

## HEGEL Y LAS IMAGENES DE LA REVOLUCION FRANCESA

Por PAOLO BECCHI

Hegel conmemoró la Revolución francesa durante toda su vida. Se cuenta que cuando era joven, junto a Schelling y a Hölderlin, plantó un árbol, en honor a la libertad, en la plaza de Tübingen o en un prado de las afueras de la ciudad, y que cada año celebraba el aniversario de la toma de la Bastilla brindando por la Revolución. Importa poco averiguar la veracidad o no de estos testimonios. No cabe duda alguna sobre el hecho de que el joven Hegel (el cual entró en el *Stift* de Tübingen en el otoño de 1788) fue profundamente marcado por los eventos revolucionarios, y aun si su juvenil entusiasmo por la Revolución del período estudiantil de Tübingen y el encendido radicalismo político de los años de Berna fue enfriándose poco a poco con el paso del tiempo; en cambio, su admiración por este acontecimiento permaneció invariable. Hegel no se arrepintió nunca de sus ideales juveniles, aunque en Berlín se tomó la molestia de borrar los rasgos demasiado comprometedores. La Revolución francesa permaneció de todos modos como el acontecimiento político crucial de su vida y como el que en mayor medida influyó su pensamiento. Múltiples son las fuentes que se podrían citar al respecto. Me limitaré aquí, como introducción, a destacar algunas bien conocidas declaraciones de quien puede ser considerado el mejor amigo francés de Hegel: Víctor Cousin.

La amistad que se estableció entre los dos no era debida a una cercanía especulativa, sino más bien a unas ideas y a unos programas políticos comunes. Los semejantes se buscan entre sí, y no es una casualidad que Cousin, en Alemania, lo hubiera encontrado propiamente en Hegel. En sus *Souvenirs d'Allemagne*, entre otras cosas, escribe:

«En politique, M. Hegel est le seul homme d'Allemagne avec lequel je me suis toujours le mieux entendu. Il était, comme moi, pénétré de l'esprit nouveau: il considérait la révolution française comme le plus grand pas qu'eût fait le genre humain depuis le christianisme, et il ne cessait de m'interroger sur les choses et les hommes de cette grande époque» (1).

## I

Actualmente, a doscientos años de la Revolución francesa, puede ser lícito detenerse por un momento en el recuerdo de estos hechos y de estos testimonios, aunque todo evoca imágenes y tentativas exclusivamente conmemorativas. ¿Interpretaríamos una vez más el ya consumado *Lied* de un Hegel «filósofo de la revolución» y «filósofo de la Revolución francesa»? Es una melodía que hace más de una treintena de años obtuvo un amplio y merecido éxito por muchos motivos, gracias a un intérprete de excepcional valía: Joachim Ritter. Después de haber sido considerado, a pesar de los hechos y de los testimonios apenas tenidos en cuenta durante más de un siglo, como filósofo reaccionario y apologista del Estado prusiano, Hegel fue presentado a partir de este momento como el «filósofo de la Revolución»: «No existe otra filosofía que, como la de Hegel, sea una filosofía de la Revolución» (2).

No más brillante podía ser su rehabilitación. Si se excluyen algunos firmes desmentidos, que en su conjunto se limitaban a renovar viejas acusaciones (3), la tesis ha encontrado un amplio consenso, hasta tal punto que hoy es, a menudo, repetida acríticamente. Y también quien pretendió entonces

---

(1) V. COUSIN: «Souvenirs d'Allemagne», en *Revue des deux mondes*, núm. 4, t. 63, 1866, págs. 594-619. Análogas afirmaciones se encuentran en V. COUSIN: *Fragments et souvenirs*, París, Didier, 1857, págs. 79-80. Para una reconstrucción de las relaciones entre Hegel y Cousin, me permito remitirme a una de mis recientes contribuciones (y a la bibliografía contenida en ella): «Hegels Begegnung mit Victor Cousin», en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova*, XXII, 1988-1989, páginas 481-496.

(2) J. RITTER: *Hegel und die französische Revolution*, 1957, ahora en J. RITTER: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, págs. 183-233 (192).

(3) Me refiero aquí, en particular, a dos escritos de SIDNEY HOOK y ERNST TOPITSCH. Cfr. S. HOOK: «Hegel Rehabilitated?», en *Hegel's Political Philosophy*, a cargo de W. KAUFMANN, New York, Atherton Press, 1970, págs. 55-70 (66), y E. TOPITSCH: «Kritik der Hegel Apologeten», en *Hegel und die Folgen*, a cargo de G. KALTENBRUNNER, Freiburg i. Br., Rombach Verlag, 1970, págs. 337-357.

exponerla a una crítica radical, desde un punto de vista marxista, no me parece que fuera capaz de ofrecer una clara lectura alternativa de ella (4).

En la misma línea de Ritter se sitúan también los dos escritos más significativos que se han publicado sobre nuestro tema después de aquella célebre *ouverture* (5). Pienso en los trabajos de Eric Weil y de Jürgen Habermas. Para Weil, a quien Ritter, por lo demás, también debía mucho (6), Hegel permanece como el filósofo de la Revolución (aunque, como veremos, en un sentido muy discutible), y puede quizá sorprender que Weil se remita de nuevo al argumento sin ni siquiera aludir en una nota a quien lo había precedido por lo menos en este tema (7). Para Habermas, que, en cambio, partía explícitamente de la tesis de Ritter, se trataba de integrarla añadiéndole otra: Hegel habría consagrado la Revolución como principio de su teoría, para impedir una revolución en la praxis. La conmemoración de la Revolución no era entonces otra cosa que el rito mágico que debía servir para evitarla (8). Con un hábil *escamotage*, Habermas reclamaba la atención sobre el tema de la relación teoría-praxis, entonces de moda; pero, de esta manera, en realidad, no cambiaba nada respecto al planteamiento teórico que se deduce de las tesis propuestas por Ritter.

Después de aquellos trabajos mucho ha cambiado en el ámbito de nuestro conocimiento de Hegel, gracias al descubrimiento y a la publicación de nuevas fuentes (9). Un nuevo replanteamiento del tema en el ámbito de la

(4) Tengo aquí presente un trabajo juvenil de A. WILDT: «Hegels Kritik des Jakobinismus», en *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, a cargo de D. NEGR, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, págs. 269-296, espec. págs. 272-279.

(5) No tengo aquí en consideración un ensayo de OTTO PÖGGELER («Philosophie und Revolution beim jungen Hegel», en *Enciclopedia '72*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971, págs. 217-230, trad. it., págs. 231-243) porque se refiere exclusivamente al período juvenil de Hegel, y de esto no me ocupo en estas páginas.

(6) No se puede olvidar que una de las fuentes ritterianas habían sido las cinco conferencias de Weil, publicadas, con el título *Hegel et l'État*, ya en 1950 (París, J. Vrin). Desde entonces, el texto ha sido continuamente reeditado (1980, 5.ª ed.).

(7) E. WEIL: «Hegel et le concept de la Révolution», en *Archives de Philosophie*, 39, 1976, 1, págs. 3-19. El texto ha sido publicado después en el último volumen de la colección de los ensayos weilianos, *Philosophie et réalité. Derniers essais et conférences*, París, Beauchesne, 1982, págs. 95-106. Se debe recordar que el texto es el resultado de la intervención de Weil en un seminario realizado en Heidelberg en 1970, con ocasión del bicentenario del nacimiento de Hegel.

(8) J. HABERMAS: «Hegels Kritik der französischen Revolution», en *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, págs. 128-147. La primera edición del volumen (que ya comprendía el escrito citado) es de 1963.

(9) El mérito es debido sobre todo a la infatigable actividad editorial de Karl-Heinz Ilting, que, por primera vez, ha presentado al público los cuadernos de los

*Hegelforschung* todavía no ha tenido lugar. De modo que se puede decir que, esencialmente, la imagen que tenemos de «Hegel y la Revolución francesa» es todavía aquella ligada a las interpretaciones que acabo de aludir escuetamente.

No pretendo aquí analizar con detalle aquellas interpretaciones. Quiero más bien plantear sobre aquéllas algunas dudas. Mejor dicho, adelantar algunas reservas al respecto no significa que yo esté de acuerdo con las interpretaciones tradicionales que convertían a Hegel en un reaccionario. De hecho, comenta Edmund Burke, Hegel se distingue radicalmente del primer gran crítico de la Revolución francesa (10). Contra todos los detractores de Hegel, las tesis presentadas por Ritter constituyen siempre un eficaz antídoto. Sin embargo, queda todavía la cuestión de si la interpretación ritteriana, poniendo en evidencia lo infundado de la leyenda de un Hegel «filósofo prusiano», no ha terminado después dando origen a una nueva leyenda, o sea, la leyenda de un Hegel como «filósofo de la Revolución».

No es difícil mostrar hasta qué punto es falsa esta leyenda: comenzaré, precisamente, por su puesta en discusión. Independientemente de la valoración que a continuación daré de los eventos revolucionarios de Francia y del modo de relacionarse Hegel con ellos, me parece del todo evidente que de su pensamiento no emana ninguna «filosofía de la Revolución» aplicable a Alemania. Es difícil que Ritter haya podido simplemente olvidar los conocidos pasajes en los que Hegel, en sus lecciones sobre la Filosofía de la historia, afirma que donde ya se ha realizado la reforma no es necesaria la revolución, como sería el caso de los países germanos. Los franceses —se lee en aquellas lecciones— *«ils ont la tête près du bonnet»*; los alemanes, en cambio, «han cumplido ya su revolución con la reforma» (11). Que Hegel no

---

apuntes tomados por los oyentes de las Lecciones de Hegel sobre la Filosofía del Derecho [G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 4 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-74, y también, G. W. F. HEGEL: *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg, 1817-18) und Homeyer (Berlin, 1818-19)*, Stuttgart, Keltt-Cotta, 1983. Confrontar a tal respecto con P. BECCHI: «Las nuevas fuentes para el estudio de la "Filosofía del Derecho" hegeliana», en *Doxa*, núm. 7, 1990 (de próxima publicación).

(10) La primera confrontación entre Hegel y Burke, si no me equivoco, se encuentra en el artículo de J. F. SUTER «Tradition et Révolution», en *Hegel-Studien*, Beiheft I, 1964, págs. 307-325. El mismo autor ha tratado más ampliamente sobre el tema en su contribución: «Burke, Hegel and the French Revolution», en *Hegel's Political Philosophy*, ed. Z. A. PELCZYNSKI, Cambridge University Press, 1971 (reimpreso en 1976), págs. 52-72.

(11) G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cargo de G. LASSON, Leipzig, Meiner, 1923, Bd. II, págs. 923 y 925. Sobre este punto, Hegel ya insiste en su primer curso de lecciones de 1822-23.

considerase necesaria una revolución en Alemania está, por tanto, fuera de discusión. A menos que por «revolución» se entienda algo distinto de lo que normalmente se comprende con esta palabra y se diga, con Weil, que Hegel quería la *révolution de l'État* y no la *révolution populaire*. Veamos el argumento de Weil más detenidamente:

«Ce que Hegel demande pour son pays natal est exactement ce que les réformateurs prussiens, les Stein, Hardenberg, Gneisenau, etc., avaient accompli après Iéna. Ce sont ces hommes qui, faisant la révolution de l'État, ont rendu superflue la révolution populaire, que Hegel, s'il avait usé de cette distinction, aurait appelé la révolte» (12).

En lo esencial, comparto estas afirmaciones, pero preferiría continuar llamando las cosas por su nombre. Normalmente, las revoluciones que hacen los Estados se llaman reformas, y las del pueblo, revoluciones. Mas, en caso de que estas premisas sean verdaderas, no veo qué queda todavía en pie de la tesis que presenta a Hegel como filósofo de la Revolución y, en el peor de los casos, él se manifiesta por lo que, en efecto, era, es decir, como un filósofo de las reformas. En cambio, me dejan muy perplejo las conclusiones del discurso. Desacreditar al pueblo, capaz solamente de rebelarse, para resaltar los valores del príncipe reformador o de sus ministros es una foma muy débil de fundamentar la tesis y a su vez es un medio rebatido explícitamente por el mismo Hegel.

No hay ninguna duda de que Hegel comprende no sólo la necesidad misma de la revolución, sino que también le atribuye al pueblo el derecho de hacerla en ciertas condiciones. El pasaje clave para este caso es un fragmento que proviene de la mano de Hegel y que muy probablemente se remonta al bienio 1818-19. Veámoslo:

«La revolución —cambio de la Constitución—, que, sin lugar a dudas, está permitida al pueblo, es un superior Derecho natural» (13).

---

(12) E. WEIL: «Hegel et le concept de la Révolution», en *Archives de Philosophie*, cit., pág. 15.

(13) El párrafo citado, como los inmediatamente siguientes, está sacado de una anotación autógrafa de Hegel al texto de la *Enciclopedia* de Heidelberg, publicado por él en el año 1817. Tales anotaciones han sido editadas por K.-H. ILTING para los párrafos relativos a la sección «espíritu objetivo», en G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. 1, págs. 197-198.

En este contexto Hegel se adentra un poco en el análisis de la dinámica de la acción revolucionaria, y distingue, según el resultado, tres casos:

- a) Las acciones de un individuo y de individuos que fracasan son clasificadas por Hegel en: «rebelión, revuelta, delito político y de lesa majestad»;
- b) Cambios queridos por todo el pueblo, que son así descritos: «el pueblo entero quiere un cambio —la revolución se abre siempre paso en la historia—», y
- c) La revolución como «contradicción entre las costumbres y la constitución fosilizada».

Sin detenerme en el análisis de esta tripartición, me limito aquí a llamar la atención sobre el hecho de que Hegel distingue, en forma muy clara, la revuelta del proceso revolucionario en su sentido propio; semejante distinción desmiente clamorosamente las afirmaciones de Weil.

Las revueltas, para Hegel, no son nunca populares, sino siempre acciones de personas, actos más o menos individuales. Hegel siempre las ha condenado. Basta pensar en sus reacciones frente al atentado de Sand, que se remonta precisamente a aquellos años (14). Si bien el individuo, en base a una íntima convicción, no posee derecho alguno a cometer una acción ilegal, bien diversas son las cosas cuando es todo un pueblo el que exige un cambio radical. Este cambio es, para Hegel, totalmente legítimo cuando la «contradicción entre las costumbres y la constitución fosilizada» se ha hecho muy grande.

Lo que he citado, ciertamente, es sólo un fragmento; un fragmento que, sin embargo, puede ser directamente verificado en el primer curso de las lecciones sostenidas por Hegel, cuando todavía estaba en Heidelberg, sobre la Filosofía del Derecho:

«El perfeccionamiento del espíritu sin el correspondiente perfeccionamiento de las instituciones, de modo que aquél entra en con-

---

(14) Karl Ludwig Sand pertenecía a los *Unbendingten*, que representaban el ala extrema del movimiento de la *Burschenschaft*. El 23 de marzo de 1819, Sand asesinaba en Mannheim, por motivos políticos, al escritor August von Kotzebue. La empresa terrorista de Sand fue el primer caso de un atentado político en Alemania. Sobre ésta y sobre las reacciones de Hegel me he referido ya en diversas ocasiones: P. BECCHI: «Hegel e le origini del terrorismo in Germania», en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XVI, núm. 2, 1986, págs. 341-362; Id.: «Die Wurzeln der Ethik der Überzeugung», en *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie Gedenkschrift für Karl-Heinz Illing*, a cargo de K.-O. APPEL, con la colaboración de R. Pozzo, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, págs. 550-579.

tradición con éste, es la fuente no sólo del descontento, sino (también) de las revoluciones» (15).

Aun sin ofrecer una teoría general de la revolución, Hegel ha individualizado aquí, precisamente, el punto de origen de una forma muy similar a los liberales franceses (16). Sería un considerable mal entendido trocar este análisis por una adhesión de Hegel a una perspectiva revolucionaria. El hecho de que él explique cuáles sean las causas por las que surge una revolución, no significa que él la desee. De sus escritos y de sus lecciones es inequívoca la elección a favor de una política de reformas capaz de evitar la revolución. Es cierto que si estas reformas no se realizan, la revolución entonces será inevitable y Hegel está incluso dispuesto a justificarla, pero se trata más bien de realizar las reformas para prevenir la revolución.

Hegel no es un filósofo de la revolución, sino un filósofo liberal que lúcidamente previene en contra de ella. Estas observaciones, sin embargo, si bien ponen radicalmente en cuestión la tesis de un Hegel filósofo de la Revolución francesa, todavía no inciden directamente sobre la tesis de un Hegel filósofo de la Revolución francesa. Para discutir esta tesis es necesario un discurso más complejo. La imagen resultante de Hegel será menos unívoca que la presentada por Ritter; será una imagen más articulada y problemática.

## II

«Hegel, filósofo de la Revolución francesa» ha sido una tesis presentada de tal forma, que los dos términos del problema aparecían como un bloque unitario, privado de fisuras. Citaré sólo un pasaje de Ritter que, me parece, resume bien esta posición:

«El juvenil entusiasmo por la Revolución presente en Hegel al inicio de su itinerario filosófico penetra en su misma filosofía y con-

(15) G. W. F. HEGEL: *Die Philosophie des Rechts...*, cit., pág. 173.

(16) También para Constant, por ejemplo, la causa de las revoluciones se encuentra en la fractura existente entre las instituciones y las ideas: «Pour que les institutions d'un peuple soient stables, elles doivent être au niveau de ses idées (...). Lorsque l'accord entre les institutions et les idées se trouve détruit, les révolutions sont inévitables. Elles tendent à rétablir cet accord. Ce n'est pas toujours le but des révolutionnaires, mais c'est toujours la tendance des révolutions» (B. CONSTANT: «Des réactions politiques. Seconde édition augmentée de l'examen des effets de la terreur (1799)», en *Cours de politique constitutionnelle*, a cargo de E. LAROUJAYE (1872). Genève, Slatkine Reprints, 1982, vol. II, pág. 71.

tinúa actuando de modo vital en su madurez. Su filosofía permanece como filosofía de la Revolución, en sentido estricto, que procede de ella y vive de ella hasta el fin» (17).

Frente a afirmaciones tan cristalinas, la primera duda que se insinúa es si es verdad que Hegel ha tenido siempre una actitud favorable frente a la Revolución francesa. Cuando se alaba en bloque su gran admiración por la Revolución se olvida un hecho difícilmente impugnable: la *Filosofía del Derecho* (18), citada por Ritter, no contiene una valoración positiva de la Revolución francesa. No quiero decir que en esta obra el evento revolucionario devenga un «flagelo de Dios», pero ella no aparece siquiera estimada como una «espléndida aurora». Es un hecho innegable que Hegel, todas las (pocas) veces que habla o que simplemente alude a ella, no pierde ocasión para atacarla.

Desde los primeros párrafos es clara la alusión a la Revolución francesa cuando Hegel habla de la «libertad del vacío», que en la política desemboca en el «fanatismo de la destrucción de todos los órdenes sociales existentes» y en la medida de eliminar a los individuos sospechosos» (*Rph* § 5 A). Y pocos párrafos más adelante, después de haber criticado, a través de Rousseau, la ideología de la Revolución, Hegel concluye que «ella ha producido en las cabezas y en la realidad fenómenos cuyos horrores tienen un paralelo solamente en la fatuidad de los pensamientos sobre los cuales aquéllos se fundaban» (*Rph* § 29 A). Sin embargo, la crítica más directa a la Revolución se encuentra en el comienzo de la sección dedicada al Estado, donde se dice que la Revolución francesa «ha transformado la tentativa en el suceso más horrible y alucinante» (*Rph* § 258 A).

Lejos de reconciliar lo divino con el mundo (como aparecerá en algunas lecciones de Hegel, que mencionaré más adelante), la Revolución aquí destruye incluso «lo divino existente en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad de ello» (*Rph* § 258 A). Es cierto que también en esta ocasión Hegel no esconde que con la Revolución nos encontramos frente al «enorme espectáculo de iniciar ahora todo de nuevo y a partir del pensamiento», pero este mismo hecho aparece a continuación como «el querer dar como base» de la nueva constitución del Estado «meramente aquello que se supone racional» y que, en realidad, no es más que «abstracciones sin ideas» (*Rph*

(17) J. RITTER: *Hegel und die französische Revolution*, cit., pág. 209.

(18) Cito lo que sigue para la edición a cargo de ILLING (cfr. *supra*, nota 9, Bd. II). Abrevio con *Rph*, a lo que hago seguir el número del párrafo y de las páginas de esta edición. A indica la anotación al párrafo citado.

§ 258 A). No es el momento de insistir sobre estos pasajes: me parece evidente que Hegel, por lo menos en esta obra, no ahorra crítica ni a la teoría ni a la praxis de la Revolución. Esconder este hecho significa querer justificar a Hegel a toda costa. Por otro lado, no debe sorprender que el texto de Hegel publicado en 1820 no contenga una valoración positiva de la Revolución francesa. Aquellas duras críticas (al menos en un primer nivel de análisis) se explican fácilmente si se tiene presente la situación de censura y de fuerte represión en la cual la obra fue publicada (19). Continuar sin tener en cuenta estos hechos significa no querer mirar el rostro que está detrás de la máscara que Hegel se había tenido que poner. Puede no sorprender que esto sea perpetuado por filósofos dispuestos a desvelar los misterios eternos, pero poco dispuestos a medirse con los hechos concretos; sorprende, en cambio, que en el mismo error puedan caer historiadores cuya función debería ser antes que nada la de tener en cuenta los hechos (20).

Después de las deliberaciones de Karlsbad del verano de 1819 y al inicio de la época de la Restauración en Prusia, Hegel, por mero oportunismo político, escribe algunas cosas, pero continúa pensando otras. Si en la *Filosofía del Derecho* él se expresa del modo que recientemente hemos visto, en sus lecciones encontramos afirmaciones que son de signo muy diferente. No es en el fondo casual que la más apasionada apología que Hegel hace de la Revolución francesa no se encuentre en un texto publicado por él, sino en unos apuntes de clases suyas. Es precisamente en uno de estos apuntes de clase donde encontramos la imagen de la Revolución francesa como «espléndida aurora». El pasaje es bien conocido, pero, por su importancia, merece ser recordado otra vez:

«El pensamiento, el concepto del Derecho, se hizo valer todo de una vez, y la vieja estructura de la injusticia no pudo mínimamente

---

(19) Es un punto que ILLING ha puesto bien en evidencia en sus diversas Introducciones a las ediciones de las Lecciones (cfr. *supra*, nota 9). Para un cuadro general de la génesis de la *Filosofía del Derecho*, de 1820, me permito remitirme al segundo capítulo de mi libro *Le Philosophie del diritto di Hegel*, Milano, F. Angeli, 1990.

(20) Tiene poco sentido presentar hoy el tema «Hegel y la Revolución francesa» exclusivamente a la luz de las duras críticas que emergen de la *Filosofía del Derecho* o de las conocidas páginas de la *Fenomenología*. Por esto no me convence la carta de Hegel que recientemente ha sido presentada por FRANÇOIS FURET (de quien, por otros aspectos, no quiero negar sus méritos) en un libro dedicado a *Marx et la Révolution française*, seguido de textos de KARL MARX, reunidos y presentados por L. CALVIÉ, Flammarion, 1986, págs. 18-23. Sobre la misma línea interpretativa, algunos estudiosos franceses se acercan a él: L. FERRY y A. RENAULT: *Philosophie politique*, t. III, Paris, PUF, 1985, págs. 96-97.

resistir a ello (...). Desde que el sol brilla en el firmamento y los planetas giran en torno a él no se había advertido todavía que el hombre se apoya en su cabeza, es decir, sobre su pensamiento, y construye la realidad conforme a él. Anaxágoras fue el primero en decir que el *Nous* gobierna el mundo; pero sólo ahora el hombre llega a reconocer que el pensamiento debería gobernar la realidad espiritual. Esta fue entonces una espléndida aurora. Todos los seres pensantes han conmemorado conjuntamente esta época. Dominó en aquel tiempo una noble conmoción, el mundo fue recorrido y agitado por un entusiasmo del espíritu, como si entonces hubiese finalmente sucedido la real conciliación de lo divino con el mundo» (21).

No estoy en condiciones de decir con exactitud cuándo pronunció Hegel estas palabras. El pasaje fue extraído de uno de los apuntes de clase sobre la Filosofía de la historia que impartió en Berlín cinco veces, en intervalos de dos años, a partir del semestre (invernal) 1822-23. Pero es imposible afirmar a qué curso corresponden. En efecto, como se sabe, esas *Lecciones* fueron publicadas con unos criterios editoriales hoy inaceptables, formando un único texto con materiales pertenecientes a años y cursos de Lecciones distintos. Sin embargo, se puede hoy excluir con certeza que aquellas palabras fuesen pronunciadas en el primero de los cursos de Lecciones. Todos los cuadernos de apuntes de aquellas Lecciones no contienen el pasaje en cuestión. En realidad, aquellas Lecciones, de las que se espera su publicación, contienen, no obstante, una imagen de la Revolución que coincide ampliamente con la señalada antes. Veamos algunos pasajes de este texto, todavía inédito:

«Esta Revolución ha arraigado su comienzo y su origen en el pensamiento, puesto que es la formación del pensamiento que ahora se ha hecho más sólida, y que ha puesto como culminación ideas universales y las ha parangonado con lo que existía. De modo que, entrando en contradicción con aquélla, este pensamiento se ha rebelado. La suprema determinación que el pensamiento puede encontrar al respecto es la de la libertad de la voluntad. Todos los ulteriores principios de felicidad y bienestar del Estado son más o menos indeterminados. La libertad de la voluntad, sin embargo, está en sí y por sí determinada, porque ella no es otra cosa que una determinación de sí misma. Y la determinación de la libertad de la

---

(21) G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pág. 926.

voluntad ha tomado ahora al pensamiento como el elemento supremo sobre la realidad» (22).

Bien distinto es el rol que desarrolla en estas Lecciones el pensamiento respecto a la «pretendida racionalidad», a las «abstracciones privadas de ideas» a que había sido reducido en la *Filosofía del Derecho*. La Revolución aparece aquí como el inicio de una nueva época, porque es con ella donde la razón se ha encarnado en la historia, desde el momento que sólo con ella llega a su concreta realización y determinación, lo que, en el fondo, desde siempre estaba unido al hombre: su libertad. Todos los otros principios, «la felicidad y el bienestar del Estado», permanecen más o menos indeterminados. Sin embargo, el principio de la libertad, después de un laborioso proceso, ahora, en sí y por sí determinado, se ha convertido en un derecho imprescindible. Algo definitivo se ha alcanzado. Atrás no se vuelve.

Habiendo llegado ya a este punto surge necesariamente una pregunta: ¿Cómo conciliar la imagen de la Revolución que resulta de estas Lecciones con aquella que, en cambio, aparece en los pasajes citados de la *Filosofía del Derecho*? ¿Es suficiente aducir la adaptación de Hegel a la política de la Restauración con el motivo de esta diversa valoración de la Revolución? Es verdad que presentar en 1820 la Revolución francesa con un enfoque tergi-versado podía ser ventajoso para Hegel: era la mejor forma de demostrar su alineación con las fuerzas de la Restauración. Y colocarse esta máscara le habría permitido vivir en paz, a diferencia de tantos de sus colegas. Pero se trataba de una máscara que él se quitaba cuando se encontraba frente a sus alumnos en las clases. Esta explicación, empero, si bien resuelve algunos interrogantes, deja abiertos muchos otros.

### III

Se habrá notado que frente al texto de la *Filosofía del Derecho*, publicado por Hegel, no se contraponen tanto en este caso sus Lecciones sobre el mismo argumento, sino más bien (aunque no exclusivamente) las Lecciones relacionadas con la Filosofía de la historia. La razón de este cambio se verá

---

(22) G. W. F. HEGEL: *Die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vorlesung von 1822-23 aufgrund der Nachschriften Griesheim, Hotho und Kehler*, a cargo de H. N. SEELMANN y K. BREHMER, en colaboración y con introducción de K.-H. ILTING (en curso de publicación). Cito por el manuscrito preparado por ILTING para publicar, págs. 780-781. Agradezco a H. N. Seelman por haber puesto a mi disposición estas páginas.

más clara, así espero, en las conclusiones de este trabajo. Sin embargo, querría evitar ahora un posible mal entendido. El hecho de que no haya considerado extensamente todavía los cursos de Lecciones sobre la Filosofía del Derecho no significa que entre ellos y el texto publicado haya una auténtica valoración de la Revolución. La imagen de la Revolución que resulta de las referencias que se encuentran en aquellas Lecciones es, seguramente, muy diversa de la que emerge de las críticas unilaterales contenidas en la *Filosofía del Derecho* de 1820. Algún ejemplo permitirá verificar estas diferencias de inmediato. Como ya se ha visto anteriormente (cfr. *supra*, pág. 170), Hegel, en su primer curso de Lecciones sobre la Filosofía del Derecho individualiza la causa desencadenante de las revoluciones dentro de la misma dinámica instituciones-ideas que se encuentra después aplicada, precisamente, a la Revolución francesa en las Lecciones de Filosofía de la Historia. Y siempre en aquellas Lecciones Hegel insiste en que el justo objetivo de la Revolución era la abolición de los privilegios feudales y la afirmación de la libertad de la propiedad, aunque sin compartir la forma en que se produjo este hecho en Francia:

«Con el cristianismo en un primer momento, los hombres llegaron a ser libres; pero con el orden feudal, la propiedad no llegó a ser libre, y esto contribuyó a desencadenar la Revolución francesa. El principio según el cual el feudalismo debía ser suprimido era del todo justo, pero esto se debía realizar aplicando medidas de resarcimiento» (23).

Aquí parece que Hegel toma distancias respecto de la abolición total de los derechos feudales sin las indemnizaciones decididas por la Convención Nacional, en las tumultuosas semanas que siguieron al asesinato de Marat. Más adelante, sin embargo, él precisa que «sólo en pocos casos el Estado puede ser jurídicamente obligado al resarcimiento» (24). Lo que a primera vista puede sorprender al leer estas páginas es que Hegel no haga nunca referencia a la compleja cuestión del resarcimiento, así como ésta se desarrolló en Prusia después de la liberación de los campesinos. La única explicación de ello se encuentra en la unilateral orientación de Hegel respecto a la situación francesa. En este sentido nos ofrece también en estas Lecciones (como asimismo en algunas siguientes) un detallado *excursus* de la historia constitucional francesa desde los inicios de la Revolución hasta la Restauración de la Monarquía con Luis XVIII.

(23) G. W. F. HEGEL: *Die Philosophie des Rechts (1817-18)*, cit., pág. 53.

(24) *Ibidem*, pág. 147.

La Revolución, lejos de identificarse exclusivamente con el terror, como aparecía en el texto publicado, deviene, bajo esta perspectiva, la búsqueda de una solución a la crisis institucional que se había abierto con el 89. La tesis principal sostenida por Hegel es que en todas las Constituciones francesas el poder del monarca era demasiado débil. Por tanto, se debía, necesariamente, llegar a la reafirmación de la Monarquía, y la referencia positiva alude inmediatamente al sistema constitucional introducido en Francia por la *Charte* (25). No pretendo seguir aquí los varios pasos en que se articula el discurso de Hegel. Me limitaré únicamente a llamar la atención sobre un asunto que permite percibir bien toda la distancia que separa las Lecciones de la obra publicada. Este asunto es la valoración del terror. En la obra editada, Hegel utiliza el terror para condenar en bloque a la Revolución; en cambio, en sus Lecciones, el mismo juicio sobre el terror aparece mucho más ponderado.

Precisamente en el *excursus* que se ha señalado se lee, con referencia a Robespierre, que «este punto individual de unidad, al cual el poder legislativo estaba servilmente sometido, realizó hechos universalmente admirados (26). Sería un error que sobre la base de estas afirmaciones se llegara a la conclusión de que Hegel no sólo había justificado la época del terror, sino que además lo había hecho objeto de elogio. Hegel no dejó nunca de criticar las degeneraciones de la Revolución (27), incluso aun cuando no era de ninguna manera propenso a pensar que el terror fuera pura y simplemente un momento de horror gratuito. Desde este punto de vista, es verdad, su discurso tiene otro sentido que el de los liberales franceses. Es necesario, sin embargo, señalar que la estigmatización del terror realizada, por ejemplo, por Constant tenía una función política claramente progresista, cual era: ¡la crítica de los excesos del terror servía para la defensa de la Revolución y no para su derrumbamiento! Para Constant, *les lumières de 1789* y *la frénésie de 1794* son las dos caras de la Revolución, una buena y la otra mala (28). Y para salvar la cara buena era necesario, de una forma u otra, desembarazarse de la cara mala. Si este planteamiento tenía la virtud de separar el terror de los

(25) Ibidem, pág. 156. Sobre el papel del monarca en las filosofías del Derecho, me permito remitir a mi contribución «El simulacro de la decisión. Diferencias en la doctrina hegeliana del poder del príncipe», en *Revista de Estudios Políticos*, 49, 1986, págs. 63-86.

(26) Ibidem, pág. 155.

(27) Ibidem, pág. 269; G. W. F. HEGEL: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, a cargo de D. HENRICH, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, págs. 218; ID.: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., vol. III, págs. 113-114; vol. IV, págs. 113-114.

(28) B. CONSTANT: *Des réactions politiques*, cit., págs. 63.

principios de 1789, presentaba también el defecto de eliminar el problema de la violencia de la dinámica revolucionaria. Para Constant, en el fondo, la Revolución se salvaba exorcizando una parte. Hegel, en este punto, no podía seguirlo ni, por otro lado, tenía aquellas mismas razones práctico-políticas que habían, en cambio, impulsado a Constant a disociarse del terror para inventarse una revolución buena y diferente sin la presencia de aquél. Además, no existía el peligro de que Hegel fuera identificado como un *terroriste*, mientras para el republicano Constant el peligro era real.

Lejos de exorcizarlo, Hegel consideraba el terror como un elemento intrínseco de la dinámica revolucionaria. La experiencia del terror demostraba que el uso de la violencia revolucionaria era necesaria en ciertas condiciones. Cualquier revolución (no sólo la francesa), en un cierto momento de su desarrollo, ha tenido necesidad de esta «tendencia negativa»: «Esta tendencia ha aparecido en la historia en diversos períodos; ya en el siglo XVI ella se rebela con los anabaptistas de Münster. Entonces se manifestó más o menos la misma situación que el fanatismo abstracto de la libertad que Robespierre se forzaba por crear en Francia. Del mismo modo fueron los píos presbiterianos quienes se sentaron en el Parlamento, el cual mandó a Carlos I al patíbulo» (29). No se trata, por tanto, ni de elogiar al terror ni de demonizarlo, sino únicamente de tomar conciencia de un hecho que se presenta repetidamente en la historia: ¡las revoluciones no son cenas de gala!

De esta manera se manifiesta Hegel en sus Lecciones de Filosofía del Derecho. ¡Una imagen muy diferente de la que emergía del texto publicado en 1820! Las referencias a la Revolución francesa contenidas en estas Lecciones confirman, en consecuencia, la valoración positiva de la Revolución que surgió de las Lecciones de Filosofía de la Historia. No hay duda de que entre estas últimas Lecciones y aquellas primeras existan no pocas afinidades, pero aquí quisiera, como conclusión de este trabajo, llamar la atención sobre una diferencia que me parece asimismo relevante. Si no me equivoco, en los cientos y cientos de páginas que componen las Lecciones de Filosofía del Derecho, conocidas hasta ahora, no se encuentra ni un solo pasaje que, en el elogio de la Revolución francesa, sea semejante a aquellos citados en las Lecciones de Filosofía de la Historia. ¿Es éste un hecho puramente accidental o existe una posible explicación racional? Es de toda evidencia que a este respecto la tesis de la adaptación política de Hegel no nos presta ninguna ayuda. En ambos casos, en efecto, se trata de lecciones, y Hegel no tenía motivo alguno para decir ciertas cosas en las Lecciones de la Filosofía de la

---

(29) G. W. F. HEGEL: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, cit., pág. 218.

Historia y otras en las de la Filosofía del Derecho. La razón, si existe, debe entonces buscarse en otro lugar. Hegel acepta la Revolución francesa sobre el plano de la Filosofía de la Historia, puesto que en ella lo racional se ha convertido en real, la razón se ha encarnado en la historia; sin embargo, él está seguramente mucho menos dispuesto a alabarla desde la perspectiva de los principios que la animaban o de las consecuencias políticas provocadas por ella. No quiero decir con esto que Hegel acepte la Revolución en el plano de los principios; la idea de que con la Revolución se instaure la igualdad formal entre los hombres, suprimiendo los privilegios, es defendida firmemente por Hegel. No obstante, la aceptación de la Revolución desde la perspectiva de la Filosofía del Derecho está condicionada por una serie de distinciones y de reservas, las cuales, si bien no ponen en discusión la adhesión de Hegel a la Revolución, debería también explicar aquella diversidad de acento, por decirlo de alguna manera, que se debe hacer entre las Lecciones de Filosofía del Derecho y aquellas de Filosofía de la Historia. Como ejemplo de estas reservas, me limitaré aquí a señalar algo, que es lo más conocido y quizá también lo más importante: la crítica de Hegel a la Teoría del contrato social. Trátese del texto publicado o de los cursos de Lecciones, la oposición de Hegel a la idea que el Estado pueda fundarse sobre el contrato permanece inmutable. Ya en su primer curso de Lecciones se lee el siguiente pasaje:

«Rousseau presentaba la Constitución como un *contrat social* de todos, del uno con el otro y de todos con cada uno; pero si todos ellos quieren o no suscribir el contrato, depende del ánimo (*Belieben*), del arbitrio de los individuos. Pero el espíritu del pueblo es algo necesario, y por ello debe ser solamente sabido, y este saber no puede ser una cosa de todo el pueblo, sino sólo de los más cultos, de los sabios. Dejar a lo que propiamente se llama pueblo la formación de la Constitución es algo equivocado, en cuanto el pueblo no ha madurado en sí la conciencia del espíritu del pueblo» (30).

No obstante que Hegel tome entonces netamente distancia de toda concepción artificial de la Constitución, él es bien consciente de que es precisamente esta idea la que ha ejercitado una «gran influencia sobre la Revolución francesa» (31). En una anotación autógrafa suya para las Lecciones, Hegel generaliza su pensamiento:

---

(30) G. W. F. HEGEL: *Die Philosophie des Rechts (1817-18)*, cit., pág. 156.

(31) *Ibidem*, pág. 58.

«La entera transición, desde los tiempos antiguos a los modernos, gira en torno a este punto —la revolución en el mundo—, y esto es no solamente la que ha hecho más ruido, [sino la] revolución que han hecho todos los Estados» (32).

La alusión a la Revolución francesa es clara, mas del mismo modo es también claro que el discurso tiene una extensión todavía mayor: se refiere a una época entera de la historia universal, de la cual la Revolución francesa representa el lugar de origen. Hegel lo dice expresamente así en las Lecciones, retomando y explicando el apunte que él mismo había escrito:

«Esta idea (la del contrato) ha surgido desde hace cincuenta años y se puede decir que este pensamiento ha provocado la Revolución francesa, como también las revoluciones siguientes. El pensamiento es ahora dominante en el mundo y él mismo se presenta justificado» (33).

No obstante, la ambigüedad de esta última frase, que podía sonar casi como una legitimación, me parece evidente, empero, que también aquí Hegel se limita a registrar un hecho, el cual, sin embargo, no significa que él esté dispuesto a aceptarlo como valor.

Desde este punto de vista, indudablemente él se distinguía de la tradición liberal que había retomado la idea del contrato social para explicar cómo se habría debido fijar las reglas de la relación entre los ciudadanos y el poder. La idea guía era que, como fundamento del Estado, fuesen establecidas reglas fijas y precisas, aceptadas por todos aquellos que toman parte en él. Y como la función de los contratos era precisamente la de vincular los contrayentes con las reglas pactadas, así el contrato social había permitido regular las relaciones entre ciudadanos y poder. Es ésta la razón por la cual Constant podía escribir que *«les institutions politiques ne sont que des contrats»* (34). Hegel rechazó siempre la idea de que se pudiese extender la noción de contrato desde el campo privado al público, y es, por cierto, significativo observar que su rechazo esté motivado por la misma razón por la cual, en cambio, los liberales la reivindicaban. Si Hegel critica la Teoría del contrato social —pues ella comportaría colocar el arbitrio de la voluntad particular como funda-

---

(32) G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., Bd. II, pág. 303.

(33) G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., Bd. IV, pág. 251.

(34) B. CONSTANT: *Des réactions politiques*, cit., pág. 118.

mento del Estado—, Constant la retoma precisamente porque ella permite vencer lo *arbitraire* (35).

Este ejemplo muestra, mejor que cualquier otro, los límites de la adhesión hegeliana a la Revolución. Si Hegel es filósofo de la Revolución francesa, lo es incondicionalmente sólo en el plano de la Filosofía de la Historia. Desde el punto de vista de la Filosofía del Derecho, aunque su adhesión no es menor, es, sin embargo, menos unívoca. Para Hegel, la Revolución se salva, no como para Constant, sacrificando una parte, sino considerándola en bloque y en un nivel de abstracción mucho más alto.

[Traducción de HÉCTOR C. SILVEIRA, con la colaboración de R. BERGALLI.]

---

(35) Ibidem: «La nature des contrats est de poser des bornes fixes: or, l'arbitraire, étant précisément l'opposée de ce qui constitue un contrat...»