

LA IDEA DEL DERECHO EN HEGEL

Jean-Louis Vieillard-Baron

Universidad de Poitiers

ABSTRACT: To study the idea of law in Hegel, the author first explains the complex title of the work devoted to this topic, *Principles of the Philosophy of Law* or philosophy of Objective Spirit. This leads to the exposition of the relationship between Objective and Subjective Spirit to Absolute. In particular, this second connection is relevant to understand the relationship between State and Philosophy, especially with regard to religion.

KEY WORDS: Law, State, Freedom, Religion.

RESUMEN: Para el estudio de la idea del Derecho en Hegel, autor empieza explicando el complejo título de la obra dedicada a él, los *Principios de la Filosofía del Derecho* o filosofía del Espíritu objetivo. Ello le lleva a exponer la relación del Espíritu objetivo con el subjetivo y con el absoluto. Especialmente esta segunda relación es relevante para comprender la relación del Estado con la filosofía y especialmente con la religión.

PALABRAS CLAVE: Law, State, Freedom, Religion.

El lector de la filosofía del derecho de Hegel no puede dejar de estar intrigado por el hecho de que esta parte de la obra enciclopédica del filósofo, de hecho, tiene tres títulos diferentes. En primer lugar, el libro de 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, que tradicionalmente traducimos por Principios de la Filosofía del Derecho (abreviado PFD), tiene un título preliminar. Conforme al uso del alemán de la época la página de título presentada en recto está precedida por una primera página de título que llamo aquí un título preliminar. En este caso Hegel (o su impresor-editor) escribe, en espejo del título de la derecha (que se convirtió en el título habitual de la obra): *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, es decir, el Derecho natural y Ciencia del Estado abreviado. Y nos preguntamos por qué la filosofía del derecho equivale al derecho natural y a la ciencia del Estado. El hecho de que se trate de un resumen es explicado por Hegel, quien añade: «para el uso de sus cursos» lo que significa que se trata de un manual para los estudiantes. Si hemos de creer a un alumno de Hegel en Heidelberg, Hermann Friedrich Hinrichs (1794-1861), este libro tuvo un éxito inmediato y considerable, pues la primera edición se agotó inmediatamente. Pero las cosas se complican cuando uno se refiere a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cuya primera versión estaba ya publicada cuando apareció el libro de 1821; era también un resumen para el uso de los estudiantes de Heidelberg, publicado en 1817. Utilizaremos como texto de referencia los volúmenes de texto 13, 14.1 y 14.2 de la edición definitiva de las obras de Hegel, *Gesammelte Werke*, publicados entre 2000 y 2010 en Felix Meiner. Sin embargo, en la *Enciclopedia*, Hegel habla de «objektiver Geist» para hacer frente a tres temas: el derecho, la moral y la *Sittlichkeit*, término acuñado por Hegel a partir de la palabra *Sitten*, las costumbres, y que podemos traducir por moral realizada, vida ética, o, utilizando un término convencional concebido como operador lógico, «eticidad».

La pregunta que se plantea al lector ante estos múltiples títulos es lo que cubren y en qué sentido son equivalentes. Cronológicamente, para hablar de justicia en la sociedad y su organización política, Hegel utiliza primero el término *derecho natural*. El término es muy antiguo, incluso en la filosofía moderna; uno de los primeros textos de Hegel es el gran artículo, publicado en dos entregas (1803-1804) en el *Kritisches Journal der Philosophie*, co-dirigido por Hegel y Schelling, *Formas científicas de tratar el derecho natural*. En rigor, el derecho natural es el derecho de la propiedad en tanto que derecho racional, jurídicamente establecido y que puede servir, por tanto, como ley. En este contexto, la filosofía del derecho, la auto-reflexión del derecho que no se contenta con ser el derecho positivo de los juristas, sería la filosofía por excelencia. Pero si es cierto que la constitución del derecho natural implica su racionalidad, su validez legal y normatividad, entonces, este derecho natural está intrínsecamente en crisis.¹ Y es por eso que Hegel sopesa el derecho natural, que es para él «derecho abstracto», es decir, el derecho de las cosas (propiedad y contrato) y la «ciencia del Estado», que es su filosofía política, la concepción del derecho político como ciencia de las instituciones sociales: la familia, la sociedad civil, el Estado. Un lector inocente puede pensar que este análisis hegeliano tiene un perfume aristotélico. Pero no debemos equivocarnos; se trata en

¹ Ver YVES CHARLES ZARCA, «Hegel et la crise du droit naturel moderne», in JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON et YVES CHARLES ZARCA, *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 13-21.

Hegel de refundamentar el derecho natural ensanchándolo. En este sentido, puede parecer arriesgado, incluso temerario, hablar de, tal como hace Bernard Bourgeois, de una «*fundación, una refundación, antigua de la modernidad*».² Sea cual sea la importancia del pensamiento antiguo para Hegel, Platón y Aristóteles en particular, no podemos negar que la inspiración cristiana prevalece en el enfoque de la modernidad política. No hay duda alguna de que Hegel no ha alcanzado todavía la madurez de su pensamiento cuando escribe el artículo sobre el derecho natural, después de haber publicado en la misma revista en 1802 *Fe y Saber*, la clave cristiana y moderna ya está claramente presente, y el «viernes santo especulativo», que concluye el texto de 1802, es la integración de lo negativo en Dios, la muerte de Dios, precisamente lo que ninguna filosofía antigua ha osado pensar.

El derecho natural es el derecho abstracto. Hegel, como ha subrayado repetidas veces Bernard Bourgeois, se separa de teorías del derecho natural moderno, y las critica vivamente, pero lo hace de una forma moderna. Es por ello que la ciencia del Estado refunda el derecho natural como derecho del espíritu, y no de la naturaleza, y así el derecho natural es el derecho de la libertad. La oposición del Espíritu a la Naturaleza se resume esencialmente en que la naturaleza tiene por atributos la exterioridad y la inmediatez (o ausencia de mediación), mientras que el Espíritu es interior a sí mismo (incluso en sus manifestaciones) y mediación, ya que sus diferentes factores son ideales en cuanto pasan de unos a otros para reencontrarse en la Idea del Estado. En la Idea, el derecho y la naturaleza son divinos, pero no son divinos cuando guardan su carácter específico. Sin embargo, la diferencia más profunda entre Naturaleza y Espíritu está vinculada a la libertad. La libertad consiste, especulativamente, en ser y permanecer uno mismo en su Otro. La Naturaleza, que es el Otro de la Idea, no es capaz de ser ella misma en su Otro, ya que es, sola y abandonada a sí misma, exterior a sí misma. Por el contrario, el Espíritu es libre, ya que es capaz de ponerse en la naturaleza, que es para él un Otro, mientras permanece él mismo.

Sin embargo no vivimos en una sociedad ideal y el modelo de Estado hegeliano no es contrario a la naturalidad. El derecho político no es más que una «segunda naturaleza»; dicho de otra manera no es puramente espiritual, y guarda en sí numerosas huellas de naturalidad, por ejemplo el nacimiento hereditario, por tanto natural, del monarca.³ Es por eso que Hegel tuvo muchas dificultades para elaborar su concepto de *Espíritu objetivo*, el cual, en la *Enciclopedia*, es considerado como «filosofía del derecho». En efecto, para Hegel el Espíritu es primero *subjetivo*; éste es el que Kant ha desplegado en sus tres críticas. En tanto que Espíritu se opone a la naturaleza objetiva, es subjetivo. Pero la subjetividad no es lo propio del Espíritu. En efecto, *la lógica*, en tanto que doctrina del concepto (segundo libro y culminación de la obra) es denominada subjetiva; aquí está la marca de la crítica kantiana sobre la doctrina hegeliana de la Idea o concepto completo. Pero precisamente, si es verdad que, desde el punto de vista del pensamiento puro, la cumbre es la subjetividad, esto no marca menos la deficiencia inherente al pensamiento puro, a saber, que carece de objetividad. Es este el motivo por

² *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p. 67.

³ Ver mi trabajo *Hegel penseur du politique*, Paris, le Félin, 2006, chapitre IV, «Comment le système hégélien intègre les problèmes politiques concrets », pp. 57-70.

el cual la Idea se invierte en su contrario, la pura exterioridad, la Naturaleza. Pero el Espíritu, que se opone a la Naturaleza, reencuentra esta subjetividad que era la de la Idea pura. El concepto de Espíritu, «encerrado en sí mismo», es el espíritu subjetivo (§ 306, *Enciclopedia* de 1817). El espíritu subjetivo es alma, conciencia y sujeto; es el objeto de una antropología, de una fenomenología, de una psicología. Sin embargo, la objetividad del Espíritu no va tan bien para sí mismo. Ahora bien, es ella que es derecho y justicia. ¿Cómo resuelve Hegel esta dificultad?

Mediante el análisis de la voluntad libre. La libertad es la esencia del Espíritu. Para Hegel las dos proposiciones «El Espíritu es libertad» y «El absoluto es Espíritu» son intercambiables. Pero la transición de lo subjetivo a lo objetivo (en la cual se manifiesta como *Erscheinung*, manifestación o aparición fenomenal) no significa naturalización, y puede realizarse solamente mediante una facultad de realización efectiva. En la época de Heidelberg (1816-1818), la «Filosofía del Espíritu» de Hegel era todavía esencialmente filosofía del espíritu subjetivo y Hegel anunciaba su curso de filosofía del espíritu de 1817 como «curso de antropología y de psicología»; en la misma época, la última sección de la *Enciclopedia*, a saber el espíritu absoluto (noción que aparece en el capítulo 7 de la *Fenomenología del Espíritu*, sobre la Religión), no diferencia Arte y religión: el Espíritu absoluto se subdividía en tres, la Religión del Arte, la Religión revelada, la Filosofía. Estos apuntes me parecen fundamentales: la elaboración del sistema enciclopédico es para Hegel un trabajo de ordenación y reelaboración perpetuo hasta sus últimos años de Berlín. Son los intérpretes falsos y dogmáticos, falsos porque son dogmáticos, que han transformado este sistema (entendido en sentido estoico) en una especie de retórica perfectamente ajustada para resolver todos los problemas (incluso antes de habérselos planteado). Volvemos al *Espíritu objetivo*; poco desarrollado en el texto de 1817, ocupa los §§ 400 a 452; trata del derecho en 14 párrafos cortos. Las secciones siguientes son: la moralidad y la vida ética (*Sittlichkeit*).

¿Cómo la voluntad libre deviene para sí misma, dicho de otra manera, cómo abandona su carácter de facultad subjetiva, o si preferimos, de potencia del sujeto (de entre otras facultades)? Desde el punto de vista de la razón práctica, la voluntad libre es formal, subjetiva y contingente (§ 400). En su desarrollo, el Espíritu se subdivide en Espíritu teórico (§§ 368-387) y Espíritu práctico (§§ 388-399).

El Espíritu objetivo es [...] la voluntad libre que es para sí en tanto que voluntad libre, en tanto que el formalismo, la contingencia y la subjetividad de su actividad práctica se han suprimido.

Estamos ante una superación dialéctica, supresión que es conservación; el acto es denominado por Hegel un *Aufheben*:

Por el acto de suprimir esta mediación, es [el Espíritu objetivo] la Singularidad inmediata puesta por ella misma, que es también universal, la libertad ella misma.

La superación de la dualidad de lo teórico y lo práctico se opera en la libertad como universal concreto, o singularidad universal. La inteligencia y la voluntad son uno en la libertad.

Resultan así dos proposiciones capitales: El Espíritu objetivo es «el concepto del Espíritu absoluto». Lo que significa que la esfera que es la suya no es todavía la Filosofía misma como una unidad de la religión del arte y de la religión revelada, pero que es ya

el concepto de este Espíritu absoluto. Nos extrañamos: ¿no sería más bien la manifestación de la parte del Espíritu, dicho de otra manera, de la parte institucionalizada de las actividades humanas? Hay que retomar las etapas del «razonamiento» hegeliano:

1. la voluntad para sí, desde el momento que se piensa (autorreflexión), es libre inteligencia.
2. el Espíritu objetivo, en esta modalidad, es la Idea de la Razón que es en sí y para sí.
3. el Espíritu es «el concepto del Espíritu absoluto».

Tenemos aquí las tres etapas del proceso de objetivación del Espíritu subjetivo hacia el Espíritu absoluto.

El Espíritu objetivo es «Idea de la Razón», y «Concepto del Espíritu absoluto». ¿Son estas dos expresiones equivalentes? Podríamos decir que, en el espíritu objetivo, la Razón ha llegado a su Idea, mientras que el Espíritu absoluto esta todavía en su concepto. La Razón es el punto culminante de la consciencia de sí (§ 359); lleva a cabo la unidad de consciencia y de la consciencia de sí – lo que corresponde al capítulo V de la *Fenomenología del Espíritu*. Es «la identidad simple de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad»; pero es a la vez sujeto y sustancia, ya que reconoce las determinaciones exteriores de la esencia de las cosas como sus propios pensamientos (§ 361). Es en consecuencia la sustancia absoluta. La Idea de Razón implica esta razón como sustancia absoluta, completamente realizada en sus formas efectivas. De todas maneras, no se encuentra aquí todavía la realización efectiva del Espíritu absoluto, que se asevera solamente en las obras de la libertad espiritual, las obras de arte, las manifestaciones de la religión, y las filosofías particulares en el seno de la filosofía.

Muchos intérpretes famosos han sobrevalorado el Espíritu objetivo dentro del sistema hegeliano, como si el Estado, la más alta manifestación de la *Sittlichkeit*, estuviera realizada absolutamente en la historia. Esto no es así, y hay comprender bien que el Espíritu objetivo es solamente el concepto del Espíritu absoluto. El Espíritu objetivo permanece paralelo al Espíritu subjetivo; como dice B. Bourgeois, «un sujeto objetivo que se despliega en una actividad siempre humana» (nota de la traducción de la *Filosofía del espíritu*, p. 147). La absolutez del Espíritu consciente de sí mismo supone un salto, que es un sobresalto de la libertad efectivamente realizada en lo que no debe nada más a aportes exteriores, y que por consiguiente puede ser divino.

Pero el derecho no es para nada divino.

El derecho empieza con la *persona*, que implica la posesión (§§ 402-403). Así el derecho es abstracto, ya que para la persona, la existencia exterior de las cosas es la realidad en su abstracción, lo que encuentra delante de sí mismo. El ser objetivo se presenta a la persona como la *cosa*. La posesión, que es la cosa como puro ‘frente a mí’, deviene propiedad, ser ahí de la persona (o personalidad), y término medio de la relación con el otro. Hay pura contingencia de la propiedad de la cosa. La relación entre las personas por medio de las cosas se va a denominar contrato, y compromete un derecho formal. Es en este nivel que el derecho va a desplegarse en formas que son «el litigio civil (*bürgerliche Rechtsstreit*)», la «constricción (*Zwang*)», el «crimen (*Verbrechen*)», «la venganza (*Rache*)». Este no es el lugar para desarrollar lo que Hegel hará en los PFD (§§ 40-128), pero podemos apuntar el pasaje que, para él, el derecho es el lugar del crimen. La injusticia está en el corazón del derecho, que revela la insuficiencia, ya que

solamente es en el Estado que puede reglarse la cuestión de la justicia, que es una organización institucionalizada, mucho más que un ideal abstracto. Hegel es muy platónico sobre el hecho que lo justo no puede existir más que en una ciudad dotada de una constitución racional.

Hemos visto primero que la voluntad libre es la mediación que nos hace pasar del Espíritu subjetivo al Espíritu objetivo. Ahora debemos interrogarnos si el Estado, en tanto que idea filosófica del Estado que se reflexiona en el pensamiento de Hegel, forma parte del Espíritu objetivo o del Espíritu absoluto. La respuesta la da Hegel en el último párrafo de los PFD, el § 360 (GW, t.14, pp. 281-282), donde se trata de la cuestión de la relación entre el Estado y la religión. Estamos confrontados al duro combate conceptual entre *das Geistliche* y *das Weltliche*. Comprenderemos *geistlich* como piadoso o «divino», y *weltlich* como laico o «mundano», los dos adjetivos se oponen a religioso. En los textos hegelianos en general, podemos oponer lo *weltlich* (mundano, o laico) por una parte, y lo *heilig* (santo), lo *göttlich* (divino) o también lo *geistlich* (espiritual o eclesial), por otra parte.

Si podemos hablar de laicidad del Estado mundano, es que el Estado moderno se opone al Estado medieval donde el poder de la Iglesia cristiana se impone al orden político. Y el Estado hegeliano es un Estado divino, espiritual o eclesial, pero *degradado*. Hegel expone:

1. Un doble movimiento: el de la degradación del elemento *geistlich* en elemento *weltlich*; y el movimiento inverso de elevación del elemento laico «al nivel del pensamiento y del principio del ser y del saber racionales».

2. La efectividad del Estado, en tanto que resultado de este doble movimiento, es la efectividad de la razón.

3. La reconciliación verdadera tiene lugar en la religión y en la ciencia filosófica, donde encuentra «el libre conocimiento por concepto de esta verdad una e idéntica en sus manifestaciones que se completan, en el Estado, en la naturaleza y en el *mundo de las ideas*».⁴

La cuestión fundamental que aquí se plantea es la de saber en qué el Estado, que para Hegel es la «voluntad divina», es una anticipación del Espíritu absoluto como cumplimiento del Espíritu objetivo, lo que supone que el análisis del Espíritu objetivo pueda anticipar caracteres del Espíritu absoluto, y que la división entre Espíritu objetivo y Espíritu absoluto no sea tan nítida como parece en una primera lectura. Dos elementos se ponen particularmente en cuestión: por una parte, la noción de reconciliación entre la esfera laica o mundana y la esfera religiosa o espiritual; por otra, la violencia que la verdad debe abandonar para permitir esta reconciliación. Hegel escribe:

El presente se extiende despojado de su barbarie y de su injusta arbitrariedad, y la verdad se extiende despojada de su más allá y su violencia contingente, la verdadera reconciliación se ha vuelto objetiva [en el Estado].

⁴ El mundo de las ideas es lo que Hegel denomina la *Lógica*, o reino del pensamiento puro. La diferencia de nivel entre religión y filosofía es perfectamente clara, desde 1821, ya que la religión se sitúa al nivel del sentimiento y de la representación, mientras que la filosofía está en el nivel del concepto: es lo que quiere decir la «el libre conocimiento concebido de esta verdad».

Es decir que hay una violencia de la verdad, y que hace falta que la verdad abandone esta violencia, es en verdad contingente, para reconciliarse con el presente en la objetividad del Estado. Esto nos lleva a la cuestión de si es verdad que el Estado sea lo divino sobre la tierra.

El § 358 expone una primera *reconciliación*, que es operada por el Imperio germánico (o imperio cristiano); es la reconciliación de «la positividad infinita» de la consciencia de uno mismo, de la interioridad del Espíritu, a saber «la unidad de la naturaleza humana y la naturaleza divina» (unidad representada en Cristo y el pensamiento como el principio mismo del cristianismo); esta reconciliación es «la reconciliación de la verdad y de la libertad».

Pero esta reconciliación es «todavía abstracta». El § 359 expone la disyuntiva que se opera, en el seno del Imperio germánico, entre el imperio laico o mundano, y el imperio intelectual o espiritual. Aquí Hegel retoma la oposición de la *Ciudad de Dios* de San Agustín entre una ciudad humana y una celestial. La interioridad del principio cristiano no se realiza efectivamente desde el primer momento en el aquí abajo terrestre. En su subjetividad, solo se encarna en la asociación de gentes libres, pero deja lo arbitrario y la violencia dominar en el imperio laico.

Es chocante ver Hegel pensar la historia del mundo en términos agustinianos. En efecto, el § 359 nos muestra los entrelazamientos de la ciudad celeste y la ciudad terrestre, mientras que el § 360 nos muestra el triunfo final de la ciudad celeste en la Idea del Estado pensada como «una imagen y realización efectiva de la razón».

La comparación con las posiciones de San Agustín se hace más interesante ya que los dos pensadores parten de la misma constatación: el advenimiento del cristianismo en la comunidad cristiana que sigue a la muerte de Cristo no transforma inmediatamente el mundo cristiano en realización efectiva de la ciudad celeste. Para Hegel el imperio cristiano germánico «es igualmente un imperio de lo arbitrario bruto siendo para sí mismo, y de la barbarie de las costumbres». Es lo que decía Agustín (libro I, cap. XXXV):

Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae.⁵ (De hecho estas dos ciudades se encuentran entrelazadas y enredadas una en la otra en este mundo).

La persistencia de la ciudad de los hombres en este mundo impide que la ciudad de Dios se realice efectivamente. Pero Agustín no piensa que la ciudad celeste pueda sustituir en este mundo a la ciudad de los hombres. De ahí que debamos vivir en una situación mixta, donde las dos ciudades son *perplexae* y *permixtae*, «donec ultimo indicio dirimatur», hasta que estas dos ciudades sean separadas por el juicio final, que pondrá de un lado a los elegidos y su sociedad, y de otro los condenados. Para Agustín, hay algo irreconcilable –y su visión cristiana del mundo es fuertemente antitética– y ninguna reconciliación de las dos ciudades es posible.

La perspectiva hegeliana admite bien la mezcla de lo que podemos denominar, como la Ciudad pura de Platón, el Estado modelo –o Idea filosófica del Estado– con el imperio o reino cristiano, ya que la subjetividad formal de este imperio es impotente a la hora de

⁵ *De civitate Dei*, I, XXXV

hacer desaparecer la barbarie; hay una simple yuxtaposición de la espiritualidad más alta y de la violencia de las costumbres. La diferencia de la tesis de Hegel en relación a la de Agustín es en el paralelo final entre la religión y la ciencia «filosófica» quien, en Hegel, tiene la última palabra. El pensamiento político agustiniano es más «práctico», manteniendo el primado paulino de la caridad sobre el saber puramente teórico, y más «pesimista», la ciudad terrestre no se eleva hasta identificarse a la ciudad de Dios.

Es a través del agustinismo político de Lutero que Hegel conoce la *Ciudad de Dios*; pero Lutero había radicalizado la oposición a la ciudad terrestre aplicándole en particular el esquema de la Iglesia secularizada y su jerarquía perversa.

El § 360 muestra que *el Espíritu objetivo es la racionalidad del derecho y de la ley*. La oposición entre la efectividad y el principio desaparece al mismo tiempo que la oposición entre presente y verdad. Es entonces la reconciliación objetiva. Si hay reconciliación «objetiva», es que había, antes, reconciliación «solamente subjetiva», «en el sentimiento como fe, amor y esperanza» (§ 359). Esta reconciliación subjetiva es la de las virtudes teológicas desarrolladas por San Pablo, fe, esperanza, y caridad. Pero, fundada sobre el único principio de la interioridad, esta reconciliación queda como una reconciliación subjetiva *abstracta* que es incapaz frente a la barbarie de las costumbres. Una primera forma de reconciliación solamente subjetiva, aunque no puramente abstracta, se daba en la *República* de Platón (fin de la nota del § 552 de la *Enciclopedia* de 1827-1830); era la identificación del filósofo y el rey, como principio del gobierno. Es la Idea subjetiva unilateral que es expuesta por Platón en su Idea en sí verdadera del Estado que no puede aparecer más que corrompido en la efectividad. La reconciliación subjetiva en Platón es filosófica; pero hay también, paralelamente, una reconciliación subjetiva propiamente religiosa que manifiesta la presencia del espíritu absoluto al final de capítulo VI (*Del Espíritu*) *Fenomenología del Espíritu*, la de la Iglesia, o la comunidad espiritual fundada sobre el perdón recíproco de las faltas. Sin embargo la comunidad apostólica —que es el SÍ al Espíritu absoluto— es traicionada por la religión «positiva» o institucional.

Pero el rasgo más chocante de la conclusión de PFD es la puesta en paralelo del Estado y la religión, como siendo dos formas de la reconciliación verdadera. El Estado es «la reconciliación devenida objetiva»; «de la misma manera la verdadera reconciliación encuentra en la religión el sentimiento y la representación de esta suya verdad como esencialmente ideal».

Una lectura inmediata del texto sería historizante: en el pasado, en los Germanos, en el medioevo, el reino espiritual y el reino laico estaban yuxtapuestos, y la más alta doctrina espiritual cohabitaba con la más salvaje barbarie en las costumbres, y el Estado reconcilia los dos imperios.

Pero, ¿podemos verdaderamente creer que Hegel pudo pensar y enseñar esta ilusión? Había sido contemporáneo del Terror, supo el escalofriante número de muertos en la batalla de Eylau, todavía presente en todas las memorias; supo como el frío ruso había diezmado el Gran ejército napoleónico. Incluso Hegel constataba, con desilusión, los secos de reacción absolutista en todos los estados europeos. De manera que cuando Hegel dice firmemente «El Estado sabe lo que quiere» (§ 270), tenemos la experiencia de lo contrario. La reconciliación no entró en los hechos empíricos.

En realidad, el Estado que es la «reconciliación objetiva», paralelo a la religión, es el Estado tal como lo piensa la filosofía, la Idea de Estado tal como la razón lo indica en las condiciones actuales: una monarquía constitucional bien estructurada, liberal, y

englobando la sociedad civil burguesa en ella. Esta Idea del Estado no es la que debemos o deberíamos pensar; es la que traída por racionalidad contemporánea, es la del tiempo de Hegel, en gran medida la nuestra también; está efectivamente en los elementos del pensamiento reflexionada, no es un sueño individual, pero no es un hecho empírico. Está precisamente aquí su *Wirklichkeit*.

El final del curso de Filosofía del derecho de 1820 (manuscrito Ringier) se posiciona en un punto de vista teológico y aclara fuertemente este concepto de reconciliación, sobrepasando tal vez la oposición entre reconciliación subjetiva y reconciliación objetiva.

La consciencia de sí está comprendida ella misma en el dolor del mundo; se ha comprendido como el lugar mismo de la contradicción. La idea de la encarnación de Dios entre los pueblos ha devenido intuición, como unidad de la naturaleza humana y de la divina.

Esta reconciliación del devenir hombre de Dios no es tanto para la reconciliación político-histórica de la ciudad divina con la ciudad terrestre. Pero es una transformación radical en la historia de Dios.

La conciencia que el Sí mismo divino es uno con el Sí mismo humano ha llegado a los hombres. Desde el momento que el ser humano comprende esto, es él mismo un ser divino (*ein Göttliches*). Y ha ocurrido en un pueblo particular, el pueblo alemán.

Comprender la encarnación de Dios, lo que es el trabajo de la filosofía, es devenir uno mismo un ser divino. Aplicado al cristianismo, es precisamente el modo de vida filosófico según Aristóteles, la vida teórico contemplativa.

Hegel insiste sobre esta inversión que hace que lo más depreciado, la Cruz, el dolor, haya devenido lo más alto, gracias a la revelación cristiana. Pero todo no ha sido regulado por esta revelación. El § 552 de la *Enciclopedia* de 1828-1830 dirá que es la conciencia moral protestante que reconcilia en la verdad la conciencia religiosa y la conciencia ética.⁶ El interés propio del curso de 1820 es el de presentar esta reconciliación como una tarea que queda por realizar.

El principio es la reconciliación de Dios con el mundo. No son extranjeros el uno del otro. Esta reconciliación estaba determinada a devenir la figura del mundo. Tal es el principio de verdad: que la realidad (*Realität*) corresponde al concepto. Esta verdad es revelada al hombre. El Hijo ha salido y se ha unido a Dios y ha devenido Espíritu.

Pero esta verdad no se ha realizado todavía. Es por esto que la realidad efectiva por sí es encontrada como un reino laico. El mundo no es apropiado a la verdad. Esta apropiación es un gran combate y un gran trabajo.- Hay entonces el imperio de la iglesia y el imperio del mundo. El objetivo era unirlos.

Lo que Platón apuntaba en la *Republica* ha devenido realidad efectiva en el principio germánico pero no en la historia del advenimiento de los tiempos modernos. Ya que las *Genossenschaften*, o asociaciones de compañeros, han destruido el Estado, en particular en Italia. El imperio de la Iglesia y el imperio laico (*das weltliche Reich*) se han

⁶ Trad. Bourgeois, p. 341.

enfrentado. Lo que la filosofía tiene desgraciadamente como camino, es concebir y hacer conforme al pensamiento lo que aquí esta presente⁷.

Esta religión, siendo parte del espíritu absoluto, tiene su sitio en la constitución de la Idea de Estado. Platón tenía una justa idea de la ciudad griega de su tiempo; lo expresó en la *República*. Pero esta verdad no es absoluta, ya que la religión cristiana no ha llegado todavía, con la revelación de la infinita libertad del hombre, y de la unidad de la naturaleza humana y la naturaleza divina. Patón no podía entonces pensar la Idea del Estado moderno. Pero nosotros que conocemos la verdad en y para sí de la verdadera religión, gracias a ésta podemos pensar la idea adecuada del Estado como Estado laico, no irreligioso o a-religioso, pero como un Estado político no confesional, en el cual el espíritu absoluto es consciente de sí mismo en las formas del derecho. Así como la filosofía griega no podía presentar su racionalidad más que oponiéndola a la religión griega, y en particular en el dominio político presentando un modelo donde la libertad subjetiva estaba ausente, al contrario, que en el presente, la Idea del Estado laico implica que

La vida ética del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado son por sí mismas sólidas garantías recíprocas.⁸

El Estado puede ser comprendido como «voluntad divina» solamente si es la Idea filosófica de un Estado laico, no confesional, pero de un Estado que no tiene él mismo su propia razón de ser. En ningún momento Hegel pretende que el Estado pudiera bastarse a sí mismo. La afirmación banal según la cual «todo es política» instaura un primado de lo político, una politización universal, que es a fin de cuentas un envilecimiento y un avasallamiento respecto del Estado. En efecto, Hegel no piensa, como lo pensaba Schelling, que el Estado sea solamente «un mal menor». Cumpliendo la vida ética, el Estado prepara el Espíritu absoluto en el cual tiene su verdad. La verdadera reconciliación de la ciudad terrestre y la ciudad divina se hace gracias a la religión que impide todo estatismo puro, en la armonización de la *Gesinnung* política y la *Gesinnung* religiosa. Separar radicalmente religión y política es una ilusión mortífera; pero lo que puede ponerlas en armonía es su relación a la vida ética, en la familia, con la santidad del casamiento, en la sociedad civil con la rectitud en la actividad comercial e industrial, en el Estado con la obediencia a la ley.

El lugar de la religión en el Estado implica que las fronteras entre el Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto no sean impermeables, puesto que la religión, por su verdad, ilumina la idea del Estado que solamente puede pensar la filosofía. Pero, en la medida misma donde la Idea del Estado es iluminada por la verdadera religión, ella implica que la religión sepa permanecer en su sitio en tanto que institución, y subordinarse al Estado.

⁷ «El reino de la Iglesia se ha vuelto laico y está sometido. Por otro lado, el reino laico ha formado y educado el pensamiento; [...]. La época moderna no es más que el hecho que ha sido aceptado en el pensamiento lo que es el principio germánico. [...] No es hacer nada más que comprender lo que está aquí presente, y de hacerlo conforme al pensamiento. Es el camino de la filosofía».

⁸ GW 20 541; trad., 341