



*LIBERTAD COMO PASION. SOBRE LA IDEA DE EUROPA EN HEGEL**

Daniel Innerarity

En una época como la nuestra, en la que se celebra el fracaso de todas las síntesis y se decreta la debilidad del pensamiento, la narración hegeliana de la historia universal como epopeya del espíritu produce la fascinación de una pieza de museo. Hace tiempo que la filosofía ha renunciado a conceder a la razón el protagonismo de lo que ahora se entiende como "historia multiversal". Y sin embargo, el discurso hegeliano puede arrojar todavía mucha luz para comprender incluso esta situación cultural que prefiere la arqueología a la hermenéutica, el fragmento a la síntesis, y que sólo teme al desvarío de la razón. En cualquier caso, para saber si esta despedida de la racionalidad moderna merece o no la pena, y para advertir lo que puede estar necesitado de una rectificación, el edificio conceptual del idealismo alemán no ha dejado de ser al menos una cosa: síntesis teórica de la comprensión moderna de Europa y fuente de inspiración para el pensamiento.

Cuando el discípulo de Hegel y principal continuador de su filosofía del derecho, Eduard Gans, quiso resumir el núcleo de las

* Este artículo forma parte de una investigación sobre Hegel y la idea moderna de libertad realizada en la Universidad de Munich bajo la dirección del profesor Robert Spaemann y patrocinada por la fundación Alexander von Humboldt.

intenciones que animaban el pensamiento de su maestro, lo expresó de la siguiente manera: concebir la idea de Europa¹. Efectivamente, no ha habido en la era moderna otro pensador tan eurocentrista. Europa es para Hegel centro y término del viejo mundo, el escenario del descenso del espíritu a sí mismo. Si Asia es el continente de los orígenes, Africa el de la uniformidad y América el del futuro hipotético, Europa es el continente de la libertad real, la síntesis de la diferencia y la unidad, la armonía en la diversidad, el lugar donde el hombre ha alcanzado la mayor conciencia de su libertad. El gran relato de la historia universal describe "el triunfo de Occidente sobre Oriente, de la medida europea, de la belleza individual, de la razón que se limita a sí misma sobre el esplendor asiático, sobre la suntuosidad de la unidad patriarcal"². La filosofía de la historia de Hegel apunta en una clara dirección: el espíritu busca el Occidente, donde la negación genera superación, a diferencia del Oriente, donde negar es destruir. El Oriente es el espíritu infantil, el reino de la unidad del espíritu con la naturaleza. El espíritu es únicamente sustancia universal, de la que el individuo es un mero accidente. La individualidad es superficial. Todavía no se ha puesto en marcha el proceso de emancipación. "En esta identidad del espíritu con la naturaleza no es posible la verdadera libertad. El hombre todavía no puede acceder aquí a la conciencia

1. Cfr. *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, Aalen, Berlin-Stuttgart, 1824-1835, I, p. 51.

2. *Ästh.*, XV, p. 353. 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: *Jenaer Schriften 1801-1807 (JenSchr.)* (tomo II); *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Rechtsphil.)* (tomo VII); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enz.)* (tomos VIII, IX, X); *Vorlesungen über die Ästhetik (Ästh.)* (tomos XIII, XIV, XV). Los *Jenaer Systementwürfe (JenSyst.)*, no recogidos en la edición de Suhrkamp, se citan por la edición Klaus Düsing-Heinz Kimmerle, F. Meiner, Hamburg, 1986. Las cartas de Hegel se citan por la edición de J. Hoffmeister y F. Nicolin, *Briefe von und an Hegel*, F. Meiner, Hamburg, 1952 (*Br.*).

de su personalidad, no tiene ningún valor ni legitimación (*Berechtigung*) en su individualidad"³. Con el mundo griego y romano comienza la era de la separación reflexiva, desaparecen la confianza inmediata y la obediencia ciega, la subjetividad comienza el recorrido de su autoafirmación. La Europa cristiana es la madurez del espíritu, definida por la reconciliación del sujeto y el objeto. El espíritu culmina su gesta en un tratado de paz, con el que se pone fin a una trayectoria dramática de afirmación, lucha y desgarramiento.

Hegel describe el escenario de este combate por la libertad con unas referencias geográficas que, de entrada, resultan desconcertantes, si se tiene en cuenta la irrelevancia que la naturaleza tiene para la configuración de la idea moderna de libertad. Lo que podría llamarse "madurez geográfica de Europa" consiste en que en ella no predomina ningún elemento geográfico: montaña, valle y costa están constantemente entrelazados, ofreciendo así múltiples posibilidades de existencia histórica. La libertad viene facilitada por el hecho de que ningún principio natural se revele como dominante. Con esta observación Hegel ha radicalizado el eurocentrismo de la Ilustración. La teoría climática de las constituciones había sido formulada por Montesquieu y recogida por Herder en lo que habría de ser la primera concepción romántica de la historia. Pero en la historiografía ilustrada –Montesquieu, Voltaire, Condorcet– la relación establecida entre el proceso histórico y las condiciones geográficas tenía una intención relativizante. Ofrecía una explicación de la diversidad de sistemas socioculturales y legitimaba a su vez esa variedad. La existencia de gobiernos democráticos en Europa y de gobiernos despóticos en Asia o Africa podía ser remitida a la explicación de que el clima cálido favorecía la esclavitud y la servidumbre, sin necesidad de recurrir a explicaciones de orden espiritual. El universalismo de la Ilustración consistía en explicar la diferenciación desde un factor exterior al

3. *Enz.*, X, § 393 Z, p. 61; cfr. *GeschPhil.*, XVIII, p. 139.

aspecto subjetivo de la cultura. Había sin duda una preferencia en favor de la libertad europea, pero su superioridad cultural quedaba vinculada a hechos fortuitos.

En Hegel, por el contrario, no hay ninguna intención de situar a todas las culturas en pie de igualdad "por naturaleza" y explicar su desigual valor histórico en virtud de factores externos. La historia humana tiene una dirección hacia el Occidente. El camino hacia la autoconciencia y la libertad coincide con el recorrido del sol. El desconcierto que puede producir el hecho de encontrar en Hegel esta concesión al naturalismo se aclara si se tienen en cuenta dos extremos. En primer lugar, el tratamiento de la geografía al que Hegel concede predominancia es el de Karl Ritter, profesor en Berlín durante los mismos años, para quien esta ciencia se encuadraba con más propiedad en la hermenéutica de las ciencias del espíritu que en la descripción positiva de las ciencias naturales⁴. Y en segundo lugar, el fundamento geográfico del proceso histórico no era entendido –por lo que a Europa se refiere– como un principio determinante, sino como una condición de libertad. La idea de que la libertad requiere la colaboración de la necesidad es una tesis central en el pensamiento hegeliano que aquí aparece en su versión geográfica. La libertad es autonomía frente a la natura-

4. Hegel leyó la obra que Ritter había publicado en 1817 con el título *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine, vergleichende Geographie* y así lo hace constar en sus lecciones de filosofía de la historia que dictó los años 1822/23 y 1830/31. Con ello Hegel toma partido indirectamente por una de las dos concepciones de la geografía que litigaban en aquella época, tan decisiva para la conceptualización de esta ciencia. La otra dirección, más descriptiva y empírica, siguiendo los parámetros de las ciencias positivas, venía representada por Alexander von Humboldt. Hegel conocería probablemente su libro *Ansichten der Natur* de 1808, pero no pudo conocer su obra cumbre, *Kosmos, Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, publicada entre 1845 y 1862. El año 1827 Humboldt pronunció una lección en Berlín con el título "*Verwahrung gegen Hegel*", al que acusaba de elaborar una "metafísica sin experiencia". Hegel acusaría recibo de esta crítica, sin que por ello disminuyera su admiración y estima por Humboldt (Cfr. la carta del 24 de noviembre de 1827, en *Br.* III, pp. 211-212)

leza. Pero, a su vez, sólo se desarrolla donde cuenta con el favor de unas determinadas condiciones naturales: que el poder de la naturaleza no vaya más allá de ciertos límites. Todo lo cual no contradice el principio de que la relación entre naturaleza y civilización que tiene lugar en todo proceso histórico acontece bajo el protagonismo del espíritu. Y en este concepto es donde ha de buscarse la entraña de Europa, su significación para la historia universal.

Siempre resulta esclarecedor tomar en cuenta el escenario cultural desde el que nace y al que responde toda reflexión. En este caso, el eurocentrismo hegeliano se formula en un contexto de crisis y cambios que parece dar la razón a quienes ven en ello el síntoma de agotamiento de una cultura y abogan en favor de nuevas perspectivas. Quisiera referirme brevemente a un género literario cuyo auge en los siglos XVIII y XIX guarda una estrecha relación con la crisis de la conciencia europea: la literatura de viajes. El incremento de las descripciones de otras culturas es uno de los factores que explican la intensidad con que se discute acerca de la polaridad entre naturaleza y razón, mundo salvaje y civilización europea. Herder, Wieland, Goethe, Forster, Kant, Alexander y Wilhelm von Humboldt fueron algunos de los que recogieron el desafío que los descubrimientos de la curiosidad planteaban al pensamiento de la época. El entusiasmo romántico por la naturaleza y la afanosa búsqueda del hombre natural resultarían inexplicables sin esta extroversión de la razón hacia nuevos espacios. Una especie de nostalgia por lo inmediato y original, por el paraíso de lo auténtico, se rebelan contra la inercia mecánica de la imagen moderna del mundo. Se trata de una inquieta búsqueda de nuevas certezas en un nuevo orden que se ha construído sobre el primado de la relatividad, la duda y la infinita capacidad de contradicción. Pero a su vez, el viajero cumple —quizás sin saberlo— el mandato de Francis Bacon, padre del pensamiento científico-experimental moderno: ver las cosas con los propios ojos, verificar y controlar, experimentar de primera mano, sustituir el testimonio oral por la

inmediatez ocular, tal era la invitación de su obra *Of travel* (1625). El resultado de una aventura semejante no podía ser sino la relativización de la cultura europea. Al mostrar la movilidad de los confines del mundo, el viaje revoluciona el espacio de la experiencia, sacudiendo las certezas que proporcionan la mentalidad y cultura propias. Descubrir es comparar y relativizar, obtener un contexto más amplio y diverso, gracias a la visión de las ideas, conceptos, costumbres y constituciones de otros pueblos. De alguna manera el cumplimiento de la modernidad europea estriba en su propia relativización.

Aunque Hegel no se refiere directamente a estas cuestiones, es posible entender su insistencia en la hegemonía cultural de Europa como una clara respuesta a la emergencia de esta relativización sociocultural que habrá de culminar en el historicismo del XIX. Su crítica a la idea de un estado de naturaleza, su idea de mediación cultural o la categoría de reflexividad como nota esencial del espíritu apuntan claramente en una dirección contraria a la igualación de las culturas. No existe un paraíso al que se accede por medio de la sensibilidad. La idea de mediación significa que para el hombre moderno la naturaleza ha dejado definitivamente de ser significativa en su inmediatez. Pongamos un ejemplo para ilustrar esta crítica. La obsesión por conocer de primera mano ha conducido al aumento de relatos y testimonios, es decir, de creencias. Formulado dialécticamente: siempre que el hombre persigue la inmediatez del objeto se ve obligado a configurar mediaciones. Y además la formulación de tales descubrimientos está mediada por un lenguaje, fuera del cual serían experiencias privadas y, por tanto, socialmente irrelevantes. Por consiguiente, el viaje sólo tiene sentido *en* una cultura que, como la europea, fomente la inquietud de comparar; sólo gracias a que se posee una cultura cuya grandeza consiste en hacer de la curiosidad rutina y en exigir para todo fundamento y justificación, puede el viajero europeo fingir el holocausto de su propia superioridad. Con el retorno a un estado de naturaleza –ya sea a través del sentimiento, del desprecio a la

cultura o de la incapacidad de soportar instituciones para el ejercicio de la libertad— perdería el europeo también aquella capacidad de relativización universal que le había permitido tan audaz empresa. Hegel no desprecia la aventura del viaje; lo que quiere decir es que el viaje no se convierte en experiencia mientras no se ha regresado a casa.

Cuando se observa la historia europea no es posible evitar una pregunta que se suscita inevitablemente: ¿por qué está la trayectoria histórica de Europa surcada de revoluciones? En otras culturas encontramos también deseos de libertad y admirables instituciones, choques de intereses y conflictos dramáticos, pero sólo Occidente ha hecho de la libertad incondicional el carácter esencial de su autoconciencia. Elevada al rango de valor absoluto, la libertad ha forjado utopías capaces de despertar el entusiasmo y mover al heroísmo. Ciertamente, este rasgo contrasta también sobre un fondo de sombras. De la libertad se ha hecho también un arma arrojadiza y bajo su bandera se han agrupado en no pocas ocasiones tiranos y fanáticos. Pero ya resulta suficientemente significativo que incluso éstos hayan de apelar a la libertad —a una futura liberación absoluta que les exime de respetar la libertad existente— para gozar del crédito que les permita presentarse en sociedad. En cualquier caso, la exaltación de la libertad y la incapacidad de soportar su carencia forman parte del carácter europeo. Su cultura se ha configurado sobre una *radicalización de lo insoportable*, es decir, sobre una extrema *capacidad de indignación* y una elevada resistencia a la privación de libertad, que no logra fácilmente acostumbrarse a ella, obstinada en derribar los obstáculos que encuentra y abrir nuevos espacios de acción. La dialéctica hegeliana de la libertad responde a este principio: el espíritu que quiere ser libre necesita haber vencido, no puede renunciar a que surja el antagonismo. Lo europeo es la incapacidad de sellar un pacto con el poder de hecho y la irresistible tentación de traicionarlo cuando no ha habido otra solución que aceptar ese compromiso. A esto se debe su carácter dramático, su tensión

característica. Toda la obsesión de Fichte por impedir que el pacto social se revista de la aureola de lo definitivo —su idea de que un pacto inmodificable atentaría contra los derechos de la humanidad— responde a esta inquietud. Es lo que Kant advirtió al señalar que el hombre moral no es necesariamente feliz, pero obtiene un premio terreno por su virtud: la insatisfacción que le impide renunciar a lo mejor en beneficio de lo dado. Kant nunca modificó su concepción de las tendencias e inclinaciones como una debilidad. Pero hay algunas que por estar de acuerdo con la moralidad consideraba dignas de ser acrecentadas. Y entre ellas menciona la pasión por la libertad⁵.

En la Europa moderna, las reflexiones acerca de la libertad han sido casi siempre respuestas a una amenaza; más que de una estricta demostración lógica, se trataba por lo general de una obstinación práctica. Una presunción a su favor alentó su defensa frente al determinismo universal anunciado por la moderna ciencia natural, la rebeldía política ante los estados contruidos sobre principios mecanicistas y la afirmación de la personalidad contra la resignada proclamación de los determinismos históricos, psicológicos y sociales. En este sentido se debe entender la consideración que Schelling hacía del dogmatismo —es decir, del sometimiento del hombre al mundo objetivo— como una derrota voluntaria, o la idea de Fichte de que el mal radical es la pereza, la renuncia a la acción. Aun cuando estas batallas no siempre se hayan saldado con una victoria sobre el atacante, la misma resistencia a aceptar incuestionadamente su dominio, lo que Hegel llamará "la obstinación absoluta de la subjetividad"⁶ frente al acoso del determinismo, es un indicio de las buenas razones que asisten a la libertad. Constituye ya una victoria el hecho de que la negación teórica o práctica de la libertad no sea aceptada como un hecho trivial.

5. Cfr. *KpV.*, edición de la Preussische Akademie der Wissenschaften, V, p. 118; XIX, p. 287.

6. *PhilGesch.*, XII, p. 415.

El idealismo es una teoría de la libertad, más que una teoría del conocimiento. Su impulso inicial no es disolver una perplejidad teórica sino conjurar una amenaza de la libertad. Schelling lo puso en marcha al darse cuenta de que la defensa teórica de la libertad era mucho más débil que su exortación moral. "El criticismo sólo tiene débiles armas contra el dogmatismo si todo su sistema se fundamenta sólo en las propiedades de nuestra capacidad cognoscitiva y no en nuestra esencia original"⁷. El motor de toda liberación es más la exasperación que produce la servidumbre que el resultado de un silogismo teórico. Por eso interpretaba Kant el grito del niño al nacer como la expresión paradójica de una aspiración a la libertad elevada por quien ha sido traído a la existencia sin su consentimiento y, con ello, le ha sido regalada la libertad⁸ Y así, cuando en los *Prolegómena* denomina a la filosofía idealista "infantil"⁹, está llamando la atención sobre el carácter originario que la libertad recibe en la filosofía moderna: es la libertad como pasión. La razón más poderosa de la libertad es que la razón misma es libertad.

Toda la reflexión filosófica que va de Kant a Hegel es una reacción frente a la aparición de una cosmovisión científica y unas formas sociales tras la que se esconde un intento de remover al hombre de la centralidad del universo. Mecanismos naturales y mecanismos políticos pugnan por obtener un protagonismo que supondría la absorción del sujeto en la férrea cadena de la necesidad. El pathos de la emancipación que anima al idealismo ha de entenderse como la aspiración de sustraer al hombre de una constelación ontológica mecanicista que no tolera existencia autónoma alguna y que se presenta con una intención aniquiladora. Para comprender esta reacción se ha de tener en cuenta la primera modernidad tenía el carácter de una verdadera restauración de la

7. "Kritische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus", F. W. J. Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe*, ed. Bayer. Akad. d. Wiss., 3, p. 56.

8. Cfr. VII, pp. 268 ss.

9. Cfr. IV, p. 292; VII, p. 172.

antigua filosofía de la necesidad. Pensadores como Hume, Lutero, Spinoza o Helvetius habían puesto en cuestión de diversas maneras la noción de una autonomía del hombre. Fatalismos, psicologismos y materialismos de diverso género venían a coincidir en una negación explícita de la libertad, a la que se condenaba a ser una ilusión o una blasfemia. El idealismo es la revuelta contra esta restauración de la necesidad. Se trata de una reivindicación de la libertad como negación de los límites que desde diversos frentes reclaman un valor absoluto. La diferencia entre lo que Hegel llama libertad sustancial y libertad subjetiva consiste en que para ésta ni los fenómenos, ni las costumbres, ni las leyes, son algo fijo y definitivo. Su distintivo es la reflexión como capacidad de oponer, comparar, enjuiciar, que "contiene en sí la negación de la realidad"¹⁰. El idealismo aspira a recuperar aquella concepción de la libertad como trascendental que había tenido en Eckart su más preclaro defensor a las puertas de la era moderna. Parafraseando la afirmación aristotélica acerca del alma, podría valer aquí el axioma: la libertad humana es en cierto modo todas las cosas. Que el idealismo acertara en su estrategia es muy discutible, pero no en cambio la intención que alentó su pensamiento.

En el análisis del concepto de libertad moderna que Hegel sintetiza se ve con gran claridad que la era moderna es más amplia que las señalizaciones al uso de las eras históricas. Propiamente hablando, los presupuestos de la modernidad hunden sus raíces en el cristianismo. La era moderna, en tanto que realización de un concepto de libertad que ella misma no ha descubierto por primera vez, debe al cristianismo su principio inspirador. "El derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central sobre el que gira la distinción entre la *antigüedad* y la era *moderna*. Este derecho ha sido expresado en su infinitud por el cristianismo y ha sido constituido como principio real y general de una nueva forma del

10. *PhilGesch.*, XII, p. 135.

mundo"¹¹. Me parece muy plausible la tesis de que lo moderno surge como una respuesta a la amenaza de helenización de la cultura occidental. Así lo entendió Hegel al dirigir una mirada de escepticismo al entusiasmo que el ideal griego despertaba en la segunda mitad del siglo XVIII. Y aquí también es la apología de la Europa moderna una defensa del principio de rebeldía.

En uno de sus escritos de juventud alaba Hegel la belleza de la libertad griega, en la que todavía no había tenido lugar la escisión entre la voluntad individual y la voluntad general, entre lo público y lo privado, la religión y la política, el poder y el deber. La moralidad griega era bella y no problemática, ingenua. Cada uno encontraba en el todo la identidad personal; la obediencia a las leyes de la *polis* no podía aparecer en contradicción con la moral o la religiosidad individual, por la sencilla razón de que el todo social era a su vez quien suministraba las convicciones de la moral y la religión. Obedecer al estado equivalía a obedecer a los dioses y a la propia conciencia. Belleza significa aquí armonía inmediata, ausencia de fuentes de conflicto y carencia de problemática. El mundo griego es el reino de la bella libertad: la voluntad individual se halla en la costumbre inmediata y las leyes. "Es el reino de la moralidad. Cada uno es moral en la medida en que está inmediatamente unido a lo general. Aquí no tiene lugar ninguna protesta (*Es findet kein Protestiren hier statt*). Cada uno se sabe inmediatamente como algo general, es decir, renuncia a su particularidad". Pero se trata de la belleza de lo terrible, de una belleza a la que le falta verdad. La libertad interior es, por el contrario, "el principio más sublime de los nuevos tiempos, que los antiguos, que Platón, no conocía, pues en la era antigua la bella vida pública era la moral de todos, unidad bella e inmediata de lo general y lo particular; una obra de arte en la que ninguna parte estaba separada del todo, ya que la unidad genial de la particularidad que se sabe como ser absoluto, del absoluto ser-en-sí, no estaba presente (...). Por este

11. *Rechtsphil.*, VII, § 124, p. 233.

principio, los individuos han perdido la libertad exterior real, pero han conservado su libertad interior, la libertad del pensamiento"¹². La libertad moderna es el intento de reconstruir la inmediatez exterior de los griegos por medio de la libertad.

La palabra griega para designar la libertad, *eleutheria*, significa "poder vivir de acuerdo con la costumbre". La libertad antigua apunta a una incorporación; la moderna a una separación. La cultura griega contenía ya los gérmenes de su propia insatisfacción. La idea de racionalidad habría de tener a la larga un efecto disolvente sobre esta totalidad social. A esto se refiere Hegel cuando habla del resultado revolucionario que se sigue del principio socrático de la reflexión, "pues lo peculiar de este estado es que su forma consiste en la costumbre, es decir, que el pensamiento es inseparable de la vida real"¹³. La razón eleva un momento de incondicionalidad y, en esa misma medida, relativiza toda condición. Pero esta fuerza desgarradora sólo alcanzará su legitimidad con la religión cristiana, gracias a su capacidad de relativización de las formas socioculturales. En el fondo del alma griega se alojaba un profundo pesimismo y una resignación acomodaticia. En cambio, Europa es inconcebible sin esa capacidad de cuestionar toda costumbre y tradición, con excepción de la que nos reconoce ese

12. *JenSyst.*, III, pp. 262-264; cfr. *Enz.*, X, § 393 Z, p. 65; *PhilGesch.*, XII, pp. 137 ss.

13. *PhilGesch.*, XII, p. 329. Según esta observación, la separación de vida y racionalidad –la no deducción de la razón a partir de un entramado de intereses, costumbres o prejuicios– aparece como una condición de la libertad. La Ilustración como desenmascaramiento que triunfa en la filosofía del siglo XIX, con su pretensión de vincular la razón a contextos vitales condicionantes, podría ser interpretada como la consideración de que todo el curso de la historia puesto en marcha por lo que aquí se entiende como libertad en sentido europeo no es sino un extravío de la razón. Nietzsche fue el más clarividente, al achacar al cristianismo este "error" histórico sobre el que se ha montado toda la apotheosis de la libertad en el mundo moderno.

derecho de cuestionar¹⁴. Ese derecho es lo único que resulta incuestionable.

¿Cuales son entonces las señas de identidad de lo que Hegel denominó "el sentido europeo de la libertad"?¹⁵. La libertad europea no evoca una situación idílica, sino que contiene un núcleo de capacidad polémica cuyo agotamiento equivaldría a su propia ruina. No nos eleva por encima de otras culturas el haber encontrado mejores soluciones, sino el haber ampliado el elenco de los problemas, es decir, aquello para lo que no nos daríamos por satisfechos con una respuesta simple. Schiller estableció la distinción entre el hombre antiguo y el moderno como un contraste entre la sencillez y la problematicidad. Se trata de una libertad que incomoda el ejercicio del poder, problematiza las relaciones sociales y condiciona todo género de lealtades. La idea de algo absoluto tiene el efecto de relativizar cuanto encuentra a su paso y cuestionar los estados de hecho. La libertad es más una fuente de problemas que de soluciones adormecedoras. Y cuando se hace de la libertad una exigencia universalizable, la problematicidad adquiere unas dimensiones incontrolables. La aterradora simplicidad de un sistema político que no respeta las libertades personales contrasta con la complejidad de un entramado político democrático en el que, al mismo tiempo que se extiende universalmente la libertad, también aumentan exponencialmente las fuentes de conflicto, los centros de intereses y los sujetos capaces de ejercer la crítica. Christoph Wieland había formulado el principio de que cuanto más ilustrado es un pueblo, más difícil es de gobernar. La universalización de los derechos humanos es inevitablemente un aumento de la complejidad social, aunque sólo sea por el incremento del número de interlocutores. Esta disposición hacia la complejidad no es solamente el resultado de una creciente modernización social, sino que se basa en una decisión de principio por

14. Cfr. R. Spaemann, "*Eurozentrismus oder Universalismus*", en *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, agosto de 1988 (8), pp. 706-712.

15. Cfr. *Enz.*, X, § 503, p. 312.

la que el hombre europeo recela de la facilidad. Europa ha ido forjando esta rebeldía en torno al principio de realidad, al principio del derecho y a la idea de Dios. El saber, la justicia y la religión constituyen el entramado sobre el que se articula la conciencia de su libertad.

La desconfianza del hombre europeo ante lo inmediatamente dado configuró en la antigua Grecia la idea de una realidad que está más allá de los juicios históricos, no sometida al juego de las opiniones, ni a disposición de la arbitrariedad individual. Este deseo de objetividad aparece como condición de libertad tan pronto como se comprende que ésta exige que el criterio de lo verdadero y de lo bueno no puede ser —no lo es en absoluto— patrimonio de ninguna subjetividad. La experiencia de la verdad únicamente pudo abrirse paso en un espíritu que no se queda fascinado ante la apariencia inmediata, ni se adhiere con facilidad a la opinión dominante, sino que interroga incansablemente. Toda la ascética moderna de la razón se ilumina desde este horizonte abierto por una razón que incluye en sí libertad, interioridad y acción. La primacía de la razón sobre la sensibilidad es lo que posibilita sustituir la fijación del instinto por la creatividad de la razón. Si tener instinto significa tener la evidencia de aquello que ha de hacerse para la propia conservación, actuar de manera racional es aceptar el abismo que se ofrece a la libertad como un desafío que invita a abandonar las seguridades que contradicen la dignidad humana.

De una experiencia análoga procede la idea de justicia. El principio de que nada vale que no haya sido antes justificado es también un modo práctico de proceder en la organización de la convivencia humana. El derecho consiste precisamente en impedir la vigencia inmediata de la fuerza. Toda pretensión política ha de ser avalada con razones y acreditarse en un discurso público. Por eso el hombre europeo se comporta de una manera tan tiránica ante la historia. "Costumbre y tradición ya no valen; los diferentes derechos deben legitimarse a partir de principios racionales. Sólo

de este modo deviene realidad la libertad del espíritu¹⁶. Sustraer la cuestión del deber y del derecho del tribunal de la historia era lo que Fichte había convertido en tarea de la filosofía idealista. La diferencia entre esta nueva manera de pensar y el dogmatismo vendría a ser la que existe entre quienes compran todo de primera mano y quienes aceptan rutinaria y cansinamente vivir de prestado¹⁷. Lo que Hegel había llamado en su análisis de la cultura griega belleza moral o bella libertad designa precisamente aquella actitud pre-moderna de serenidad natural en la que las leyes son obedecidas no porque se esté subjetivamente convencido de su validez, sino por la necesidad objetiva de un hábito o una costumbre con la que el espíritu no ha conseguido aún romper por carecer de una instancia absoluta de relativización obtenida al margen del espíritu objetivo de un pueblo. Una vez que el hombre dispone de esta posibilidad, las formas históricas no valen en virtud de su duración y su vigencia social; cualquiera puede ser llamada a revisión. "¡Atreveos! –grita el Empédocles de Hölderlin–. Lo que heredasteis, lo que adquiristeis, lo que os contaron los labios de vuestros padres, lo que aprendisteis como leyes y costumbres, los viejos nombres de los dioses, olvidadlo, audaces, y alzad como recién nacidos los ojos a la divina naturaleza, para que el espíritu se encienda con la luz del cielo y se os impregne el pecho como en el primer día"¹⁸. La tradición podrá contar con buenas razones, pero no puede ser elevada a la categoría de ideología. El pensamiento es más corrosivo que el tiempo. Su universalidad contiene una fuerza destructiva frente a todo lo que se le presente de modo inmediato, definitivo o limitante. Racionalidad equivale a relativización universal. Ninguna forma finita puede consolidarse ante la razón: esto

16. *PhilGesch.*, XII, p. 417.

17. Cfr. *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Erste Teil. Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit*, *Fichtes Werke*, ed. J. H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, VI, p. 65.

18. *Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe*, ed. F. Beissner, Kohlhammer, Stuttgart, 1968, IV, p. 69.

sería la mayor desgracia. Por eso la historia de Europa tiene a la revolución en sus entrañas, hasta el punto de que tampoco la pretensión de subvertir un orden político está eximida de justificación. El vértigo y la relativa inseguridad que lleva consigo una historia así entendida forma parte, a su vez, del riesgo de la libertad. El hombre corre el peligro de no encontrar un contexto en el que reconocerse, puede enfrentarse con dificultades a la hora de configurar su identidad o sentir la extrañeza de la cultura que le envuelve; pero también encuentra en este riesgo la garantía de que no caerá fácilmente en una identidad extraña.

Con la idea cristiana de la persona la libertad alcanza su dimensión más profunda: su incondicionalidad y universalidad. La aspiración de objetividad y justicia supera un último obstáculo: la fijación del individuo a un *status*, su reclusión en una particularidad. "El *hombre vale porque es hombre*, no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc."¹⁹. El hombre deja de ser parte, individuo, caso o elemento, y se convierte en una imagen de la totalidad. Hegel entiende la aparición del cristianismo como el acontecimiento decisivo de la historia universal porque gracias a él tiene lugar una liberación del espíritu que confiere al hombre universalidad e infinitud. "El Oriente sólo sabía y sabe que *uno* es libre; el mundo griego y romano, que *algunos* son libres; el mundo germánico sabe que *todos* son libres"²⁰. Sobre la cultura occidental se imprime una dinámica hacia la universalización de la libertad, es decir, hacia la conquista de todas las libertades para todos los hombres. Las demás religiones habían considerado al sujeto como una ilusión o un error; el cristianismo le libera de las fuerzas objetivas en la medida en que le constituye como centro de una relación directa con Dios.

Ya Novalis había subrayado como distintivo de la religión cristiana una profunda anarquía²¹. Pero, a la vez, creyó que la

19. *Rechtsphil.*, VII, § 209, p. 360.

20. *PhilGesch.*, XII, p. 134; cfr. *id.*, pp. 386 ss.

21. Cfr. *Die Christenheit oder Europa*, Reclam, Stuttgart, 1984, p. 80.

religión había desaparecido de la cultura europea; su nostalgia por los tiempos en que Europa *era* una tierra cristiana suponía una aceptación implícita de la dinámica de secularización que otros celebraban. Hegel no compartía en absoluto este punto de vista. Se dio cuenta de que Europa es cristiana, por así decirlo, hasta en sus defectos. Incluso las ideas que se alzaban polémicamente contra los valores de la civilización cristiana –racionalidad, poder sobre la naturaleza, conciencia, crítica, emancipación...– tenían su origen en aquello mismo que parecían querer destruir. El problema de la realización de la libertad en el mundo moderno le debe al cristianismo su propia existencia como tal problema: únicamente en él adquiere la libertad un valor incondicional y únicamente en él la construcción de un orden social correspondiente aparece con toda su problematicidad.

La idea de libertad como emancipación se enfrenta a unas dificultades específicas. Una libertad que consiste en la disolución de todo vínculo determinante necesita más que ninguna otra de orientación y finalidad. Europa, escenario de heroísmos y holocaustos, parece estar destinada a moverse siempre entre alternativas extremas. Es capaz de una virtud más sublime, pero también de la más estremecedora perversión. Esta ambigüedad se debe también a la amplitud de posibilidades que abre su concepción específica de la libertad. "Cuanto más alta se eleva la naturaleza sobre lo animal –hacía notar Hölderlin– tanto mayor es el peligro de perecer en la tierra de la caducidad"²². La problematicidad de la emancipación no está en la rebeldía que la pone en marcha, sino en la carrera frenética hacia ninguna parte a que puede dar origen cuando se entiende únicamente como desvinculación, cuando se juzga sólo a partir de lo que ha dejado tras de sí. Con una mezcla de entusiasmo subversivo y perplejidad, Friedrich Schlegel resumía así el espíritu revolucionario de la modernidad: "el verdadero protestante debe

22. III, p. 165.

también protestar contra el mismo protestantismo"²³. El vértigo que produce una libertad así entendida pone en marcha una nueva reflexión acerca del sentido que la libertad puede tener bajo las condiciones del mundo moderno. La idea hegeliana de que la libertad es el conocimiento de la necesidad no es una contradicción lógica aceptada como algo inevitable; responde a la convicción de que la libertad sólo es real si integra en sí la necesidad. No es que la libertad subjetiva sea una quimera; el holocausto de la libertad subjetiva es el resultado de no haber recogido en sí el momento de la necesidad. Lo que Hegel designa como necesidad no es otra cosa que el espacio de la libertad, su expresión exterior, las condiciones que la hacen posible, su realización histórica, etc. Desde el punto de vista de una subjetividad abstracta, esta esfera exterior puede ser vista como una limitación insoportable, pero en verdad es lo que hace posible una existencia libre. El ejercicio de la libertad exige espacios de acción en los que no quede atrapada irremediamente. A la concepción europea de la libertad pertenecen no sólo la experiencia del desasimiento, sino también el deseo de protección, compromiso, reconocimiento y expresión. La tarea de la libertad en una cultura que tiende a perder de vista esta segunda dimensión no puede ser otra que asegurarse a sí misma frente a la seducción de liberarse también de los supuestos que la hacen posible.

En un pasaje de *Hyperion*²⁴ plantea Hölderlin esta contraposición entre el mundo oriental y la Europa moderna (el norte) como la diferencia entre lo exterior y lo interior. Superar esta escisión de la libertad, encontrar una forma que las unifique, sería la tarea específica del pensamiento. "Como un soberbio déspota, la zona oriental del cielo obliga a sus habitantes, con su poder y su esplendor, a agacharse hasta tocar el suelo (...) El egipcio está sometido antes de ser un todo, y por eso no sabe nada del todo,

23. *Kritische Ausgabe*, ed. E. Behler, Thomas-Verlag, Paderborn, 1979, III, p. 88

24. III, pp. 82-83.

nada de la belleza, y lo más elevado a lo que da nombre es una potencia velada, un enigma terrible". La aventura de la libertad no ha iniciado todavía su atrevida singladura, no se ha liberado aquí de la seducción de lo inmediato. Bajo la idea de una totalidad enigmática y avasalladora, Hölderlin señala la misma situación que Hegel describiera como una unidad no diferenciada en la que es imposible la verdadera experiencia de la libertad. "El norte, en cambio, empuja a sus hijos demasiado pronto hacia el interior de sí mismos (...) En el norte hay que estar en posesión de la razón aun antes de que haya en uno un sentimiento maduro; se siente uno responsable de todo aun antes de que la inocencia haya llegado a su hermoso final; hay que ser razonable, hay que convertirse en un espíritu autoconsciente antes de ser hombre, en una persona inteligente antes de ser niño; no llega a florecer y madurar la unidad del hombre total, la belleza, antes de que él se forme y desarrolle. La pura inteligencia, la razón pura, son siempre las reinas del norte". La libertad moderna es una conquista puramente interior que se traduce en una falta real de libertad por carecer de objeto exterior. "Sin belleza del espíritu y del corazón, la razón es como un capataz que el amo de la casa ha enviado para vigilar a los criados; él sabe tan poco como los criados en qué acabará aquel trabajo inacabable, y sólo grita: '¡Eh, vosotros, a trabajar!', pero casi ve con fastidio que el trabajo avance, pues cuando acabe ya no tendrá que dar más órdenes y su papel se habrá acabado". La belleza es el nombre de la nueva tarea de la libertad, más allá de la mera emancipación. Es el punto de apoyo para la construcción de una nueva Grecia en la que se armonicen la sublimidad del Oriente y la introversión del Occidente, superando así el desgarramiento del mundo moderno.

Xavier Zubiri llamó a Hegel "la madurez intelectual de Europa". Sin duda, no se hizo merecedor de este calificativo por haber formulado la idea moderna de libertad, sino por haber mostrado también sus aporías e intentado resolverlas. Toda su filosofía es el proyecto de pensar las condiciones de realización de la libertad bajo

las circunstancias del mundo moderno. La idea de que la mera emancipación es una renuncia a la expresión de la libertad, el intento de sustituir la atomización de la sociedad en subjetividades hostiles por la búsqueda de una solidaridad compatible con la libertad individual, su propósito de superar las escisiones que se siguen de la filosofía de la conciencia y la introducción de conceptos como amor, destino, trabajo, intersubjetividad y espíritu, como banco de pruebas en el que toda verdadera libertad ha de acreditarse, responden a una misma intención: dotar a la idea moderna de libertad de una realidad inteligible.

El párrafo 393 de la *Enciclopedia* es una buena síntesis de la intención que anima el pensamiento hegeliano e ilustra su verdadera idea de Europa: es la civilización que se propone someter lo concreto a lo universal, no dejarlo abandonado pacíficamente en su inmediatez, y el lugar en el que, a la inversa, lo universal tiende a hacerse concreto. "De ahí que el principio del espíritu europeo sea la razón autoconsciente que tiene la confianza de que nada puede ser para ella una limitación insuperable, que todo lo penetra y en todo se hace presente. El espíritu europeo se pone frente al mundo, se libera del él, pero suprime (*aufhebt*) de nuevo esa contraposición, recupera para sí lo otro, lo diverso, en su simplicidad. Aquí domina, por tanto, el infinito afán de saber del que carecen otras razas. Al europeo le interesa el mundo; quiere conocerlo, hacer suyo lo otro que se le opone, componérselo para ver en las particularidades del mundo la especie, la ley, lo general, el pensamiento, la racionalidad interna. Al igual que en lo teórico, el espíritu europeo aspira también en lo práctico a la unidad productiva entre él y el mundo exterior. Somete al mundo exterior a sus propios fines con una energía que le ha asegurado el dominio del mundo. En sus acciones particulares, el individuo parte de principios universales firmes y el estado representa en Europa más o menos el despliegue y desarrollo de la libertad, arrebatada a la arbitrariedad de un déspota, por medio de instituciones raciona-

les"²⁵. De este modo expone Hegel los dos movimientos que se le ofrecen a la libertad –dominación y reconocimiento– cuya realización no será completa hasta que la separación no haya emprendido el camino de la reconciliación.

El proyecto de alcanzar la unidad de lo finito y lo infinito se dirige contra una religión apartada del mundo, contra la escisión entre lo sagrado y lo profano. La filosofía de Hegel constituye el esfuerzo más notable de la filosofía moderna elaborada en el contexto de una cultura protestante por pensar algo así como una santificación del mundo, suscitado por la insatisfacción frente a un proceso de secularización que ha convertido a Europa en un entramado de intereses sin espíritu. "La tarea de la historia consiste exclusivamente en que aparezca la religión como razón humana, en que el principio religioso que habita en el corazón del hombre se articule también como libertad mundana"²⁶. Si el objetivo no ofrece lugar a dudas, su formulación resulta tremendamente ambigua. ¿Exige la racionalización y mundanización de la religión una renuncia de su dimensión trascendente? ¿Se trata de revestir con un sucedáneo de religiosidad a una forma política concreta? ¿No se perdería con ello la capacidad de relativización de los ordenamientos sociales concretos que el cristianismo ha introducido en la conciencia del hombre europeo?

Pienso que estas preguntas apuntan al núcleo inspirador de la filosofía del idealismo alemán y nos permiten comprender sus intenciones sin tener que renunciar a la valoración de su alcance real. Un texto del año 1802 puede aclarar estos interrogantes: "en la perspectiva de la eticidad, la palabra de los hombres más sabios de la antigüedad es la única verdadera: lo ético consiste en vivir de acuerdo con las costumbres éticas del propio país; y en lo que se refiere a la educación, aquello que respondió un pitagórico a uno que le preguntó cuál podría ser la mejor educación para su hijo:

25. *Enz.*, X, § 393 Z, pp. 62-63.

26. *PhilGesch.*, XII, p. 405.

hazle ciudadano de un pueblo bien organizado"²⁷. Aquí se pone de manifiesto un curioso paralelismo con aquel texto anteriormente citado en el que Hegel lamentaba en el mundo griego la carencia de una instancia que permitiera la protesta, es decir, la relativización de la totalidad social. No hay en ello una evolución de su pensamiento –ambos escritos son de la misma época de Jena– sino una explicitación muy significativa. La radicalización del momento afirmativo de la libertad ha generado dialécticamente su contrario. La escisión rousseauiana entre el hombre y el ciudadano se salda así con el triunfo de la ciudadanía sobre la humanidad.

No toda exteriorización es una realización de la libertad. Este principio confiere al hombre una reserva interior ante cualquier forma histórica concreta que se presente como realización del Reino de Dios. Hegel se dio cuenta de que el catolicismo entendía la conciencia de tal manera que impedía su plena reconciliación con una legalidad exterior. Por eso afirmó que "con la religión católica no es posible ninguna constitución racional"²⁸. Esta mantiene, en efecto, un espacio para lo profano en el que la pluralidad es irreductible y un sentido para lo sagrado que se escapa de la lógica del tiempo, de lo que se sigue una reserva interior ante el espíritu objetivo, un cierto atomismo social y un residuo de libertad interior frente a toda forma de obligación política. Hegel no vio que la universalidad del hombre europeo consiste en esta libertad que se esconde bajo la forma de una prohibición: aquella que impide al hombre consagrar una forma concreta de constitución racional.

27. "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", *JenSchr.*, II, p. 508.

28. *PhilGesch.*, XII, p. 531.