edifica la leyenda: la acusación de que los estudiantes preparaban una conspiración republicana y el proyecto de reforma de los estatutos. Los informes de la dirección y el juicio de los inspectores aseguraron al Duque la falsedad de tales acusaciones, si bien haciendo notar la simpatía de los estudiantes con las ideas democráticas²². Las tensiones que surgieron en torno a las reformas tuvieron motivos de muy escaso contenido político²³. No consta en nin-

²¹ En Berna se enteró Hegel de que las autoridades de Württemberg habían prohibido la prensa francesa (cfr. la carta a Schelling del 24.12.1794).

²² Cfr. el informe de la dirección en *StA*, VII, 1, pp. 443 ss y *Dok.*, p. 102. El juicio de la inspección ha sido recogido por M. Leube, *Das Tübinger Stift 1770-1950*, Steinkopf, Stuttgart, 1954, p. 74: "no se pueden rebatir las acusaciones de que haya entre los becarios un modo democrático de pensar, pero si se puede afirmar que éste se ha expresado a lo sumo en palabras, sin que haya tenido la menor influencia contra el orden y la paz".

²³ Las actividades "subversivas" consistieron sobre todo en beber y fumar. En el registro de castigos se puede comprobar que la mayoría de ellos se debieron a este tipo de actividades y no a conspiraciones políticas. Sacada de este contexto, la siguiente afirmación de Hölderlin permite ser interpretada como una declaración revolucionaria: "tenemos que dar a la patria y al mundo un ejemplo de que no hemos sido creados para dejar que se juegue con nosotros arbitrariamente" (*StA*, VI, 1, n^o 49, pp 443 ss). Pero se trata de una protesta ante la amenaza de un endurecimiento de los estatutos. El Duque mantenía, entre otras, la prohibición de fumar para que el espíritu de subordinación no fuera perturbado por un exceso de libertad, y Hölderlin era un fumador empedernido (Cfr. *StA*, VII, p. 146).

gún documento que se plantara ningún árbol de la libertad. El director de la fundación desmiente esta acusación que circulaba entre la nobleza local. El hijo de Schelling tampoco le concedió ninguna verosimilitud. Igualmente rechaza que fuera su padre quien tradujo *La Marsellesa*²⁴. Las actividades revolucionarias fueron esencialmente canciones liberales, poesías y discursos.

Se debe distinguir, por tanto, entre el entusiasmo revolucionario y la ideología jacobina. Los *Stiftler* fueron principalmente partidarios de los girondinos, lo cual estaba en consonancia con el renacimiento que el patriotismo suabo había experimentado desde 1770 por influencia del *Sturm und Drang*. Es la rebelión del sentimiento contra la razón uniformizadora, el descubrimiento de las raíces y el deseo de pertenencia, la exaltación de lo concreto frente al cosmopolitismo abstracto, tal como se expresan en la primera poesía de Hölderlin. La política de los girondinos respondía mejor al objetivo de sintetizar el valor de la radicación en el tiempo y el espacio con las nuevas aspiraciones de libertad, que la racionalidad abstracta, subjetivista y centralizadora del jacobinismo. Sabemos que Hegel leía en Berna la revista "*Minerva*" de tendencia girondina, que Schelling simpatizaba con los constitucionalistas moderados en Alemania y con los liberales doctrinarios que en Francia se agrupaban en torno a Guizot y que las críticas al terror jacobino eran compartidas por los tres antiguos compañeros de Tubinga²⁵. Encajarían bastante adecuadamente en lo que Valjavec ha agrupado con el calificativo de "demócratas platónicos": "ilustrados que defienden los puntos de vista del progresismo liberal, sobre todo en el ámbito de la cultura, que no fueron necesari-

²⁴ Cfr. G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen*, Leipzig, 1869, I, p. 31. En las *Lecciones de estética* se encuentra el siguiente comentario de Hegel sobre esta canción: "no se puede negar el poder de la *Marseillaise*, del *Ça ira*, etc, en la revolución francesa. Pero el entusiasmo verdadero encuentra su fundamento en la idea determinada, en el verdadero interés del espíritu del que una nación está llena" (*Ästh.*, XV, p. 158).

²⁵ Cfr. la carta de Hegel a Schelling del 24.12.1794. Para la interpretación de Hölderlin como jacobino cfr. P. Bertaux, *Hölderlin und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969. La hipótesis de Bertaux ha sido con posterioridad seriamente desacreditada. Cfr. H. E. Holthusen, "Winkler, Bertaux und Hölderlin. Zum Problem einer Fälschung", *Merkur* 25 (1971) y W. Müller-Seidel, "Hölderlins Dichtung und das Ereignis der Französischen Revolution. Zur Problemlage", *Hölderlin-Jahrbuch* 17 (1971-1972).

riamente radicales en política —esto les distingue de los auténticos jacobinos alemanes— pero que vieron en la revolución la conquista de unas ventajas, contra las que no se podía combatir sin provocar con ello un grave daño a la causa de la libertad. En el continuo miedo a los poderes de las 'tinieblas' y de la reacción, estaban menos a favor de la revolución en todo su desarrollo y particularidades que contra cualquier expresión antirrevolucionaria"²⁶.

3. *Revolución como realización del Reino de Dios.* El término que resume y sintetiza el significado más profundo que la revolución tuvo para el idealismo es: *Versöhnung* (liberación y reconciliación a un tiempo). Se trata de un término religioso que indica la recuperación del status de hijo (*Sohn*), la redención tras el destierro, la sustitución del par dominio despótico-rebelión contra el padre por la categoría del reconocimiento, del principio de subordinación por el principio de unidad armónica²⁷. El movimiento desgarrador de la emancipación se completa con una unificación en todos los órdenes: la razón con la sensibilidad, la libertad con la naturaleza, los sujetos entre sí, el ser y el deber, la felicidad y la historia... La revolución no es considerada como libertad lograda mientras no alcance a armonizar estos contrarios. De ahí la insistencia en considerar a la revolución francesa como un momento parcial de una liberación más profunda. Se trata de alcanzar una nueva religión de la humanidad, impulsada por ese "deseo revolucionario de realizar el Reino de Dios" en el que F. Schlegel si-

²⁶ F. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Herold, München, 1961, p. 162.

²⁷ Este concepto tiene una función central en el pensamiento de Hegel y expresa lo que Hegel entiende por libertad, en tanto que libertad de la subjetividad verdaderamente infinita (Cfr. *Ästh.*, XIV, p. 33). La *Versöhnung* es el reino del espíritu, en el que la libertad aparece como una reconciliación con la objetividad (Cfr. *PhilRel.*, XVII, p. 203). Es este también el término que Hegel utiliza para asignar a la razón la tarea de proporcionar al hombre la mayor libertad: la reconciliación con la realidad por medio de la filosofía, a quien corresponde reconciliar la oposición de vida y conciencia introducida por la subjetividad moderna. (Cfr. *Rechtsphil.*, VII, p. 27; *PhilGesch.*, XII, p. 385; *Ästh.*, XIII, p. 81) Igualmente, una verdadera *Versöhnung* es lo que tiene lugar en el estado moderno, según las condiciones y características que Hegel le asigna (Cfr. *Rechtsphil.*, VII, § 360, p. 512).

tuaba "el comienzo de la historia moderna"²⁸, y cuyo resultado final nadie supo definir mejor que Hölderlin:

"... que un pueblo amante, reunido en los brazos del Padre esté humanamente alegre, (...) y un espíritu sea común a todos"²⁹.

Resulta muy significativo que expresiones como "Reino de Dios", "Razón y Libertad", "Iglesia invisible" o "*Hen kai pan*" (Uno y Todo), abundan en los escritos juveniles de Hegel y que esta mitología de la revolución se mantenga incluso después de la experiencia del terror³⁰. Esto indica que tales términos tienen una función estrictamente escatológica, es decir, que designan una realidad que no puede ser acreditada ni desmentida por ningún hecho histórico concreto. Pero más significativo todavía es que en plena madurez no dejara de vincular el entusiasmo ante la revolución con la esperanza de una reconciliación de Dios con el mundo. "Fue una maravillosa aurora. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo, un entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiera llegado a la reconciliación (*Versöhnung*) real de lo divino con el mundo"³¹. Hegel no entendió nunca la revolución como un fenómeno meramente político, sino como un acontecimiento religioso, como un hito de la realización histórica del Reino de Dios.

Para aclarar este conjunto de expresiones que se agrupan en torno al término "Reino de Dios" puede ser conveniente desentrañar su significación en tres conceptos: unidad, felicidad y plenitud. Con ellos se obtiene, a mi juicio, una caracterización bastante precisa del sentido que la idea de revolución presenta en la génesis del idealismo alemán.

La gran preocupación del idealismo es la consecución de la unidad. El idealismo es la *Vereinigungsphilosophie* por antonomasia. No se trata de la unidad ingenua o inmediata del sentido común: es la unificación alcanzada al final de un largo proceso, al que pertenecen también la experiencia de la separación y del desgarramiento interior. Como superación de la filosofía de la conciencia, el idealismo no pretende

²⁸ Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, II, p. 261.

²⁹ *Der Archipelag*, *StA*, II, vv. 239-240.

³⁰ Cfr. la carta de Hegel a Schelling escrita en Berna el mes de enero de 1795.

³¹ *PhilGesch.*, XII, p. 529.

ahorrarse ninguno de los dolorosos pasos que la conciencia moderna ha tenido que dar para conseguir la autodeterminación subjetiva. Pero en el Reino de Dios "no hay libertad de oposición, no hay un yo libre, ni un libre tú... Los hombres son como deben ser; el deber-ser sería una aspiración infinita si el objeto no pudiera ser en modo alguno superado, si la sensibilidad y la razón —o la libertad y la naturaleza, o el sujeto y el objeto— estuvieran tan absolutamente separados que fueran absolutos"³². Puede interpretarse este texto como una cierta utilización de Kant para criticar a Fichte: el postulado kantiano de una colaboración entre la naturaleza y la libertad —que debe ser introducido para resolver las aporías a que conduce su estricta separación— es el origen de una nueva manera de pensar que pretende superar la contraposición entre el ser y el deber. Fichte también había visto la necesidad de superar ese estricto dualismo —y así lo intenta, por ejemplo, en la deducción del *Naturrecht* de 1793— pero dicho objetivo reclamaba un horizonte conceptual distinto del que podía proporcionar una concepción estrictamente afirmativa del yo.

¿Qué relación guarda entonces este ideal de unificación con la experiencia de la revolución? En primer lugar, hay que señalar que este ideal no surge de la revolución francesa, sino que tiene su origen en una serie de textos anteriores a 1789 y a través de los cuales estaba ya introducida la conciencia de que era necesario pensar la libertad de una manera que podríamos llamar unitiva. Este programa puede resumirse así: superar la extrañeza del objeto y reconciliarse con él. La revolución es un primer paso, ya que destruye unas instituciones en las que no cabía el libre reconocimiento de sujetos autónomos, pero nada más. Como ha señalado Kondylis, la postura de Hegel, Schelling y Hölderlin ante los acontecimientos revolucionarios se explica desde una "axiomática" cuyas líneas fundamentales ya estaban trazadas, y no al revés. El estallido de la revolución no les proporcionó nuevas ideas u objetivos, sino un aumento del "ambiente apocalíptico" por el que toda escisión y ruptura era considerada como un movimiento que anunciaba una futura reunificación. "La revolución no aparece ni como un sistema de pensamientos ni como un programa político que haya de ser asumido y aplicado, sino como prueba del cumplimiento anticipado de una expectativa escatológica, como anuncio del Reino de Dios o como precursora de la unificación de todo con todo, princi-

³² Nohl, p. 395.

palmente del cielo y la tierra"³³. No entendieron los *Droits de l'Homme* como una garantía individual, como una cláusula de reserva por el que el sujeto defendía su autonomía frente al todo social. Libertad, igualdad, fraternidad se traduce en reconocimiento, reconciliación y solidaridad. El ideal de libertad ha sido explicitado en una tarea común. Nada más lejos que unos revolucionarios derrotados o seducidos por la restauración. La exigencia de superar el interés individual no es un compromiso tardío con el aparato estatal prusiano, sino el ideal juvenil de la libertad como *Versöhnung* convertido en forma política. Por eso se puede concluir que si la teoría hegeliana del estado resulta inaceptable en relación con la salvaguarda de la libertad individual, habrá que retroceder hasta estas primeras formulaciones, en lugar de achacar el fracaso del proyecto a circunstancias exteriores que le obligaran a abandonar un ideal de juventud.

La reivindicación de felicidad es otro de los aspectos que está íntimamente unido a la idea de Reino de Dios. Una filosofía orientada hacia la unificación de las antinomias generadas por la filosofía moderna de la conciencia no podía dejar de experimentar un profundo desagrado ante la conversión de la felicidad en una recompensa futura, añadida a una seca ética de la obligación. El ideal de armonía y despliegue de todas las fuerzas humanas —recogido básicamente de la antropología de Schiller— rechaza toda subordinación interior en el hombre y cualquier género de primacía entre las facultades. Unificación significa aquí superación de la diferencia entre libertad y expresión, forma y fondo, bien y gozo. La noción de juego adquiere cada vez mayor relevancia en el ideal de humanidad que se forma por oposición al kantismo. Aplicado a la teoría política, esto supone entender la libertad como algo que se pone precisamente en juego, como configuradora de espacios de acción y no ya como un valor que se protege del tráfico social y que sólo se despliega en forma de interés individual o acción destructiva.

Pero la felicidad gozaba por aquella época de escaso crédito como argumento político. Por un lado, el buen funcionamiento de la maquinaria estatal parecía prohibir la presentación en público de reivindicaciones de ese tenor. La política es una técnica organizativa que no requiere la mejora de los hombres, sino que ha de valer —como dice

³³ P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, p. 188.

Kant— para un pueblo de demonios³⁴. La separación estricta entre moral y derecho era concebida como garantía de liberalidad política. Toda la crítica de Fichte a la idea del gobernante como bienhechor de sus súbditos veía en el paternalismo político un resabio totalitario³⁵. Para el jacobino Erhard, la felicidad con la ayuda de otros resultaba incompatible con el valor de la independencia personal³⁶. Y Jacobi entiende que la búsqueda de la felicidad pone en peligro la libertad interior³⁷. El eudaimonismo es barbarie, despotismo, abandono en lo exterior.

Es fácil comprender cuáles son los motivos por los que el idealismo alemán se distancia también en este punto de la filosofía kantiana. El elogio de la revolución que comparten responde a una muy distinta motivación. Baste señalar que precisamente aquello que Kant criticó de la revolución —el intento de hacer valer políticamente la reivindicación de felicidad— es precisamente lo que el idealismo celebra como un indicio de que resulta posible subvertir el orden social establecido sobre la escisión, detener el proceso de autonomización de las facultades y los ámbitos de acción humanos, y alcanzar una nueva unidad sin subordinación. Para Kant, el estado no tiene nada en común con los fines que el ciudadano persigue de modo natural porque, en última instancia, "a la voluntad no le es posible ponerse bajo un principio común"³⁸. Desde este contexto se entiende el decreto de disolución del estado que Hegel, Schelling y Hölderlin extendieron en su manifiesto de la filosofía idealista³⁹. Evidentemente, una libertad entendida como *Versöhnung*, inmunizada frente al argumento contra el paternalismo y orientada hacia la constitución de una comunidad espiritual, no podía dejar de considerar el individualismo como una revolución incompleta.

³⁴ Cfr. VIII, p. 366 y 290; XIX, p. 564; *KrV*, A 316-317/B 373-374.

³⁵ Cfr. *Zurückforderung der Denkfreiheit*, *Fichtes Werke*, ed. J. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, VI, pp. 9 y 76.

³⁶ Cfr. *Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften*, Jena-Leipzig, 1795, pp. 179-194.

³⁷ Cfr. *Werke*, ed. G. Fleischer, Leipzig, 1812-1825, I, p. 245.

³⁸ VII, p. 290.

³⁹ "¡Tenemos que ir por tanto más allá del estado! Porque todo estado tiene que tratar a los hombres libres como engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlos debe dejar de existir" (*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, *FrühSchr.*, I, pp. 234-235).

El último rasgo distintivo que cabe destacar en la concepción idealista de la revolución es el pathos de la plenitud. Entramos así en la motivación estrictamente religiosa que subyace en la valoración que el primer idealismo hace de la revolución. La resonancia teológica de los conceptos que hasta ahora han ido apareciendo es manifiesta, como también lo es la motivación teológico-política que explica su surgimiento. Al igual que Novalis y F. Schlegel, también Hegel, Schelling y Hölderlin entendieron que toda protesta tenía un sentido religioso y que, en último término, el cristianismo es la revolución por antonomasia y el origen de toda revolución⁴⁰. Es como si sólo gracias a ella tuviera el hombre un tribunal al que apelar y una instancia para relativizar lo históricamente dominante.

El eco de la revolución francesa en Alemania no hay que buscarlo tanto en la literatura política cuanto en la predicación teológica. La peculiar articulación entre teología y revolución que caracteriza al entramado cultural del que surge el idealismo alemán se debe a que el pietismo protestante y el pensamiento ilustrado tematizaron de manera muy similar el fin de los tiempos. Filosofía y religión comparten una similar visión escatológica. Aunque carecemos de testimonios históricos que demuestren una influencia inmediata, resulta plausible suponer que la filosofía del idealismo alemán tuvo una fuente de inspiración en el pietismo de Suabia, representado por Friedrich Christoph

⁴⁰ Cfr. *Gesch.Phil.*, XIX, p. 404; XX, p. 49; *PhilRel.*, XVI, p. 245. Me parece insostenible la tesis de que el joven Hegel creyó ver en la revolución la culminación de la dialéctica histórica y sólo posteriormente adjudicó este valor a la Reforma protestante. En el marco de estas interpretaciones, se ha reprochado a Nohl por haber agrupado los escritos juveniles de Hegel bajo el título de *Theologische Schriften*. Quizás haya en ello una generalización excesiva, pero no injustificada. Tanto el interés teológico de Hegel como la influencia que la teología de la época tuvo en el origen del idealismo están fuera de toda duda. Así lo pone de manifiesto la investigación más reciente, en la que se observa un giro radical frente a la escuela de Lukács, cuya insistencia en los aspectos sociales y políticos no hacía justicia al interés específicamente especulativo de la reflexión juvenil hegeliana y, en esa misma medida, impedía comprender algunos aspectos esenciales de la filosofía dialéctica. La crítica de la religión en los primeros escritos de Schelling y Hegel va dirigida más bien contra su utilización como instrumento para legitimar un orden político carente de libertad y contra una teología cuyo carácter abstracto es incapaz de plasmarse en una religión, es decir, en un asentimiento interior que vincule libremente.

Oetinger y Friedrich Carl von Moser. La reclusión pietista en la interioridad llevaba consigo una resignación política. La constitución de comunidades al margen de la sociedad estaba motivada por el deseo de vivir en el seno de una lógica distinta de la mecánica social, no aspiraba a influir sino a protegerse de ésta. Resultaba por tanto indiferente respecto de las circunstancias políticas exteriores, de las que sólo se espera su definitiva decadencia. Al margen de la finitud y la corrupción material existe una Iglesia invisible — una "hermandad de libertad y derechos humanos"⁴¹— en la que se refugian los valores que han sido expulsados de la sociedad civil. Pero la crítica de la época no hacía sino despertar las expectativas de una futura "era dorada" en la que habrían de reconciliarse lo finito y lo infinito.

Algunos de estos términos aparecen precisamente en los primeros escritos de Hegel, Schelling y Hölderlin. Es cierto que Hegel se distinguía de sus compañeros por carecer de influjo pietista. Para un hijo de funcionario de la capital podría incluso resultar incomprensible lo que formaba parte de las convicciones religiosas de los provenientes de pequeñas aldeas del campo. Pero la idea de libertad como *Versöhnung* debe más a la aspiración religiosa de reconciliación que al ideal moderno de subjetividad autónoma. Y aunque la posterior evolución del pensamiento hegeliano parezca alejarse de estos ideales, ¿no cabría interpretar la síntesis dialéctica de la libertad —el gnosticismo político de su concepción del estado como realización de la libertad— como una teoría del cumplimiento intramundano de aquellas expectativas escatológicas?

En la comprensión idealista de la revolución se advierte la grandeza y la ambivalencia de la idea de libertad que alienta los primeros pasos del pensamiento de Hegel, Schelling y Hölderlin. El proyecto de rectificar sustancialmente la mera emancipación es una empresa cuya necesidad histórica y valor filosófico están fuera de toda duda. Pero la valiosa intuición de que la libertad sólo es posible si su contexto también lo es —si el espíritu objetivo es obra sólo de la libertad— llevará al idealismo a una acentuación de la exterioridad de la libertad que resulta insatisfactoria. El idealismo alemán no se detuvo ante los límites de toda teología política. No quiso resignarse a que el espíritu objetivo

⁴¹ Cfr. F. C. von Moser, *Über Regenten, Regierung und Ministers. Schutt zur Wege-Besserung des kommenden Jahrhundert*, Frankfurt, 1784, p. 20; F. C. Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* (1776), ed. Olms, Hildesheim, 1987.

se mostrara difficilmente penetrable en todos sus extremos por la libertad. Pero la realización política de la libertad participa siempre de la finitud de todo proyecto histórico. Y mientras la libertad total sea un valor que no se compadece con ninguna concreción finita todavía tendrá sentido mantener una cierta reserva de la libertad subjetiva frente al todo social, hacer imposible la satisfacción absoluta con un estado de hechos y dar cauce a la rebelión y la protesta. Gracias a que toda realización de la libertad es finita, puede mantenerse la diferencia entre exterioridad y autodeterminación que la hace posible. Y, en último caso, su infinitud consiste en la resistencia a aceptar como definitiva una de sus expresiones.

