

# POLITICA, RELIGION Y FILOSOFIA EN G. W. F. HEGEL

Por ARSENIO GINZO FERNANDEZ

## SUMARIO

I. LA MODERNIDAD A MODO DE *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*.—II. LA FILOSOFÍA DE HEGEL COMO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*.—III. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL JOVEN HEGEL.—IV. HEGEL COMO FILÓSOFO PROTESTANTE.—V. POLÍTICA, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA EN LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO*.—VI. POLÍTICA, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA EN EL HORIZONTE DEL PROTESTANTISMO POLÍTICO: 1. *Política, religión y filosofía en la «Enciclopedia»*. 2. *El discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión de Ausburgo*. 3. *La religión y el Estado según la «Filosofía de la religión»*. 4. *El protestantismo político y la «Filosofía de la Historia universal»*.—VII. CONCLUSIÓN.

### I. LA MODERNIDAD A MODO DE *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

A pesar del proceso de racionalización y secularización que caracterizan el desarrollo del pensamiento moderno, parece que también cabe afirmar que la Modernidad se presenta, a la vez, desde una cierta perspectiva, como un peculiar *Tractatus theologico-politicus*, prolongando así una vieja problemática que se remonta al menos hasta Platón. Una problemática que, a nuestro parecer, dista todavía de haber sido debidamente estudiada y valorada. Por un lado, nos encontramos, sin duda, con la emergencia del Estado moderno en su doble proceso de autoafirmación: emancipándose por un lado de la tutela de las instancias universalistas de la Edad Media, que gravitaban sobre los *regna*, a saber, el *Sacerdotium* y el *Imperium* y, por otro, absorbiendo en su interior la multiplicidad de instancias que constituían la dimensión atomizante del poder medieval. Todo ello propicia la emergencia de una nueva figura de la razón, la razón de Estado. Pero lo teológico no desaparece sin más en este horizonte moderno. Aunque ello haya de ser referido más bien al horizonte metodológico, Hegel podrá afirmar que Dios desempeña en la filosofía moderna un

papel «bastante mayor que en la antigua» (1). Existen, de este modo, las bases para un nuevo gran capítulo de las relaciones entre la religión y la política, que en muchos casos se encontrará bajo la sanción última de la filosofía.

No es sorprendente así que C. Schmitt señale el siguiente paralelismo entre el orden teológico y el político en la culminación de la Modernidad: «Al concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII pertenece la trascendencia divina frente al mundo, de la misma forma que la trascendencia del Soberano respecto al Estado pertenece a su filosofía política» (2). Muchos van a ser los autores y corrientes que de uno u otro modo van a tratar de dar forma a esta convergencia básica. En esta línea van a estar ciertamente un buen número de representantes de la filosofía política moderna. Es obligado, sin duda, referirse al caso paradigmático de Spinoza que, aparte de un *Tractatus politicus*, escribe un *Tractatus theologico-politicus* en el que trata de someter a crítica los prejuicios imperantes tanto acerca de la religión como acerca del poder político (3). No menos emblemático resulta el caso de Hobbes, quien ya en el mismo título del *Leviatán* se refiere a las características del poder eclesiástico y civil, en un horizonte en el que los ciudadanos tienen como referencia tanto al «dios mortal», metáfora del Estado, como al «Dios inmortal» (4). Pero también el teórico de la voluntad general y de la soberanía popular comparte esta problemática. En definitiva, también el *Contrato social* termina siendo a su manera un *Tractatus theologico-politicus*: «Al Estado le importa que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes» (5). Se impondría así la necesidad de formular una religión civil que diera a las leyes la «sanción interior de la conciencia y del derecho divino» (6). Tal enfoque va a formar parte incluso del ideario de los revolucionarios franceses. Si bien la Revolución supone una apoteosis de lo político, de forma que éste tiende a absorber las demás manifestaciones espirituales, desde el arte hasta la religión, cabe observar, no obstante, una vacilación en el movimiento revolucionario a la hora de buscar el fundamento último de su legitimidad. Se da así una oscilación entre la moral natural y la religión natural, como ejemplifican los enfoques de Condorcet y Robespierre (7). Siguiendo a su manera el magisterio roussoniano, Robespierre no va a omitir disertar sobre «las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos». El vértigo revolucionario, con su dinámica disol-

(1) *Werke*, 20, pág. 255, Ed. Suhrkamp (salvo indicación en contrario, citaremos conforme a esta edición).

(2) C. SCHMITT: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich, 1934, pág. 63.

(3) «Atque hoc praecipuum est, quod in hoc Tractatu demonstrare constitui; ad quod apprimè necesse fuit, praecipua circa Religionem praecipua, hoc est antiquae servitutis vestigia, indicare; tum etiam praecipua circa summarum potestatum jus» (*Tractatus theologico-politicus*, Praefatio).

(4) Cfr. A. P. MARTINI: *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, 1992.

(5) *Oeuvres complètes*, III, Ed. de la Pléiade, pág. 468.

(6) *OC*, III, pág. 1429.

(7) Cfr. L. JAUME: *Le discours jacobin et la démocratie*, París, 1989, pág. 236.

vente, busca más de una vez su apoyatura legitimadora en el enfoque religioso, aunque sea a costa de su radical instrumentalización. Tal como señala el mismo Robespierre, «lo que suple la insuficiencia de la autoridad humana es el sentimiento religioso que imprime en las almas la idea de la sanción con respecto a los preceptos de la moral, sanción dictada por una potencia superior al hombre» (8). La referencia al Ser supremo se presenta así como una «idea social y republicana».

Por supuesto, la relación entre política y religión va a tener a la vez un inevitable ingrediente confesional. Tanto el espíritu de la Reforma como el de la Contrarreforma se va a proyectar sobre el problema. La corriente neoescolástica va a suponer, después de todo, una prolongación del pensamiento medieval, por mucho que pretenda responder también, y a veces certeramente, a los nuevos problemas históricos. En todo caso, dentro de la tradición católica van a surgir teóricos de la monarquía absoluta, como ocurre con Bossuet, que se esfuerza por elaborar una concepción política «sacada de las Sagradas Escrituras», hasta los contrarrevolucionarios franceses como de Maistre y de Bonald, que en su intento descalificador de la marcha emprendida por la Modernidad, tratan de someter la visión de la política a una arcaizante teología de la historia.

Pero para la finalidad del presente trabajo mayor importancia reviste la incidencia de la Reforma en las concepciones políticas modernas. La Reforma fue ciertamente, ante todo, un trasunto religioso como no parece haber otro en la historia moderna de Occidente. Pero, aunque no haya sido ello previsto ni deseado inmediatamente, a pesar de tantas inhibiciones y conflictos, la Reforma ha corroborado, desde su propio horizonte, toda una serie de características del mundo moderno. No sólo los santos calvinistas fueron «agentes de modernización» (9), sino también el luteranismo vino a suponer una potenciación de la cultura moderna, a pesar de los conflictos clamorosos iniciales bien conocidos. La Reforma vino a reafirmar rasgos de la Modernidad como el proceso de secularización, la libertad de conciencia, el principio moderno de la subjetividad, el valor del trabajo y de la cultura, la potenciación de la razón instrumental...

También ha incidido en la filosofía política, aun cuando haya sido, asimismo, a través del enfoque religioso. De ahí que la Reforma ocupe justamente un capítulo en la historia del pensamiento político. Dos parecen ser las perspectivas desde las que la Reforma incide en la afirmación del Estado moderno. En primer lugar, la Reforma quebranta el poder universal de la Iglesia, quedando la Cristiandad reducida a un conjunto de confesiones, lo que potencia y reafirma el protagonismo del Estado (10). Pero esto no constituye más que un aspecto del problema. Limitándonos al caso de Lutero, cabe advertir que desde los propios postulados de su visión religiosa se po-

(8) M. ROBESPIERRE: *La revolución jacobina*, Barcelona, 1973, pág. 170.

(9) R. C. HANCOCK: *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca, 1989, pág. 164.

(10) Tal como escribe acertadamente M. García-Pelayo: «Puede considerarse la Reforma como el acontecimiento epocal que promueve la plena conciencia histórica del Estado como un poder originario frente al exterior» (cfr. M. GARCÍA-PELAYO: *Idea de política y otros escritos*, Madrid, 1983, pág. 116).

tencia una particular implicación entre política y religión. A este respecto, Lutero está convencido de que desde el tiempo de los Apóstoles nadie había descrito tan claramente ni ensalzado más altamente que él a la autoridad civil, al insistir en que la gobernación civil (*weltliche Regiment*) también ha de ser considerada como «Reino de Dios» (11), generándose así una legitimidad política que procede *immediate a Deo* y no a través del rodeo de la sanción eclesiástica. Como cualquier cargo y profesión, también el ejercicio de la autoridad civil forma parte del plan salvífico divino, y quienes gobiernan han de poseer por ello la satisfacción de que desempeñan una función sancionada religiosamente. Por tanto, también desde esta segunda perspectiva se produce, en el ámbito de la Reforma, un fortalecimiento del poder civil. Se ha podido afirmar así, con razón, que con Lutero se atribuye al poder civil una dignidad hasta entonces desconocida (12). En última instancia, la concepción de Lutero se sitúa en el marco de la teoría de los dos reinos (*Zwei-Reiche-Lehre*) y de los dos tipos de gobernación (*Regiment*), el secular y el espiritual, diferenciados, pero a la vez íntimamente relacionados, pues en definitiva ambos son queridos por Dios.

## II. LA FILOSOFÍA DE HEGEL COMO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Si Hegel representa, en general, la culminación teórica de la Modernidad, su tratamiento del problema que aquí nos ocupa no supone desde luego una excepción. Incluso desde las coordenadas generales de su filosofía cabe afirmar esa doble vertiente de la filosofía hegeliana. Esta tiene por objeto lo Absoluto y en este sentido la filosofía, según Hegel, viene a constituir una especie de teología, de culto divino permanente. Pero lo Absoluto hegeliano no es algo ajeno al mundo, sino que lo implica como momento suyo. No existe propiamente «separación» en sentido platónico, sino más bien diferenciación. La infinitud hegeliana implica la finitud como momento suyo. En este sentido parece justificado que M. Theunissen pueda referirse a la teoría hegeliana del Espíritu absoluto como a un tratado teológico-político (13), pues la concepción hegeliana lucha por situarse entre una visión meramente humanista y una concepción trascendente de lo «divino». En sintonía con ello la filosofía podría ser definida a la vez como «conocimiento de Dios» y como «sabiduría del mundo».

La finitud no aparece así en Hegel abandonada a sí misma, tal como ocurre a menudo en el horizonte contemporáneo de una metafísica de la finitud, ni tampoco como mera «creación» de la infinitud, sino que pertenece a la constitución de esa

(11) M. LUTHER: *Werke*, 19, Weimarer Ausgabe, pág. 625.

(12) Cfr. G.-C. VON UNRUH: «Der Beitrag der Lehre Luthers von Obrigkeit und Amt zur Entwicklung des Rechtsstaatlichen Gedankenguts», en E. L. BEHRENDT (ed.): *Rechtsstaat und Christentum*, vol. 2, Munich, 1982, pág. 41.

(13) M. THEUNISSEN: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischen Traktat*, Berlín, 1970.

misma infinitud, redimiendo así su precariedad. Por ello no duda Hegel en afirmar que también el mundo viene a ser la manifestación de la vida divina bajo la forma de la finitud. De este modo cabe señalar que la filosofía hegeliana posee a la vez, en su raíz última, una dimensión «teológica» y una dimensión «política». De ahí la peculiar condición de la filosofía hegeliana que hace que lo eterno se temporalice, pero también que lo temporal se eternice.

Pero aparte de esta dimensión general que afecta a su filosofía como tal, Hegel va a dedicar una atención considerable al problema político y al problema religioso, tomados en su especificidad. Si bien la curiosidad filosófica de Hegel es universal, pues lo verdadero es el Todo, la reflexión sobre el problema político y religioso, constituye un aspecto relevante de su obra. Su expresión madura, de los años berlineses, así lo atestigua fehacientemente. Tanto la *Filosofía del derecho* como la *Filosofía de la religión* constituyen hitos señeros en el tratamiento de ambas temáticas. A veces surge, además, el planteamiento explícito de la relación entre ambos polos. Pero dado que la forma suprema de la manifestación del espíritu es la filosofía, de ahí también que lo político y lo religioso deban ser abordados filosóficamente. Una de las mayores aspiraciones hegelianas va a consistir precisamente en la posible armonización de la política, la religión y la filosofía.

La vida de Hegel discurre en una época particularmente densa en acontecimientos políticos. Abarca desde la Guerra de la Independencia de los Estados Unidos, y de una forma especial desde la Revolución francesa de 1789, hasta la Revolución de julio de 1830, pasando por el desmoronamiento del Imperio germánico, el Imperio napoleónico y las guerras desatadas a través de Europa, el sistema restaurador de la Santa Alianza... Ante este espectáculo, su biógrafo K. Rosenkranz no puede menos de exclamar: «Qué gran escuela histórica» (14). Hegel supo responder a este reto convirtiéndose en uno de los mayores pensadores políticos de todos los tiempos, ocupándose de los problemas políticos desde su juventud hasta el final de su vida.

Ciertamente su concepción de la política y, más en concreto, del Estado, puede resultar problemática desde más de una perspectiva, incluyendo, por supuesto, el problema del individuo. Pero en todo caso no es cierto que defienda una absolutización de lo político. Resulta ya significativo observar cómo Hegel se rebela contra la excesiva absorción de las energías espirituales por las conmociones políticas de su tiempo: el espíritu del mundo se halla tan ocupado en la «realidad» que no le resulta posible volver sobre sí y concentrarse (15). Frente a esto, es preciso que junto al «reino del mundo», el espíritu sea capaz de elevarse a la vez al «reino de Dios». Es preciso elevarse por encima de los intereses cotidianos hasta lo «Verdadero, lo Eterno y lo Divino». Es cometido de la filosofía armonizar las dos direcciones del espíritu: hacia lo eterno y hacia lo terreno. Al pueblo alemán parece haberle sido en-

(14) K. ROSENKRANZ: *Neue Studien*, vol. 3, Leipzig, 1877.

(15) *Werke*, 18, pág. 11.

comendada por la naturaleza una tarea superior, la de conservar vivo y actuante el espíritu filosófico, que en otros pueblos parecía haber quedado reducido a algo nominal.

Hasta cierto punto puede afirmarse que Hegel diviniza el Estado, pero no siempre se ha expuesto adecuadamente el problema, pues no se trata de una divinización específica del Estado como tal. Es cierto que Hegel se refiere al Estado, en la *Filosofía del derecho*, como al paso de Dios sobre el mundo (16), y a que es preciso venerar al Estado como algo divino-terrenal (17). Pero todo ello ha de ser entendido a la luz de la concepción hegeliana de lo Absoluto, de acuerdo con la que también la finitud constituye un momento de la vida divina. Por supuesto que al Estado le compete una dignidad especial en cuanto creación espiritual que supone la culminación del espíritu objetivo. Pero no encuentra en sí su verdad última, sino que remite al Espíritu absoluto, cuya suprema manifestación es la filosofía. Dentro de este marco, la filosofía política no constituye la última palabra del sistema, sino que viene a constituir más bien «un momento del saber filosófico total», quedando así relativizada en su relación con la totalidad (18). La «divinización» del Estado ha de ser entendida, por tanto, en el horizonte de la visión metafísica hegeliana, según la que Dios y el mundo convergen en una tensión dialéctica en la que se aunan identidad y diferencia a la vez. Se genera así, en todo caso, una situación de ambigüedad metafísica y teológica sobre la que, como es bien sabido, van a recaer las críticas implacables de Feuerbach, Stirner, Marx, Nietzsche..., pero no una divinización específica del Estado como tal.

Por lo demás, si primordial es la relevancia de Hegel en la historia de la filosofía política, su incidencia no parece menor en lo relativo a la filosofía de la religión. Según lo que queda indicado, parece obvio que Hegel dedicara una particular atención al problema de la religión. En la misma medida en que su filosofía es una filosofía de lo Absoluto, ya toda ella puede ser considerada como una filosofía de la religión en sentido amplio. De hecho, toda la esfera del Espíritu absoluto aparece designada a veces como «religión», en esa acepción amplia (19). Pero el tratamiento específico, en sentido estricto, del problema de la religión constituye a la vez una de las constantes del pensamiento hegeliano. Largo es el trecho recorrido, sin duda, desde los llamados escritos teológicos de juventud hasta las lecciones berlinesas sobre la filosofía de la religión. Si Hegel en cuanto pensador que lleva a su plenitud y madurez la filosofía moderna trata de asumir todo lo que hay de válido en la tradición racionalista, también se esfuerza por integrar lo que considera legítimo en la tradición religiosa. De esta manera, la filosofía de Hegel como filosofía de la reconciliación (*Versöhnung*) trata de superar las escisiones que penetraban en lo más íntimo del hombre moderno. No parece exagerar Bloch cuando señala, refiriéndose al

---

(16) *Werke*, 7, pág. 403.

(17) *Werke*, 7, pág. 434.

(18) B. BOURGEOIS: *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, 1972, pág. 12.

(19) *Werke*, 10, pág. 366.

tratamiento hegeliano del concepto de religión, que la «pasión intelectual de Hegel quizá en ninguna parte fue más intensa que aquí» (20).

A pesar de lo problemático y ambiguo que pueda resultar su proyecto, Hegel pugna por hacerse cargo de la herencia religiosa en el mundo moderno. De ahí que comience señalando en la *Filosofía de la religión* que desea esclarecer la naturaleza de la religión porque en ningún otro tiempo lo ha considerado «tan importante y necesario». Hegel tiene ante la vista la crisis teológica y religiosa experimentada por el mundo moderno. Quizá merezca la pena reproducir el siguiente texto debido a la diaphanidad de su diagnóstico acerca de la situación religiosa del hombre moderno: «Cuanto más se ha ido desarrollando el conocimiento de las cosas finitas, en la medida en que la extensión de la ciencia se ha hecho casi ilimitada, y todos los dominios del saber se han ampliado hasta lo inabarcable, tanto más se ha estrechado el círculo del saber acerca de Dios. Hubo un tiempo en el que toda ciencia era una ciencia acerca de Dios; nuestro tiempo, por el contrario, tiene como característica el saber de todas y cada una de las cosas y ciertamente de una cantidad ilimitada de objetos, pero nada acerca de Dios» (21). Caminaríamos hacia el Dios desconocido e incognoscible y en todo caso cabría hablar más bien de «religión» que de «Dios».

En este horizonte se produce lo que Hegel considera actitud claudicante de la teología que ya no es capaz de seguir haciendo justicia a las verdades fundamentales del Cristianismo, sino que se refugia más bien en la erudición histórica o bien en el subjetivismo religioso. Por ello opina que es la filosofía, fundamentalmente, la que está llamada a hacerse cargo del legado religioso. Se trata de la «huida al concepto» por parte de la religión, a una filosofía que en cuanto «culto divino permanente», no trata de oponerse a la religión, sino de «comprenderla». Una vez más, la filosofía hegeliana se nos presenta aquí en toda su grandeza, por la profunda comprensión del problema religioso que es capaz de llevar a cabo y a la vez en toda su problemática, en el sentido de que desde el horizonte religioso se presenta como una concepción excesivamente racionalista, especialmente por lo que atañe a la interpretación especulativa del Cristianismo, y por el contrario, desde el horizonte propiamente filosófico tiende a verse en la línea de aquello que Feuerbach denominó «mística racional».

Pero una filosofía de la Totalidad como es la hegeliana no se limita a abordar por separado el tratamiento filosófico de la política o de la religión, sino que trata de hacer ver su interconexión. Cabe considerar, con W. Böckenförde, que Hegel fue el último de los grandes pensadores políticos que abordó el problema de la religión en el marco de la filosofía política (22). Dos son principalmente los períodos en que Hegel trata con más intensidad esta problemática: durante su etapa juvenil y en los años finales de su estancia en Berlín. Ambos momentos ofrecen su propia versión de

(20) E. BLOCH: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt del Main, 1971, pág. 314.

(21) *Werke*, 16, págs. 42-43.

(22) E. W. BÖCKENFÖRDE: «Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel», en *Der Staat*, 21, 1982, págs. 482-483.

un *Tractatus theologico-politicus*. En el marco del presente trabajo nos vamos a centrar básicamente en el análisis de ese segundo período, prestando nuestra atención a las manifestaciones que Hegel hace sobre el tema en la *Filosofía del derecho*, en la tercera edición de la *Enciclopedia*, en la *Filosofía de la religión*, en la *Filosofía de la historia* y, asimismo, en su discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión de Ausburgo. No obstante, parece oportuno evocar previamente los planteamientos del joven Hegel y, asimismo, poner de relieve la conexión de la filosofía hegeliana con el protestantismo en atención a la relevancia que tiene para el tratamiento de la cuestión en los años finales de Berlín.

### III. RELIGION Y POLITICA EN EL JOVEN HEGEL

A pesar de los avatares a que ha estado sometida la recepción del joven Hegel, hoy se impone la aceptación tanto de su dimensión religioso-teológica como política. La mayoría de lo que Hegel escribe por los años noventa se inserta en el marco de la convergencia entre el *homo religiosus* y el *zoon politikon* (23). Hegel iniciaba así su carrera intelectual confrontándose con aquellas dos instancias que emergían con especial vigor en el horizonte espiritual de la época.

Todo un marco de referencias incide en aquel fascinante horizonte en el que se desarrolla la juventud de Hegel: la herencia ilustrada y la crisis de la ortodoxia, la obra provocadora de Rousseau tanto en el plano religioso como en el político-educativo, los estimulantes horizontes abiertos por la especulación kantiana, la veneración idealizada del universo de la *polis*, los acontecimientos revolucionarios en Francia... Todo ello hace que el joven Hegel muestre un talante crítico que, a juicio de los intérpretes, le va a aproximar a los puntos de vista que años más tarde van a mostrar sus discípulos del ala izquierda. Así cabe advertirlo en su crítica de la religión y de la política existentes, y de su mutua complicidad: «La religión y la política han actuado bajo el mismo techo, aquella ha enseñado lo que el despotismo ha querido» (24). Cuando años más tarde, en el seno de la *Fenomenología*, trate de reconstruir el universo de las luchas ideológicas de la Ilustración, el enfoque hegeliano va a ser el mismo: las masas aparecen engañadas y manipuladas por la acción conjuntada del sacerdocio y del despotismo, que se alían en una estrategia de dominación y sometimiento (25).

Se produce así en el orden religioso una crítica a la realización histórica del Cristianismo. Pero Hegel va a ir más lejos en este punto. Rousseau había criticado en el *Contrato social* la insuficiencia política del Cristianismo, afirmando no haber «nada más contrario al espíritu social», y que a diferencia de los pueblos antiguos, los cris-

(23) L. DICKEY: *Hegel. Religion, Economics and the Politics of Spirit 1770-1807*, Cambridge, 1987, pág. 144.

(24) *Briefe von und an Hegel* I, pág. 24.

(25) *Werke*, 3, págs. 400-401.

tianos «saben morir mejor que vencer». El joven Hegel preocupado, lo mismo que Rousseau, por hallar una nueva convergencia entre política y religión (26), realiza también una crítica de las insuficiencias políticas del Cristianismo como tal. Lo mismo que Rousseau, Hegel valora en el Cristianismo su «elevación moral», pero esta cualidad se convertiría paradójicamente en su «debilidad política» (27). En sintonía con el pensador ginebrino, también Hegel afirma: «La religión cristiana ha producido muchos mártires —héroes en la resignación, pero no en la acción.» Pretendiendo educar a los hombres como «ciudadanos del cielo», descuida las realidades de este mundo y la capacidad emancipadora de la comunidad como tal.

Frente a ello, Hegel no puede menos de añorar la plenitud existencial, la bella totalidad de que fue expresión el momento privilegiado de la *polis*, en la que la política y religión estaban en sintonía. Atenea era la diosa de Atenas. De ahí que también Hegel medite sobre la conformación de una religión del pueblo (*Volksreligion*) de forma que la educación religiosa del pueblo implique a la vez su educación política, con vistas a la configuración de una nueva *polis* en la Modernidad. De esta forma se evitaría a la vez otra forma de alienación: la situación esquizofrénica según la que el ciudadano o bien no podría tomar en consideración su relación con el Estado o con la Iglesia, si quiere permanecer en paz con los dos (28). Con especial nitidez se expresa en sus fragmentos sobre la religión del pueblo y el Cristianismo: no cabe considerar por separado el espíritu del pueblo, la historia, la religión y su nivel de libertad política, dado que constituyen un todo unitario y se implican mutuamente (29). Para el joven Hegel la génesis de un nuevo universo político es algo más que un fenómeno meramente político, implica la reforma de la interioridad y conlleva todo un proceso de educación.

La Revolución francesa es vista inicialmente como la posibilidad de realización de la *polis* en el mundo moderno. Pero la derivación terrorista del proceso revolucionario resulta un acicate para profundizar ulteriormente en la naturaleza política de la Edad Moderna. Ello también iba a afectar a la idea de una religión del pueblo, pues con la caída de Robespierre concluían las expectativas respecto a un cambio revolucionario de la religión en Francia y a la vez las esperanzas de un cambio similar en Alemania. La revolución que la filosofía habría de verificar en el universo ideológico alemán se aplaza más de lo previsto (30). Todo ello provoca una crisis que va a conducir a Hegel a un diagnóstico más diferenciado de las relaciones entre el mundo antiguo y el moderno, no resultando ya posible la reducción de este último al primero. También desde el punto de vista religioso, Hegel se va a distanciar tanto de

(26) Cfr. H. F. FULDA y R.-P. HORSTMANN (eds.): *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, 1991; TH. PETERSEN: *Subjektivität und Politik. Hegels' Grundlinien der Philosophie des Rechts' als Reformulierung des Contrat social' Rousseaus*, Stuttgart, 1991.

(27) H. F. FULDA y R.-P. HORSTMANN (eds.): *Op. cit.*, pág. 148.

(28) K. ROSENKRANZ: *G. W. F. Hegels Leben*, págs. 87-88.

(29) *Werke*, 1, pág. 42.

(30) H. F. FULDA y R.-P. HORSTMANN (eds.): *Op. cit.*, pág. 48.

la religión de la *polis* como del proyecto roussoniano de una religión civil. Una nueva confrontación con el Cristianismo, como religión de la subjetividad, hace que Hegel empiece a ver en la religiosidad protestante el referente adecuado en el horizonte de las libertades de los modernos. Tal como escribe acertadamente B. Bourgeois: «El hombre moderno, que ha conservado del cristianismo la idea de que tenía, más allá de toda particularidad, como Yo puro, un valor infinito, este hombre a quien el derecho romano ha fijado, sin que sea posible desandar camino, en la esfera de la propiedad privada, no puede integrarse en la totalidad orgánica del Estado como el ciudadano griego ignorante de su subjetividad esencial» (31). En el pensamiento de Hegel se va a producir una inflexión que le va a conducir de la identificación con el ideal griego a la identificación especulativa con el Cristianismo. A la vez, el siempre central acontecimiento revolucionario también tenderá a ser relativizado a favor de una creciente valoración del Cristianismo protestante (32).

#### IV. HEGEL COMO FILOSOFO PROTESTANTE

Resulta necesario, por otra parte, detenerse un momento para examinar la cuestión de la relación de Hegel y el protestantismo, pues a diferencia de las críticas efectuadas en el período juvenil, sólo en el horizonte del cristianismo reformado va a resultar posible, a juicio del último Hegel, la concordancia entre política, religión y filosofía, sustituyendo así un protestantismo interpretado especulativamente al viejo proyecto de una religión del pueblo.

No se trata de afirmar tan sólo que Hegel fue de confesión protestante tal como suele ser el caso de los grandes filósofos alemanes de los siglos XVIII y XIX, sino además de que el legado de la Reforma, interpretado especulativamente, se convierte en uno de los referentes de la filosofía hegeliana, en una medida en que no lo había sido para los otros representantes del Idealismo alemán. El antiguo estudiante de teología protestante no va a olvidar la temática inicial en su decurso como filósofo, por problemática que pueda resultar más de una vez dicha apropiación filosófica. Por lo demás, dentro del multiforme mundo de la Reforma, Hegel se va a identificar básicamente con la versión luterana, como no se cansa de precisar una y otra vez el propio filósofo. Tal como le escribía en julio de 1826 a A. Tholuk: «Soy luterano y a través de la filosofía me he confirmado plenamente en el luteranismo» (33). A pesar de sus insuficiencias, veía en la obra luterana la expresión de una profundidad espiritual que no hallaba en otras versiones del protestantismo (34). Como

(31) B. BOURGEOIS: *Op. cit.*, pág. 63.

(32) Cfr. G. MAYOS: «La periodización hegeliana de la historia, vértice del conflicto interno del pensamiento hegeliano», en *Pensamiento*, núm. 46, 1990, págs. 326 y sigs.

(33) *Briefe von und an Hegel* IV, pág. 29.

(34) No sorprende por ello que U. Asendorf haya dedicado una obra al estudio de las relaciones entre Lutero y Hegel, que por otra parte está lejos de agotar la temática sugerida (cfr. U. ASENDORF:

consumación de la filosofía moderna de la subjetividad, Hegel se considera heredero del legado cartesiano y del luterano a la vez.

Educado en un ambiente protestante, las referencias a la Reforma están presentes desde el comienzo. Desde el inicio se sitúa al protestantismo en el horizonte del principio moderno de la subjetividad. Así se expresa en *La positividad de la religión cristiana*: «La fe de cada protestante debe ser, por tanto, su fe, porque es su fe, no porque es la fe de la Iglesia» (35). En el mismo escrito se alude a la vez al papel fundacional de Lutero para el pueblo alemán: exceptuando acaso a Lutero para los protestantes, ¿quiénes podrían ser nuestros héroes, puesto que no constituimos una nación?, ¿quién sería nuestro Teseo que hubiera fundado un Estado...? (36). Cabría decir, no obstante, que hasta la *Fenomenología* las referencias a la Reforma no son frecuentes ni tampoco resultan unívocas, no faltando tampoco las críticas a ciertos aspectos negativos (37). Pero la especie de viraje que se va a producir a favor del protestantismo va a tener repercusiones no sólo en el ámbito religioso, sino también en el político y filosófico.

Ateniéndonos ahora al aspecto filosófico, para Hegel no existe duda de la conexión de la filosofía moderna con la religión, pues ha surgido en el seno del mundo cristiano, y a este respecto hay que añadir que el espíritu es «uno»: bien se muestre bajo la forma de la representación o del pensamiento, no puede haber dos contenidos (38).

Hegel habla aquí desde la distancia suficiente que le permite una interpretación de los acontecimientos con la que en absoluto hubiera estado de acuerdo Lutero. Si hay algunos aspectos en los que la aportación luterana a la cultura moderna fue más bien el resultado de un rodeo, no algo querido inmediatamente, esto es más cierto todavía si nos referimos al orden filosófico. Bien conocida es su oposición al universo filosófico, si exceptuamos a G. de Ockham: «Nos Christiani aliter sentire debemus quam Philosophi.» En este sentido, J. Lortz puede concluir su análisis de la doctrina luterana afirmando que «la condenación de la razón está al comienzo y al final del trabajo de Lutero» (39). De ahí que en los siglos XVI y XVII no hubiera filósofos protestantes significativos, a diferencia de lo que ocurría en el mundo católico: no hubo un Suárez, un Pascal o un Malebranche protestantes (40).

Hegel, por el contrario, no duda en dedicarle a la Reforma un capítulo en la *Historia de la filosofía* y en considerar en general, a lo largo de su obra, a la filosofía

*Luther und Hegel*, Wiesbaden, 1982). «Nuestro último acontecimiento sigue siendo todavía Lutero», se lamentará todavía Nietzsche.

(35) *Werke*, 1, pág. 163.

(36) *Werke*, 1, pág. 197.

(37) Cfr. A. GALARSA: «Rivoluzione e riforma nella filosofia di Hegel», en *Verifiche*, núm. 5, 1976, pág. 213.

(38) *Werke*, 18, pág. 97.

(39) J. LORTZ: *Historia de la Reforma I*, Madrid, 1963, pág. 415.

(40) L. KOLAROWSKI: *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, 1973, págs. 120-121.

moderna en sintonía con la vocación profunda de la Reforma. Hegel no era el único en creer percibir esa conexión, a pesar de lo paradójico y violento que a veces podía resultar. Aunque con un enfoque simplificador, H. Heine vendría a sostener la misma interpretación: en Alemania existe un proceso que conduce del catolicismo al protestantismo y de éste a la filosofía alemana. Lutero provoca, sin duda, una «gran revolución» religiosa. Pero con el tiempo va a surgir una revolución filosófica como última consecuencia del protestantismo (41). También L. Feuerbach ve una diferencia fundamental en las relaciones entre religión y filosofía en el mundo católico y en el protestante. En el primero no suele haber mediación entre ambas, mientras que en la vía alemana hacia la filosofía se va a seguir, por el contrario, una mediación consciente entre la religión y la filosofía (42).

Todas estas interpretaciones se hacían, sin duda, a mucha distancia temporal de la Reforma original, cuando el proceso secularizador y racionalizador de la Modernidad había ido limando muchas asperezas. Pero el paso del tiempo también había permitido descubrir complicidades ocultas entre las nuevas formas religiosas y la idiosincrasia del mundo moderno, incluida la filosofía. Así, la ruptura con la autoridad, la postulación del libre examen, la centralidad de la conciencia individual, creaban los supuestos para la futura autonomía de la razón.

Ello induce a Hegel a ofrecer una valoración filosófica de la Reforma. La «revolución fundamental» habría tenido lugar mediante la Reforma de Lutero, dado que supuso la reconciliación del espíritu consigo mismo, con la actualidad, de forma que la «tierra y sus cuerpos, las virtudes humanas y la eticidad, el propio corazón y la propia conciencia comenzaron a valer algo para él» (43). Como primer gran teórico de la Modernidad, Hegel descubre en ella, ante todo, la emergencia del principio de la subjetividad, como principio de la nueva época (44). Es un principio que afecta a todas las manifestaciones de la época: la filosofía, el arte, la política. Pero también a las manifestaciones religiosas: el principio de la subjetividad se ha convertido en momento de la «religión misma». Nos situamos así ante la diferencia fundamental entre el mundo antiguo y el moderno: «El derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto de viraje y el punto central entre la *Antigüedad* y el *mundo moderno*» (45). Lutero aparece así integrado en el proceso de la libertad de los modernos, en sintonía con la nueva filosofía y la nueva política.

Pero esta identificación de fondo no impide toda crítica por parte de Hegel. Así como en la filosofía política se cae en el atomismo y en el individualismo, así también en las manifestaciones religiosas salidas de la Reforma se cae en el subjeti-

(41) H. HEINE: *Beiträge zur deutschen Ideologie*, Frankfurt del Main, 1971, págs. 10 y 41.

(42) Hemos abordado esta cuestión en nuestro trabajo: «Feuerbach y su interpretación de la reforma protestante», en *Religión y Cultura*, 1979, págs. 441-442.

(43) *Werke*, 20, pág. 49.

(44) Cfr. J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt del Main, 1985, pág. 27.

(45) *Werke*, 1, pág. 233.

vismo. El motivo de ello ya aparecía al comienzo: mientras que en la Iglesia católica se mantenía básicamente la conexión entre la filosofía y la teología peculiar de la Edad Media, en el protestantismo, por el contrario, el «principio religioso subjetivo» se ha separado de la filosofía. Hegel no duda de que es «infinitamente importante» el fundamento subjetivo que Lutero ha llamado fe. Pero no es el único: vacío de contenido, se degrada y se torna en subjetivismo. De ahí la función rectificadora de la filosofía en cuanto instancia suprema.

Tempranamente descubre Hegel la convergencia entre la moderna filosofía de la subjetividad, tal como la expresan Kant, Jacobi y Fichte, con el principio protestante, en el ámbito religioso. En efecto, en el escrito *Fe y saber*, de 1802, analiza las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte en cuanto filosofías de la «reflexión de la subjetividad». Respecto a las mismas, comienza afirmando: «La gran forma del espíritu del mundo, que se ha manifestado en aquellas filosofías, es el principio del Norte y, considerada desde el punto de vista religioso, del protestantismo» (46).

Pero, como hemos indicado, la crisis de la tradición religiosa en el mundo moderno hace que la filosofía de alguna forma se tenga que hacer cargo e intérprete del contenido tradicional de la religión, tema que le da pie a Hegel para redefinir su relación con la acción originaria de Lutero. De una forma particularmente nítida lo hace en el prólogo de la *Filosofía del derecho*. Lutero no sólo aparece plenamente integrado en el espíritu de la Edad Moderna, sino que es visto como precursor de una visión filosófica que expresa con mayor madurez y precisión el originario mensaje luterano. Las virtualidades del libre examen aparecen ahora reivindicadas en su afinidad con el universo filosófico: «Constituye una gran pretensión, la pretensión que constituye el honor del hombre, no querer reconocer nada en su espíritu que no haya sido justificado mediante el pensamiento, y esta pretensión es lo característico de los tiempos modernos, en todo caso el principio peculiar del protestantismo. Lo que Lutero ha iniciado como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el espíritu posteriormente madurado se esfuerza por aprehender a través del concepto» (47). Hegel presenta así el pensamiento especulativo como heredero legítimo de la Reforma luterana (48). Por otro lado, las alusiones a Lutero en el mencionado prólogo no quedan reducidas a lo indicado anteriormente. Cuando Hegel habla de conocer la razón «como la rosa en la cruz del presente», a modo de aquella reconciliación con la realidad que la filosofía es capaz de proporcionar, nos encontramos también ante una especie de «redención» filosófica que tiene de nuevo como referente el lenguaje religioso de Lutero. Con su mención de la rosa y la cruz, Hegel alude al lema luterano que reza: «El corazón del cristiano mira hacia la rosa cuando se encuentra en medio, bajo la cruz» (49). Quedaba así mediatizado el contraste tan

(46) *Werke*, 2, pág. 289.

(47) *Werke*, 7, pág. 27.

(48) Cfr. U. ASENDORF: *Op. cit.*, pág. 422.

(49) H.-N. JANOWSKI: «Rose im Kreuz: zum Verhältnis von Christentum und politisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit bei Hegel», en *Evangelische Kommentare*, 1970, pág. 450.

radical de Lutero entre la razón y la fe, sin que Hegel, por otra parte, opinara que ese proceso de racionalización supusiera una degradación del auténtico contenido religioso, sino más bien la realización positiva de sus virtualidades iniciales (50).

Aunque no podemos entrar aquí en las matizaciones y precisiones que resultarían necesarias para hacer justicia a una doctrina tan compleja y rica como la de Hegel, cabría aceptar el criterio de aquellos intérpretes que vinculan la concepción hegeliana al llamado *Kulturprotestantismus*. La traducción luterana de la Biblia es considerada por Hegel como una gran revolución, como el mayor regalo que cabe hacer a un pueblo. La superación de la división entre clérigos y laicos, la necesidad salvífica universal de la cultura es algo que Hegel saluda con entusiasmo. Quizá Hegel nunca se haya expresado con tanta nitidez y desinhibición como en la correspondencia con su amigo Niethammer, precisamente en el contexto de las reformas educativas que se estaban ensayando durante su período de Nuremberg. La *Bildung* adquiere rasgos religiosos, desarrollando así ulteriormente un tema de raigambre luterana. En la línea con lo que afirmará en la *Filosofía del derecho*, ya en su período de Nuremberg señalaba Hegel: «El protestantismo no consiste tanto en una confesión particular cuanto en el espíritu de la reflexión y de la formación superior, más racional» (51). Hegel abunda en este tipo de consideraciones en la mencionada correspondencia con Niethammer. Así, ante el reproche de que en el *Gymnasium* se le dedique demasiado tiempo al latín, replica: «Aquí reside la diferencia de los católicos y los protestantes. Nosotros no tenemos laicos; el protestantismo no está confiado a la organización jerárquica de una Iglesia, sino que consiste tan sólo en la comprensión y la formación generales» (52). Mientras que la comunidad católica posee un firme punto de referencia en el conjunto de la jerarquía, tal no es el caso de los protestantes, pues todos los miembros de la comunidad poseen los mismos derechos. El marco referencial de los protestantes ya no es, por tanto, el conjunto de las proposiciones aprobadas por los Concilios, ni tampoco un clero especialmente encargado de su conservación e interpretación, sino más bien la «formación general de la comunidad». De ahí, una vez más, la especial relevancia que para los protestantes poseen las Universidades y los centros generales de enseñanza. Más que a la autoridad de la jerarquía eclesiástica, el protestante vuelve su mirada a la formación intelectual y moral de todos. Todo ello tiene ciertamente un valor no sólo cultural, sino también religioso: «La formación intelectual y moral general es para los protestantes lo sagrado» (53). Cabe suscribir así la afirmación de H. Glockner, según la que el protestantismo de Hegel aparece menos vinculado a una confesión determinada que

---

(50) Tal como escribe K. Löwith: «El protestantismo de Hegel consiste en el hecho de que entendió el principio del espíritu, y con ello de la libertad, como el desarrollo y la plenitud conceptuales del principio luterano basado en la certeza de la fe» (cfr. K. LÖWITH: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968, pág. 39).

(51) *Briefe von und an Hegel*, I, pág. 337.

(52) *Briefe von und an Hegel*, II, pág. 89.

(53) *Briefe von und an Hegel*, II, pág. 141.

profundizado filosóficamente. Todo ello va a propiciar que en el marco de esta comprensión del protestantismo trate de encontrar la convergencia entre política, religión y filosofía. Volveremos a insistir sobre este punto.

Aunque sin alcanzar la complejidad y la profundidad de los planteamientos hegelianos, el enfoque de H. Heine ofrece también aquí un claro carácter convergente. Heine sigue compartiendo el «espíritu del protestantismo», que a sus ojos ha ido diluyendo sus perfiles dogmáticos: «En mis convicciones religiosas actuales ya no vive ciertamente la dogmática, pero sí, desde luego, el espíritu del protestantismo. Sigo tomando partido, por tanto, a favor de la iglesia protestante» (54). También en este caso la libertad espiritual constituye un gran legado del protestantismo al mundo alemán (55).

#### V. POLITICA, RELIGION Y FILOSOFIA EN LA FILOSOFIA DEL DERECHO

El horizonte proporcionado por la Reforma resulta decisivo para la comprensión de la filosofía política, y de la filosofía en general, de los últimos años de Hegel. Existe, no obstante, a este respecto, una neta diferencia de enfoque entre los primeros años berlineses, en los que aparece la *filosofía del derecho* (1820), y se propugna la separación entre la Iglesia y el Estado, y los años finales en los que aparece otro enfoque, que cabría calificar de protestantismo político (R. Maurer) y que supone una mayor armonización y convergencia entre política, religión y filosofía.

En todo caso, el párrafo 270 de la *Filosofía del derecho* constituye uno de los textos básicos para el problema que aquí nos ocupa y el referente protestante, aunque de forma discreta, también está presente. El tratamiento de la religión tiene lugar aquí en el horizonte del espíritu objetivo y por ello es abordado fundamentalmente desde el horizonte jurídico y político (56). Es lógico, por tanto, que Hegel en este contexto se esfuerce por defender la consistencia y relevancia del Estado, en cuanto culminación del espíritu objetivo, contra las descalificaciones demasiado fáciles que pueden provenir, asimismo, de la esfera religiosa. Sin renunciar, desde luego, a los principios generales que rigen su sistema filosófico, Hegel va a desempeñar aquí, ante todo, el papel de «abogado» del Estado. En realidad todo el párrafo viene a ser una dialéctica bien trabada en la que se entrecruzan los diversos puntos de tensión, y también de complementación, entre política, religión y filosofía, si bien contemplando todo ello desde la óptica propia de la obra, la filosofía política.

Hegel comienza refiriéndose a la socorrida expresión de que la religión es el

(54) H. HEINE: *Op. cit.*, págs. 59-60.

(55) Entre la numerosa bibliografía sobre el tema, véase el interesante trabajo de TH. NIPPERDEY: «Die protestantische Unruhe», en VV. AA.: *Martin Luther und die Bildung der Deutschen*, Bonn, 1983.

(56) Cfr. A. PEPPERZAK: «Religion et politique dans la philosophie de Hegel», en G. PLANTY-BONJOUR (ed.): *Hegel et la religion*, París, 1982, pág. 49.

«fundamento» del Estado, expresión que encontraba reiterada en su tiempo. Aunque también él va a compartir esta proposición, rechaza, no obstante, interpretaciones abusivas de la misma que van en detrimento de la dignidad del Estado. Por eso la exposición hegeliana comienza con un talante polémico: a veces se recurre a esa frase como si con ella se diera por liquidada la ciencia del Estado, todo lo que cabe decir acerca del Estado. Pero eso implicaría llevar la confusión a la constitución misma del Estado, en cuanto encubriría su verdadera naturaleza. Por otra parte, la religión puede ser víctima fácilmente de manipulaciones y alienaciones, lo que haría más insostenible su pretensión de absorber al Estado o de descalificarlo. Aunque Hegel no llega a utilizar la expresión como tal, describe, no obstante, situaciones de miseria y calamidad públicas en las que el consuelo religioso viene a constituir algo así como el «opio del pueblo».

O bien puede ocurrir que por parte de la religión se tenga una concepción de los fines y las metas del Estado como algo secundario, como mero escenario de las luchas, las pasiones y de los intereses humanos. Escasa ayuda cabría esperar así de una religión que se considera indiferente a los intereses mundanos. Ante la contemplación empírica de muchas manifestaciones religiosas, Hegel no duda en afirmar que es preciso recurrir a un «poder salvador» que se haga cargo de «los derechos de la razón y de la autoconciencia» (57). La filosofía hegeliana, como sabemos, va a pretender hacerse cargo tanto de la tradición religiosa como de los «derechos de la razón». De ahí su difícil búsqueda de equilibrio.

Pero Hegel no podía limitarse a plantear el problema en el horizonte de consideraciones empíricas, sino que estando en el marco de una obra de filosofía política, resultaba inevitable elevarse hasta el nivel de los principios. Precisamente otra de las grandes características de la filosofía hegeliana consiste en su original y audaz intento de hacer converger lo especulativo y lo empírico en su elaboración filosófica. Considerada desde el horizonte especulativo, desde el «concepto», la religión tiene como contenido la «verdad absoluta» y en este sentido también la convicción (*Gesinnung*) alcanza aquí su apoyatura suprema. La religión en cuanto intuición, sentimiento y conocimiento representativos que se ocupan de Dios, en cuanto fundamento y causa ilimitada, de la que todo depende, exige que todo encuentre su confirmación y justificación desde esta realidad fundamental. Y en este sentido también el Estado, las leyes y los deberes alcanzan desde esta óptica su suprema legitimación y obligatoriedad. En cuanto articulación del espíritu objetivo remiten a un nivel, a una esfera superior que termina revelándose como su «fundamento». Se trata para Hegel del espíritu absoluto en cuyo seno está enmarcada la religión.

Desde los presupuestos de su construcción sistemática, Hegel no podía menos de asumir que la religión se muestra como «fundamento» del universo ético. Pero, a diferencia de las posiciones que va a defender más tarde, el Hegel de la *Filosofía del*

---

(57) *Werke*, 7, pág. 416.

*derecho* insiste en que se trata «sólo» de fundamento de la vida política (58) y una vez más polemiza contra quienes en la ciencia del Estado se detienen en el nivel religioso. Considerado únicamente desde esa perspectiva, el Estado en cuanto organismo que se ha desarrollado mediante sus propias leyes e instituciones, se vería abocado a la vacilación, la inseguridad y la desorganización. Parodiando el *dictum* agustiniano *Ama, et quod vis fac*, Hegel afirma, asimismo, que ante esta actitud prepotente de la religión frente al mundo político, también cabría proponer: sed piadosos y haced lo que queráis. Desde este planteamiento, Hegel ve que puede surgir fácilmente una actitud de fanatismo religioso que no tome en la debida consideración el universo ético: que estime el matrimonio, el trabajo, la propiedad privada, etcétera, como algo indigno respecto al «amor y a la libertad del sentimiento». Pero como en todo caso resulta imprescindible tomar decisiones respecto a la vida real, no queda más recurso que la «arbitrariedad» y la «opinión» como criterios a los que, a pesar de todo, es preciso seguir. Hegel se rebela contra este subjetivismo arbitrario e «iluminado», contra aquellos que «buscan al Señor» y aseguran estar «inmediatamente» en posesión de lo justo, basándose para ello en su subjetividad no cultivada, en vez de someterse al duro trabajo en que consiste el conocimiento, pues sólo este trabajo permite elevar «su subjetividad hasta el conocimiento de la verdad y al saber del derecho y de los deberes en su objetividad», pues sólo de esta forma sería posible evitar la destrucción de todas las relaciones éticas. En el centro de la filosofía hegeliana se encuentra el «esfuerzo del concepto». Tal es el caso también a la hora de delimitar las relaciones entre la religión y la política, siendo preciso orillar tanto el fanatismo religioso como el político.

Pensando así el problema, aparecen varios puntos en los que surge una relación entre el Estado y la comunidad eclesiástica. En la medida en que ésta posee un culto externo, necesita para ello bienes y propiedades, precisa individuos dedicados al servicio de la comunidad. De esta forma la comunidad religiosa se sitúa bajo las leyes del Estado. Este, por su parte, cumple con un deber al apoyar a la comunidad en sus fines religiosos y al ofrecerle protección. Hegel llega incluso al extremo de afirmar que el Estado, en la medida en que la religión aparece como el momento integrador más profundo de la convicción (*Gesinnung*), ha de exigir de todos sus miembros que pertenezcan a alguna comunidad eclesiástica, sea cual fuere. No obstante, Hegel acepta también sin reticencias que el Estado no puede inmiscuirse en el contenido, en la «intimidad de la representación».

Dejando aquí a un lado otros aspectos en que entran en relación el Estado y la comunidad eclesiástica, importa reparar en el problema de la doctrina y de la intimidad de la representación, dado que en este ámbito las relaciones entre la religión

---

(58) Acerca de esta cuestión véanse, entre otros, W. JAESCHKE: «Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat», en *Der Staat*, 18, 1979, págs. 353-354; O. PÖGGELER: «Hegels Option für Österreich», en *Hegel-Studien*, 12, 1977, pág. 105; H. SCHEIT: *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, Munich, 1973, págs. 236 y sigs.; G. SCHMIDT: «Die Religion in Hegels Staat», en *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1967, págs. 308-309.

y la instancia política alcanzan un mayor nivel de radicalidad. La doctrina de la comunidad religiosa se asienta en el ámbito de la conciencia, en la esfera de la interioridad, que en cuanto tal no pertenece al ámbito de competencia del Estado. Pero Hegel va a reivindicar que también el Estado posee una «doctrina». Con ello tropezamos con el problema de la dignidad que Hegel concede al Estado, pues tanto sus instituciones como lo que en general tiene valor para él en lo relativo al Derecho, a la Constitución, etc., se muestra esencialmente bajo la forma del «pensamiento». El Estado no es para Hegel ningún artefacto mecánico, sino que posee una dignidad superior, tal como corresponde a la expresión de lo divino en el mundo. El Estado se presenta así como la «vida racional de la libertad autoconsciente, como el sistema del mundo ético». Por ello la *convicción* (*Gesinnung*), la conciencia de los principios del universo ético constituyen «un momento esencial en el Estado real». Hegel sintoniza así con la filosofía política de Rousseau y de la Antigüedad clásica.

Pero si el Estado coincide con la religión en el hecho de tener también una doctrina, resulta, por otra parte, que la doctrina eclesiástica no queda clausurada en la mera interioridad de la conciencia, sino que también se expresa, se proyecta al exterior, y al manifestarse así se pronuncia acerca de aspectos que van íntimamente relacionados con los principios éticos y con las leyes del Estado o que incluso les atañe de una forma inmediata. Surge así, por tanto, la posibilidad de *coincidencia* o de *oposición* entre la Iglesia y el Estado. Lo que de por sí es diferencia de ámbitos puede convertirse en oposición tajante si la Iglesia se considera como el monopolio de lo espiritual, y con ello también de lo ético, degradando al Estado a la condición de instrumento mecánico, propio para la consecución de los fines externos.

Tal punto de vista no deja de mostrarse afín a la concepción liberal del Estado, según la que la misión de éste se agota en la protección y seguridad de la vida, la propiedad y la libertad de cada uno en la medida en que no atenta contra los mismos derechos de otras personas. En ambos casos el Estado aparece desprovisto de una espiritualidad superior, como *laico*, de forma que carece de una espiritualidad propia y la eticidad es algo que cae fuera de él.

Frente a ello Hegel no sólo reivindica la eticidad y la racionalidad del Estado, la racionalidad *real*, sino que va a matizar la relación de los «saberes» de que disponen el Estado y la Iglesia. En el Estado la verdad ética se presenta a la conciencia pensante como un contenido en su horizonte de universalidad, cabiendo afirmar así que el Estado *sabe* sus fines y que los hace suyos de una forma consciente y según principios. Por su parte, la religión se refiere a un contenido como algo *dado*, como algo que en sus determinaciones fundamentales no es conocido mediante el «pensamiento y el concepto». Consecuentemente, la relación del individuo con el objeto de la religión es algo basado en la autoridad y el testimonio del propio espíritu y se muestra como *fe* y *sentimiento*. Tal era la valoración de Lutero que se ofrecía al comienzo de la obra.

Se impone de esta forma la mediación del conocimiento filosófico para clarificar

las relaciones entre el Estado y la Iglesia (59). Por un lado, es cierto que la religión pertenece, junto con la filosofía, al ámbito del Espíritu absoluto, y en este sentido la religión aparece como superior al Estado, que pertenece a la esfera del espíritu objetivo. Pero, por otra parte, el Estado comparte con la filosofía la forma del *saber*, la autocomprensión racional, tiene como meta el *conocer* objetivo y conceptual, y desde este punto de vista el saber de que dispone el Estado se muestra superior al sentimiento y a la representación religiosos (60), apareciendo así el saber filosófico como único capaz de establecer una verdadera mediación entre ambos polos: «Es la comprensión filosófica la que conoce que la Iglesia y el Estado no se oponen en cuanto al *contenido* de la verdad y de la racionalidad, sino que se diferencian en cuanto a la forma.»

Nos hemos referido en el apartado anterior a la condición de Hegel como filósofo del protestantismo. Es preciso reconocer, no obstante, que en la *Filosofía del derecho*, con su insistencia en la separación de la Iglesia y el Estado, dicha presencia es más bien latente, tácita. Cabría referirla en todo caso a la doctrina luterana de los dos reinos, ambos queridos por Dios, a pesar de su diferencia (61). Por supuesto, ello tendría lugar dentro del proceso secularizador y racionalizador llevado a cabo por la Edad moderna, a partir de la época de Lutero, que sí por un lado potencia la relevancia de la filosofía, por otro refuerza, asimismo, la del Estado (62).

A este respecto, Hegel ve también en la Reforma el acontecimiento decisivo que provoca la plena conciencia del Estado moderno. Hegel concluye, aludiendo a este problema, el largo párrafo de la *Filosofía del derecho* que venimos analizando. Para que el Estado en cuanto «realidad ética» que se sabe a sí misma llegue realmente a existir, resulta necesaria su diferenciación respecto a la forma de la autoridad y de la fe. Esta diferenciación sólo fue posible, a juicio de Hegel, en la medida en que la instancia eclesiástica se dividió en sí misma. Sólo así, elevándose por encima de las iglesias *particulares*, el Estado pudo afirmar su vocación *universal* y realizarla en la existencia. La división de la Iglesia tiene entonces para Hegel una importancia política de primer orden. Está lejos de haber constituido una «desgracia» para el Estado, pues sólo mediante ella ha alcanzado su determinación en cuanto «eticidad y racionalidad autoconscientes». A pesar de su discreta presencia en la *Filosofía del derecho*, la Reforma protestante habría creado así los supuestos de lo que Hegel trata de pensar como concepción filosófica del Estado, como conciencia universal. Pero la Reforma no sólo habría tenido consecuencias positivas para la constitución del Estado moderno, sino también para la propia Iglesia que después de varios siglos de aplazamiento se revisa profundamente a sí misma, y también para la

(59) Cfr. M. THEUNISSEN: *Op. cit.*, pág. 408.

(60) H. OTTMANN: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, I, Berlín, 1977, pág. 363.

(61) W. JAESCHKE: *Op. cit.*, pág. 356.

(62) Acerca de la relación entre el proceso de secularización y el surgimiento del Estado moderno puede consultarse el importante estudio de E. W. BÖCKENFÖRDE: «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt del Main, 1976, págs. 42 y sigs.

propia libertad de pensamiento, pues, como hemos visto, ya el prólogo de la *Filosofía del derecho* reivindicaba la conexión existente entre el mensaje originario de Lutero y el desarrollo posterior de la filosofía moderna.

## VI. POLITICA, RELIGION Y FILOSOFIA EN EL HORIZONTE DEL PROTESTANTISMO POLITICO

Pero la *Filosofía del derecho* no va a constituir la última palabra acerca de las relaciones entre política y religión y, en definitiva, acerca de la convergencia entre política, religión y filosofía. A lo largo de su estancia en Berlín, la Reforma va a ir alcanzando una importancia creciente y ello va a tener repercusiones claras en la concepción política de Hegel. En vez de la separación entre la Iglesia y el Estado se propugna ahora una estrecha convergencia entre los mismos.

Tres son los textos en los que Hegel expone básicamente su nueva visión del problema: el párrafo 552 de la tercera edición de la *Enciclopedia* (que corresponde al 563 de la edición de 1827); el discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión de Ausburgo, y el apartado dedicado a analizar la relación entre la filosofía y el Estado en la primera parte de la *Filosofía de la religión*. Finalmente las consideraciones contenidas en la *Filosofía de la historia* complementan eficazmente lo expuesto en los tres textos mencionados. Cabría concebir genéricamente esta última etapa del pensamiento hegeliano como «protestantismo político» (63) en atención a la centralidad que ahora adquiere el protestantismo a la hora de explicar la relación entre política y religión y que sin duda supone un cambio de perspectiva respecto a lo expuesto en la *Filosofía del derecho* (64). Vamos a analizar brevemente los textos mencionados, comenzando por el de la *Enciclopedia*.

### 1. Política, religión y filosofía en la «Enciclopedia»

El párrafo 552 de la tercera edición de la *Enciclopedia* constituye, junto al párrafo 270 de la *Filosofía del derecho* la manifestación hegeliana más importante

(63) Cfr. R. MAURER: «Hegels politischer Protestantismus», en *Stuttgarter Hegel-Tage*, 1970, 1974, págs. 383-415; G. ROHMOSER: «Dis theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat», en *Hegel-Studien*, vol. 1, 1964, págs. 239 y sigs.

(64) No obstante, en las exposiciones posteriores de la *Filosofía del derecho* se apunta ya esa mayor convergencia entre el Estado y la religión en el seno del protestantismo. Así el volumen 4 de la Edition Iltting ya contiene un epígrafe con el título «La unidad del Estado y la religión en el protestantismo». El Estado protestante tiene el mismo principio que la religión evangélica, a saber, la libertad. De ahí que en el seno de los Estados protestantes vengan a coincidir el principio religioso y el principio del mundo real, y por ello las leyes y las instituciones también poseen una naturaleza religiosa (cfr. G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, vol. 4, Edition Iltting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974, págs. 650-651).

acerca del presente tema (65). Es a través del concepto de eticidad como Hegel aspira ahora a una reconciliación entre política, religión y filosofía, algo que ya había intentado en un principio. Pero a partir de 1807 las figuras del Espíritu absoluto, arte, religión y filosofía, se separan del espíritu objetivo y de esta forma la unidad de religión y eticidad queda encubierta. Sin embargo, a partir de la segunda edición de la *Enciclopedia* se vuelve a resaltar la conexión entre ambas, a pesar de la adscripción de la religión a la esfera del Espíritu absoluto (66).

La verdadera religión, señala Hegel, brota tan sólo de la eticidad. Es inútil buscar la verdadera religión fuera del espíritu ético. Sin embargo, no se pretende con ello ninguna instrumentalización de la religión, pues de acuerdo con el modo de proceder del pensamiento especulativo, lo derivado y producido acaba manifestándose como lo «absolutamente primero», lo que conduce a afirmar que el «resultado» acaba revelándose verdaderamente como «causa». Tal es el caso de la religión situada, a diferencia de la eticidad, en la esfera del Espíritu absoluto. El Estado hegeliano reposa sobre la convicción (*Gesinnung*) ética y ésta, a su vez, reposa sobre la religiosa. Mientras que en la *Filosofía del derecho* había afirmado que la religión era «fundamento» —y sólo fundamento— de lo ético y lo político, ahora Hegel da un paso más y afirma que la religión viene a constituir la «sustancialidad» de la eticidad y del Estado. Al darse esta convergencia entre lo ético y lo religioso, queda excluido que existan «dos» conciencias, una religiosa y otra ética con un contenido diferente de la primera. Habría, sí, una diferencia en cuanto a la forma en el sentido de que la religión, en cuanto verdad suprema, supone la sanción de la eticidad que se encuentra en la realidad empírica. A diferencia de lo que el propio Hegel había señalado en la *Filosofía del derecho*, se considera ahora un «tremendo error» de los nuevos tiempos considerar estas realidades inseparables como separables e incluso como indiferentes entre sí.

Hegel se ha ido convenciendo cada vez más, en los últimos años, de la relevancia de la convicción para el adecuado funcionamiento del Estado. Y en este mismo sentido asistimos en su pensamiento a una creciente potenciación del papel de la religión a nivel político. Hegel no comparte la conocida afirmación kantiana, según la que «el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios» (67). Como hemos dicho, Hegel aspira a una plenitud política que va más allá del Estado liberal, por más rasgos comunes que compartan.

Por lo demás la intensidad con que ahora Hegel resalta la convergencia entre política y religión no es el único rasgo que le une a las posiciones defendidas en su juventud. Las críticas a la insuficiencia política del Cristianismo desaparecen, por lo que al protestantismo se refiere. Pero no así por lo que concierne al catolicismo, de modo que si cabe hablar de un protestantismo político en los últimos años de Berlín,

(65) E.-W. BÖKENFÖRDE: «Die Entstehung des Staates...», pág. 64.

(66) W. JAESCHKE: *Op. cit.*, pág. 357.

(67) I. KANT: *La paz perpetua*, Madrid, 1985, pág. 38.

cabe hablar también, aunque con una valoración diametralmente opuesta, del catolicismo político en el que Hegel creía encontrar uno de los principales escollos para la normalización política de su época.

El catolicismo no acierta, a juicio de Hegel, a realizar la vocación originaria del Cristianismo como religión de la libertad. Dios es concebido en la religión cristiana como espíritu y verdad, pero el catolicismo permanece prisionero de la exterioridad, ajeno a la libertad espiritual. El culto a todo un entramado de exterioridades, que Hegel no se cansa de reiterar en diversos lugares de su obra, alienan el espíritu y no le permiten reconocerse como tal. Como consecuencia de ello la concepción del derecho, de la eticidad, del deber y de la conciencia también aparecen distorsionados en su raíz. Si se da un desarrollo no libre en el ámbito religioso, también nos tropezaremos con la ausencia de libertad en el ámbito de la legislación y de la Constitución, y, en definitiva, en la configuración del Estado real. Dado que el problema estaría viciado en el punto de partida, no serviría de nada una racionalización de las leyes y del orden estatal si la religión permanece en una configuración no libre: «Ambas cosas son incompatibles entre sí.» Para Hegel resulta incongruente atribuirles dos ámbitos separados, como si debido a esa diferenciación pudieran coexistir pacíficamente. La bondad de los principios jurídicos y de las instituciones estatales que se derivan de ellos, se quedaría a un nivel abstracto y superficial si no llegaran a reconocer en la conciencia religiosa la suprema legitimación, sometándose al veredicto de la verdad absoluta. No se puede alcanzar una coexistencia pacífica si se da un divorcio entre la letra de la legislación, el conjunto de las normativas jurídicas y estatales, y las convicciones íntimas religiosas. Por ello en su distanciamiento crítico respecto al desenlace de la Revolución, considera una torpeza de los nuevos tiempos estimar que es posible transmutar un sistema ético corrupto, junto con su legislación y la constitución del Estado sin cambiar a la vez la religión. Dicho de una forma gráfica: pretender llevar a cabo una Revolución sin haber realizado previamente una Reforma. Para realizar con éxito una reforma política no basta con una serie de garantías externas si lo más íntimo de la conciencia permanece escindido, extraño y hostil al quehacer político.

Mediante el recurso al concepto de libertad alcanza su concreción la reconciliación entre el poder político, la religión y los principios filosóficos. Esto que ya era apuntado al final del parágrafo 270 de la *Filosofía del derecho*, es ahora reafirmado desde la nueva óptica en que se sitúa la versión final de la *Enciclopedia*. Al ponerse como absolutamente idénticas la subjetividad que existe para sí y la universalidad sustancial, tanto la religión como el Estado se ponen en el horizonte de la verdad absoluta y se encuentran en sintonía con la filosofía. Ello resulta posible en el horizonte abierto por la Reforma protestante: «El principio de la conciencia religiosa y de la ética constituyen una misma cosa en la conciencia protestante: el espíritu que se sabe a sí en su racionalidad y verdad.» En el seno de esta conciencia protestante la Constitución y la legislación han de ser concebidas como el desarrollo y el despliegue de la eticidad y ésta, a su vez, brota de la religión que es constituida como su principio originario. Sólo de esta forma la religión logra alcanzar su verdad efectiva.

La verdad religiosa ha de mostrar su efectividad a través de las instituciones políticas (68). No existe así oposición entre la iglesia protestante y el Estado ético, sino más bien convergencia, dado que en este caso el Estado viene a suponer una especie de traducción en la realidad del «Reino de Dios», pues, como postula Hegel, el espíritu divino debe penetrar de una forma immanente lo mundano (69).

El valor político de la convicción fue tempranamente puesto de relieve por Platón en la *República*. Pero el filósofo griego no estuvo, a juicio de Hegel, en condiciones de armonizar la sustancialidad y la subjetividad en el Estado. En su concepción política está ausente la libertad subjetiva. De ahí su inferioridad respecto al protestantismo político elaborado en la Modernidad: «A Platón no le cupo en suerte llegar hasta poder decir que mientras no entre en el mundo la verdadera religión y domine en los Estados, no penetra en la realidad el verdadero principio del Estado.» La Reforma ha contribuido a la superioridad política del mundo moderno sobre el antiguo. El texto de la *Enciclopedia* ha supuesto en esto un giro respecto a lo expresado en la *Filosofía del derecho*, aunque no se ha de olvidar, tal como señalan distintos intérpretes, que los enfoques parten de perspectivas distintas: mientras que en la *Filosofía del derecho* el tratamiento del problema es básicamente político y jurídico, es decir, se realiza desde la óptica del espíritu objetivo, y sin rehuir la crítica de muchas situaciones empíricas, el texto de la *Enciclopedia* se sitúa en un nivel superior, en el tránsito precisamente del espíritu objetivo al absoluto (70). Por otro lado, se ha de tener presente que Hegel reconoció con mayor prontitud la incidencia del protestantismo en el principio moderno de la subjetividad que sus implicaciones abiertamente políticas.

## 2. *El discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión de Ausburgo*

El 25 de junio de 1830, siendo Rector de la Universidad de Berlín, Hegel pronuncia un importante discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión de Ausburgo (71). Pronunciado el mismo año en que aparecía la tercera edición de la *Enciclopedia*, este discurso le brinda la oportunidad de glosar públicamente una temática recurrente a lo largo de su obra. El hecho adquiere algo así como la condición

(68) H. SCHEIT: *Op. cit.*, pág. 138.

(69) Acerca del contraste entre el protestantismo y el catolicismo en Hegel puede consultarse, entre otros, M. BORGHESI: «La dialettica tra protestantesimo e cattolicesimo nella filosofia di Hegel», en *Aquinas, Rivista Internazionale di Filosofia*, núm. 24, 1981.

(70) Véanse, por ejemplo, H. SCHEIT: *Op. cit.*, págs. 236-237; G. SCHMIDT: *Op. cit.*, págs. 308-309; A. PEPPERZAK: *Op. cit.*, págs. 55 y 72-73.

(71) Pronunciado en latín, su título reza así: *Oratio in sacris saecularibus tertiis traditae confessionis augustanae*, Berolini, 1830. Utilizamos la edición de S. STROHM contenida en su escrito: «Freiheit des Christenmenschen im Heiligtum des Gewissens», en *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, N.F. 80/81, 1980-1981, págs. 204 y sigs.

de una «confesión pública» en un autor que vivía más bien en un retraimiento filosófico frente a las tendencias «demagógicas» de la época (72), no pareciendo arbitrario afirmar, tal como hace S. Strohm, que tal intervención fue deseada por el propio Hegel como la «meta de su rectorado» (73).

En otro orden de cosas no deja de ser revelador que los protestantes alemanes, con Hegel a la cabeza, se apresten a conmemorar un importante episodio de la Reforma, en el año en que en Francia estalla la Revolución de julio (74). Tal circunstancia parece claramente reveladora de las tendencias conflictivas de la historia europea de la época. Pero dejando esto de momento a un lado, vamos a resaltar algunos aspectos del discurso en sí, en los que cabe observar una clara convergencia con lo expuesto en el párrafo 552 de la *Enciclopedia*.

El hecho de que un laico como Hegel conmemore el significado de la Reforma le da pie para resaltar una de las que considera mayores aportaciones de la Confesión de Ausburgo: el protagonismo de los laicos en un horizonte en el que en nombre de la libertad cristiana se supera la vieja división entre los clérigos, como estamento privilegiado, detentador del saber y de la autoridad, y los laicos sometidos a los primeros.

La Reforma es ciertamente, ante todo, un acontecimiento religioso, una búsqueda de la auténtica realización histórica del Cristianismo. Pero no se trata de un mero trasunto de carácter religioso. Tanta es la fuerza y la autoridad de la religión que abarca y condiciona todo lo humano. De este modo, al reformar la religión era preciso a la vez reformar las leyes y la eticidad (75). Por ello, junto con el reconocimiento de la dignidad sustancial de todos los cristianos, más allá de la separación de clérigos y laicos, destaca Hegel la reconciliación entre el poder político y el poder religioso. Aquel actúa en consonancia con la voluntad divina, y éste renuncia a un ejercicio abusivo de la autoridad (76).

La religión así entendida es una religión reconciliada con los deberes de la existencia humana como tal, a diferencia de la idea de perfección propugnada por la vieja Iglesia. El hombre tropieza con toda una gama de deberes que van desde el ámbito familiar hasta la patria y la autoridad, pasando por las relaciones de justicia y equidad con los demás hombres. Se trata de virtudes de las que la Antigüedad clásica nos ofrece numerosos ejemplos, aun cuando haya Padres de la Iglesia que se refieren a ellas como a «vicios espléndidos» (77). Todo ello ciertamente alcanza su perfec-

(72) J. RITTER: «Hegel und die Reformation», en *Metaphysik und Politik*, Frankfurt del Main, 1977, pág. 310.

(73) S. STROHM: *Op. cit.*, pág. 236.

(74) K. ROSENKRANZ: *G. W. F. Hegels Leben*, pág. 409.

(75) «Ideoque reformata religione, civitatis quoque et legum morumque rationem reformari oporteat» (ST. STROHM: *Op. cit.*, pág. 214).

(76) «Potestas principum reconciliata est cum ecclesia, dum illa consociatur cum divina voluntate, haec dominatus injuria sese abdicat» (*ibid.*, pág. 218).

(77) Cfr. el conocido texto de S. AGUSTÍN: «Proinde virtutes, quas sibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiiis ad quod libet adipiscendum vel tenendum, nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se

ción cuando se consideran dichas virtudes como expresión de la voluntad divina. La religión cristiana, rectamente entendida, ha de confirmar y reafirmar dichas virtudes más bien que negarlas o vilipendiarlas. A lo que se opone tenazmente Hegel es a una «santidad» que margina estos deberes y virtudes sacrificándolos a los ideales de una religiosidad extramundana, tal como cabría advertir en la recomendación de los tres votos de castidad, pobreza y obediencia. Tal es la perfección religiosa que propugna la Iglesia católica, cuyo Pontífice se ha apropiado del tratamiento de «Santidad». Los gobernantes civiles reunidos en Ausburgo al abolir dicho tratamiento, y sobre todo dichos preceptos de santidad, declararon que el orden político se reconciliaba con el orden religioso y el religioso con el político (78). Con ello se ponía fin a la escisión entre eticidad y religiosidad, entre la conciencia de la voluntad divina y la conciencia de lo verdadero y de lo justo.

En sintonía con lo expuesto en la *Enciclopedia*, considera Hegel un grave error separar la religión de la política (79). En la conciencia humana no puede haber la debida confianza en las leyes, sino que se está persuadido de que ellas no sólo no repugnan a la religión, sino que tienen en la misma su origen. Y en este mismo sentido considera una insensatez pretender llevar a cabo una reforma del orden político y jurídico, mientras no se renueve la religión verdadera con la que debe estar en consonancia. Es decir, pretender llevar a cabo una Revolución sin haber realizado previamente una Reforma. De ahí se derivaría básicamente la incapacidad del mundo católico para una auténtica renovación política. Frente a ello, Hegel reivindica, también aquí, el protestantismo político: los príncipes evangélicos saben que obran piadosamente cuando adecúan el gobierno del Estado a las normas eternas de la justicia, sin que conozcan o reconozcan una santidad ajena a esto (80).

De este modo el contenido del Discurso, al margen del coeficiente de retórica o de la índole acomodaticia de que pueda adolecer, se nos presenta como una nítida expresión del protestantismo político, en plena concordancia con lo expuesto en la *Enciclopedia*.

### 3. La religión y el Estado según la «Filosofía de la religión»

Así como en la *Filosofía del derecho* no faltaba un excurso acerca de la religión, así tampoco falta la referencia al problema político en la *Filosofía de la religión*.

---

ipsos referentur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt; et ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt» (*De civitate Dei*, XIX, pág. 25).

(78) «Itaque civitatem cum Deo, Deum cum civitate reconciliatum esse promulgatum est» (S. STROHM, pág. 222).

(79) «Quamvis enim nostro tempore plurimi iique magna auctoritate et ingenio praediti eam demum veram sapientiam esse detectam putent, quae religionem a civitate separet, graviter hi tamen in eo errant» (*ibid.*, op. cit., pág. 224).

(80) «Principes evangelici ita se pie agere sciunt, si rempublicam ad justitiae aeternam normam conforment et administrent, et incolumitatem populo praestent; neque ei dissonam sanctitatem aut norunt aut agnoscunt» (*ibid.*, pág. 226).

Precisamente al final de la primera parte: *El concepto de religión* figura un apartado que, en el marco más amplio del análisis de las relaciones entre la religión y la cultura, examina también la relación entre la religión y el Estado. Dado que Hegel imparte la *Filosofía de la religión* por última vez en 1831, ello le permite tanto aludir a la situación coetánea como hacer unas valoraciones generales en la línea con la *Enciclopedia* y con el discurso conmemorativo de la Confesión de Ausburgo.

También en la *Filosofía de la religión* se abre Hegel a una consideración de su filosofía como un *Tractatus theologico-politicus*. Está, por un lado, la religión que, como saber acerca de Dios, ha de ser considerada como «sabiduría divina», como el ámbito de la verdad absoluta. Pero junto a ella hay una segunda sabiduría, la «sabiduría del mundo», que por supuesto afecta al Estado en cuanto «verdadera forma de la realidad», como aquel ámbito en el que el espíritu ético se hace realidad. Cabe así preguntarse por la relación existente entre ambas sabidurías (81).

En general, argumenta Hegel, la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa. Son de por sí idénticas. Aunque también este problema está sujeto a la dialéctica de la historia: cabría en este sentido hablar de su unidad en el horizonte primigenio de las formas de vida patriarcales para constatar después su decidida separación posterior. Pero Hegel va a buscar aquí una reconciliación final (*Versöhnung*): de por sí son verdaderamente idénticos. Tal conciliación también va a ser posible aquí mediante el recurso al concepto de libertad. En efecto, la libertad ha de ser considerada como la «suprema determinación del espíritu» que, por tanto, ha de condicionar el desarrollo de la política, la religión y la filosofía. En la religión el hombre hace la experiencia de la libertad en cuanto conforma su voluntad con la divina, y supera así la escisión. El Estado, a su vez, representa la libertad en el mundo, en el ámbito de la realidad (82). Pero no existiría propiamente más que «un» concepto de libertad que se manifiesta tanto en la religión como en el Estado en cuanto valor supremo del hombre. De esta forma el pueblo que posee una idea inadecuada de Dios tiene también un mal Estado, malas leyes. Es la filosofía la que está en condiciones de abordar la «conexión absoluta», aprehendiéndola conceptualmente, pero la religión la hace suya a nivel de la representación.

La armonización entre la religión y la política se da en el ámbito protestante y sólo en este marco se puede dar propiamente, pues aquí las leyes del Estado son consideradas no sólo como racionales, sino también como algo divino en atención a la armonía originaria entre el Estado y la religión. La religión, por su parte, no posee unos principios exclusivos que estén en contradicción con lo que tiene validez en el Estado (83). Por más que ello ocurra a veces de una forma abstracta, en el mundo protestante se toma como referente fundamental el hecho central de la visión moderna del mundo, a saber, la libertad del hombre como algo en y para sí verdadero.

(81) *Werke*, 16, pág. 236.

(82) *Werke*, 16, pág. 237.

(83) *Werke*, 16, pág. 238.

Pero existe la posibilidad de escisión entre el Estado y la religión, y de obedecer a leyes distintas. Las exigencias de la religión se encaminan hacia la «santidad», mientras que las del Estado lo harían hacia el «derecho» y la «eticidad». La eternidad y la temporalidad se presentarían como horizontes contrapuestos, dando lugar a un estado de escisión que pone un ideal religioso por encima del carácter sustancial de la realidad. Los imperativos de la religión pueden presentarse así como opuestos a la «racionalidad del mundo». Es lo que ocurre en el mundo católico. Aquí la religión y el Estado se oponen cuando emerge en el hombre la libertad subjetiva. La religión adopta en este caso una actitud negativa respecto al hecho de la libertad humana. De ahí la tensión que surge cuando la filosofía, en su condición de *sabiduría mundana*, analiza la realidad y hace emerger del espíritu la conciencia de la libertad. Pero la tensión no es menor cuando el Estado trata de poner la libertad como principio de la legislación y de la Constitución y choca con una religión hostil que no la reconoce. Como veremos, aquí radica, a juicio de Hegel, uno de los problemas más graves del período posrevolucionario en los países católicos. Aquí no se produce la deseada convergencia entre política, religión y filosofía.

#### 4. *El protestantismo político y la «Filosofía de la historia universal»*

La aproximación al problema que aquí nos ocupa parece requerir una referencia, a modo de inevitable complemento, a las consideraciones hegelianas sobre la *Filosofía de la historia universal*. Ya la misma *Filosofía de la religión* remitía a esta perspectiva para alcanzar una visión más detallada de las relaciones entre la política y la religión (84), perteneciendo, asimismo, el texto de la *Enciclopedia*, en el que Hegel aborda la relación entre la religión y el Estado, a la consideración de la problemática relativa a la historia universal (85). La relación entre la religión y el Estado resulta central para la filosofía hegeliana de la historia, cabiendo afirmar, en efecto, que esa historia viene a constituir la suma de los encuentros entre la religión y el Estado, entre el Dios espiritual y el dios mundano, entre el Espíritu absoluto y el objetivo (86). Aquí sólo nos interesan las referencias básicas relativas al protestantismo político. Aunque sean inevitables algunas reiteraciones, la referencia explícita a lo expuesto en la *Filosofía de la historia* añade aspectos y matices complementarios a lo que venimos exponiendo.

El advenimiento de la Reforma supone para Hegel una etapa decisiva en la realización de la vocación originaria del Cristianismo, en el reconocimiento de que el ser divino no es para el hombre un más allá, sino que su determinación fundamental consiste en la unidad con él. La espiritualidad medieval, por el contrario, en cuanto

(84) *Werke*, 16, pág. 237.

(85) *Werke*, 10, págs. 347-365.

(86) G. MAYOS: *Entre lógica i empiria. Claus de la filosofía hegeliana de la historia*, Barcelona, 1989, pág. 83.

alienada en la exterioridad era una espiritualidad ajena a la historia, constituía, sin duda, un reino eclesiástico (*geistlich*), pero no espiritual (*geistig*). Pocos hechos tan expresivos de ese culto a la exterioridad en la Edad Media se pueden equiparar a juicio de Hegel a la experiencia de las Cruzadas y al encuentro del sepulcro vacío: ¿por qué buscar entre los muertos al que está vivo? La Edad Media vivía así en una profunda escisión entre un más allá plerórico de perfección y un más acá abandonado por la verdad, ajeno al derecho y a la racionalidad.

La Refoma, en cuanto correspondiente al reino del espíritu, tiende a reconciliar la escisión medieval. La superación de la Edad Media ha de consistir en superar el dualismo que supone, por un lado, la existencia de una verdad hipostasiada, ajena al mundo y a la realidad y, por otro, la existencia de un mundo bárbaro carente de razón y de derecho, el mundo empírico. De ahí la peculiar sensación de plenitud que experimenta Hegel al abordar el tratamiento de la Reforma (87), que parece evocar la sensación de seguridad y plenitud con que en la *Historia de la filosofía* se aborda la descripción de la filosofía de Descartes. También recuerda la descripción que hará más tarde, en la misma *Filosofía de la historia*, del mayor acontecimiento político de la Modernidad, la Revolución francesa. Hegel recurre en ambos casos a metáforas «solares» para glosar la magnitud de ambos acontecimientos. Así, la Reforma vendría a ser el sol que lo ilumina todo, que emerge después de la aurora que supuso el final de la Edad Media.

Frente al culto medieval a la exterioridad, la Reforma, en cuanto reino del espíritu, encontró su marco propicio en la interioridad del espíritu alemán, siendo un personaje histórico-mundial como Lutero, quien le supo dar la expresión más adecuada. Mientras, otros pueblos se lanzan al descubrimiento y conquista del mundo exterior, en Alemania un «simple monje» hace otro tipo de descubrimiento: la profundidad de la conciencia religiosa. Lutero sintoniza con la nueva época, pues también para él la libertad está en el centro de su concepción. Por ello Hegel va a ver en el hecho de la Reforma la «bandera del espíritu libre» en torno a la que se van a congregar los pueblos. Hegel no puede menos de contemplar el desarrollo de la historia moderna desde la óptica de la Reforma: «Esta es la bandera bajo que servimos y que portamos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta hoy no ha tenido que realizar otro cometido que dar forma a este principio en el mundo, pero de modo que todavía tenía que adquirir la forma de la libertad, de la universalidad» (88). Tal es el cometido de la historia moderna para el Hegel maduro.

---

(87) R. FLÓREZ: *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, 1983, pág. 297. Acerca de la interpretación hegeliana de la Reforma pueden verse, aparte de los trabajos ya mencionados anteriormente: J. SCHMANDT: *Hegels Ethik aus dem Geist der Religion*, Bonn, 1956; G. R. G. MURE: «Hegel, Luther and the owl of Minerva», en *Philosophy*, 41, 1966, págs. 127-139; K. DIENST: «Die Bedeutung der Reformation für Staat und Religion nach G. W. F. Hegels Geschichtsphilosophie», en *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde*, 37/38, 1970-1971, págs. 692-709; L. OEING-HANHOFF: «Hegels Deutung der Reformation», en *Hegel, l'Esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Lille, 1970, págs. 239-257.

(88) *Vorlesungen über die Geschichte der Weltgeschichte*, Ed. Hoffmeister, Hamburgo, 1955, pág. 881.

La reconciliación de la religión con el mundo tenía que implicar de una forma especial la reconciliación de la religión con el Estado, pues ambos vienen a tener el «mismo contenido» en la medida en que el Estado y las leyes vienen a constituir la manifestación de lo religioso en la realidad. No obstante, esto constituía más bien un programa a realizar. El mundo no estaba entonces maduro para una transformación política como consecuencia de la reforma llevada a cabo en el ámbito religioso (89). Para Hegel habría un paralelismo entre el siglo XVI y el siglo de Pericles y más en concreto entre Sócrates y Lutero, en la medida en que ambos protagonizan una especie de «segunda navegación» hacia las profundidades del espíritu (90). Pero no hubo un Pericles en la época de Lutero. Carlos V disponía ciertamente de ingentes posibilidades en cuanto a medios externos se refiere, pero «carece del espíritu interior de Pericles» y por ello de la capacidad de conceder a la actividad política la profundidad que la época estaba exigiendo (91). Se necesitaba de todo un proceso de maduración que permitiera hacer realidad las virtualidades presentes desde un principio. En esta dirección habría transcurrido precisamente el desarrollo del espíritu a partir de la Reforma. Así como es consciente de su libertad a través de la relación entre el hombre y Dios, así también se vuelve consciente de que el proceso objetivo en el mundo tiene un carácter divino y que tal circunstancia determina la ulterior configuración de lo mundano: «Mediante la reconciliación alcanzada se toma conciencia de que lo mundano también es capaz de posar en sí lo verdadero, mientras que anteriormente lo verdadero se presentaba bajo la forma de un más allá (92). De este modo lo divino deja de aparecer como la «representación fija de un más allá». Mediante la Reforma se toma conciencia de que lo ético y la ley del Estado son también lo divino y han de ser considerados como mandatos divinos. Aquí residiría la diferencia fundamental entre el protestantismo y el catolicismo, por más que en un principio se presente más bien bajo una forma abstracta, sin el debido desarrollo.

La Ilustración se sitúa para Hegel en un período de consolidación política y espiritual, que también va a resultar de gran relevancia para el desarrollo del principio protestante, a pesar del intelectualismo y abstracción que imperan en la época y que no permiten un ascenso hasta el nivel propiamente especulativo. En todo caso el mensaje originario de Lutero empieza a ser asumido y asimilado desde un horizonte filosófico. Lutero había acertado en su defensa de la libertad espiritual y en la postulación de que el eterno destino del hombre habría de dilucidarse en el seno del hombre mismo. Pero aceptó estos importantes principios como algo dado, como algo revelado en la religión. Sin embargo, a la altura de la Ilustración se exige que dicho con-

(89) *Ibid.*, pág. 884.

(90) En la *Historia de la filosofía* afirma Hegel, al referirse a los sofistas: «El principio de la Edad Moderna comienza en este período» (*Werke*, 18, pág. 404).

(91) En el discurso conmemorativo del tercer centenario de la Confesión de Ausburgo vuelve a insistir sobre el tema al considerar a Carlos V como «impar... sancto aevi sui ingenio» (S. STROHM, pág. 212).

(92) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, pág. 888.

tenido sea considerado como algo presente al espíritu mismo y que todo se refiera a ese principio interior (93).

Francia es el país protagonista de la Ilustración. Hegel es bien consciente de este hecho, a pesar de las insuficiencias que halle en él. La brillante recreación del universo ilustrado llevado a cabo en la *Fenomenología* constituye un testimonio bien fehaciente de dicha afirmación. Los ilustrados franceses luchan contra un estado de cosas profundamente corrupto, en el que, como hemos indicado, se alían el despotismo y un sacerdocio cómplice, lo que daría como resultado una masa entorpecida, ignorante de sus derechos, pero abierta a la nueva predicación filosófica (94). Por ello se puede referir Hegel en la *Historia de la filosofía* a que los ilustrados franceses han realizado de otro modo la Reforma de Lutero (95).

Pero de Francia la Ilustración pasa a Alemania, y aunque también la Ilustración alemana presenta sus insuficiencias y acomodaciones, la presencia del principio protestante va a contribuir a marcar las diferencias. En Alemania lo referente a los asuntos mundanos ya habría sido mejorado mediante la Reforma. La nueva comprensión de la religión habría ayudado a ello considerablemente. Esto explicaría dos peculiaridades de la Ilustración alemana. En primer lugar, que aquí la Ilustración se alía con la teología, por lo menos hasta cierto punto, mientras que en Francia se le opone frontalmente. También en un segundo aspecto el mundo alemán tropezaría con una oposición menos radical. Mientras que los filósofos franceses apenas encuentran cauces para dialogar con un Antiguo Régimen corrupto, y recurren por ello al apoyo y comprensión de soberanos extranjeros, en Alemania hay una mayor fluidez y racionalidad en las relaciones con el Estado (96). Si en el siglo de Lutero se echaba de menos un nuevo Pericles que tradujera políticamente la nueva situación espiritual, en la Ilustración alemana surge la figura de Federico II, al que Hegel no duda en referirse como a una «persona histórico-mundial», en cuanto es el gobernante a través del que el espíritu de la nueva época se implanta en la realidad (97).

En Federico destaca Hegel tanto su conexión con el protestantismo político como con la filosofía. Sobresale como «héroe del protestantismo» no sólo a nivel individual, sino como rey de un Estado. Sitúa a Prusia entre las grandes potencias europeas como «potencia protestante». No le importaban las disquisiciones de los teólogos, pero aprehendió el «principio protestante» desde su vertiente mundana, preocupado por la racionalidad del Estado en sus fines universales. No en vano era a la vez un rey-filósofo, el único caso a este respecto en la historia moderna.

De la filosofía de la Ilustración se va a derivar aquel otro gran punto de referencia de la historia moderna: la Revolución francesa. «La Revolución francesa

(93) *Ibid.*, pág. 916.

(94) *Werke*, 3, págs. 400 y sigs.

(95) *Werke*, 20, pág. 305.

(96) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, pág. 917.

(97) *Ibid.*, pág. 918.

tiene su comienzo y origen en el pensamiento» (98). No se ha de estar entonces en contra de la afirmación de que la Revolución tomó su primer impulso de la filosofía. A pesar del distanciamiento crítico que se fue produciendo, todavía el Hegel maduro sigue refiriéndose con entusiasmo al hecho revolucionario: «Fue así un glorioso amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado esta época» (99). La Reforma y la Revolución constituyen los dos goznes sobre los que gira la comprensión hegeliana de la historia moderna y sobre cuya relación recíproca no se ha dicho todavía la última palabra, a pesar de las frecuentes tomas de posición sobre el tema (100).

Ante este complejo problema sólo cabe recordar aquí cómo Hegel busca, ciertamente de una forma excesivamente idealizante, en el protestantismo político una especie de compensación a las insuficiencias palpables del proceso revolucionario y de su proyección sobre el período posterior. Para el Hegel de las lecciones berlinesas, la Reforma no sólo se ha anticipado a la revolución en la superación, al menos en principio, de una sociedad corrupta tanto religiosa como políticamente, sino que hasta cierto punto ofrece una solución más radical en la medida en que ataca el problema de raíz, transformando las conciencias. Es precisa una liberación de las conciencias antes de emprender coherentemente una revolución política. Mientras que el protestantismo no tolera la existencia de dos conciencias, en el mundo católico lo sagrado se sitúa a un lado y lo mundano a otro. La religión no contribuye en este caso a la liberación política, sino que se le opone en cuanto religión de la no-libertad (*Unfreiheit*). De ahí que la Revolución estalle en los países románicos, mientras reina la paz allí donde impera la libertad de la iglesia evangélica: «Con la Reforma los protestantes han llevado a cabo su Revolución» (101).

Cuando al final de la *Filosofía de la historia* examina la «situación en la actualidad», el viejo Hegel no puede menos de expresar su cansancio después de cuarenta años de guerras y convulsiones. En efecto, la vida de Hegel transcurrió en una situación marcada por la Revolución (102). Ante la inestabilidad persistente de la situación posrevolucionaria que no permite alcanzar el sosego y el desarrollo pacífico de la libertad, se ve inducido a seguir insistiendo en la incidencia política del protestantismo y del catolicismo. A este respecto las consideraciones finales de la *Filosofía de la historia* se complementan con las contenidas en la *Filosofía de la religión* al analizar el problema de las relaciones entre la religión y el Estado.

Mientras que en los países protestantes la Revolución habría concluido, puesto

(98) *Ibid.*, pág. 920.

(99) *Ibid.*, pág. 926.

(100) Mientras que la Reforma ha calado profundamente en la interioridad del sujeto moral y ha propiciado el proceso de autonomía de la conciencia individual, con toda su incidencia en el plano cultural y político, la principal aportación de la Revolución consistiría para Hegel en haber institucionalizado el moderno derecho racional y haber posibilitado la organización de la sociedad civil (cfr. H. BRUNKHORST: «Hegel und die Französische Revolution», en *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption* (hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt del Main, 1989, pág. 166.

(101) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, pág. 925.

(102) Cfr. J. RITTER: «Hegel und die französische Revolution», *op. cit.*, págs. 192-193.

que mediante la comprensión racional y la formación (*Bildung*) habría ocurrido lo que debía ocurrir, el mundo católico sigue desgarrado debido a la presencia de una religión hostil a la libertad. Esto es lo que acontecía particularmente en la Francia posrevolucionaria. En la vida política hay dos aspectos complementarios: la legislación positiva que trata de articular jurídicamente la vida del Estado y la convicción, el ámbito de la interioridad, de los criterios que dan radicalidad y profundidad a la vida política. La vida política moderna insiste especialmente en el primer aspecto, mientras que los griegos, y de un modo particular Platón, insisten sobre todo en la segunda dimensión, la *Gesinnung*, y de ahí la centralidad de la educación en la República platónica. Para Hegel ambos aspectos son inseparables y si el planteamiento platónico resultaba unilateral, también lo es la idea moderna de que la Constitución es algo que puede reposar sobre sí y de que puede dejar a un lado, como algo indiferente, la convicción, la religión y la conciencia (103). La Revolución de julio, motivo de pesadumbre, era a su juicio una consecuencia de dicha ilusión. Se producía así una «colisión» entre la afirmación de la libertad política y una *Gesinnung* dominada por una religión hostil a dicha libertad.

Para el último Hegel el catolicismo constituía, mediante su dominio de las conciencias, uno de los grandes obstáculos para la emancipación política. El catolicismo minaría la gran conquista de la Edad Moderna, a saber, la realización y concreción del espíritu de libertad. Tal como escribe A. Peperzak, el catolicismo viene a ser para Hegel una especie de religión «premoderna» (104).

El otro gran escollo es el liberalismo, el principio de la voluntad subjetiva. Ciertamente el principio liberal supone un progreso frente a la hostilidad manifestada por el principio católico, pero resulta en todo caso insuficiente debido a la atomización de la sociedad, al primado de las voluntades individuales, quedando reducida así la libertad a algo formal y abstracto, incapaz de una verdadera articulación de la vida política (105). No se llega, por consiguiente, a una satisfactoria concepción del Estado en el que se han de armonizar la universalidad y la particularidad. Contra ambos escollos se vuelve Hegel desde la publicación de la *Filosofía del derecho*. Su protestantismo político vendría a constituir una tercera vía por la que cabría seguir avanzando en el desarrollo de una libertad que haga justicia a la particularidad y a su inserción en la universalidad (106).

## VII. CONCLUSION

De esta forma, el protestantismo termina siendo para Hegel la verdadera religión civil, el correlato que en su madurez ofrece al ideal de juventud acerca de la *Volks-*

(103) *Werke*, 16, págs. 244-245.

(104) A. PEPERZAK: *Op. cit.*, págs. 72-73.

(105) *Vorlesungen über die Geschichte der Weltgeschichte*, págs. 932-933.

(106) R. MAURER: *Op. cit.*, pág. 397.

*religion*. A diferencia de lo que ocurría con Rousseau y con los revolucionarios franceses no se trataba de idear una religión ficticia, sino de reformular una religión realmente existente (107). Mediante ella aspiraba Hegel a crear las condiciones, la plataforma en que resultara posible una visión armónica de la política, la religión y la filosofía. Pocos como él han sido capaces de concebir un marco unitario en el que se articularan con esa profundidad esos tres referentes fundamentales. Ciertamente lo religioso condiciona lo político y lo filosófico en Hegel, pero a la vez habría que preguntarse si lo político y lo filosófico no terminan secularizando y absorbiendo excesivamente el legado religioso originario, en el sentido de que en buena medida parece quedar sustituido por su traducción política y filosófica. Desde luego tampoco Hegel parece ajeno al proceso de politización de lo religioso y de sacralización de lo político, pero lo que parece imponerse, en definitiva, es la absorción política y filosófica de lo religioso. Así como la representación religiosa tiende a ser superada (*aufgehoben*) por el concepto, así también parece ocurrir con la libertad religiosa respecto a la libertad política (108).

No es raro, por tanto, que los intérpretes muestren su perplejidad ante la «ortodoxia» del protestantismo hegeliano. Ya hemos aludido anteriormente a esta cuestión. Cabría, para concluir, insistir un poco más sobre la misma. Para G. Schmidt el protestantismo de que habla Hegel sólo de lejos tendría algo que ver con la confesión religiosa que encontró en su época. Parodiando a Nietzsche dicho protestantismo vendría a ser una especie de «hegelianismo para el pueblo» (109). Para W. Jaeschke el proyecto hegeliano de reconciliación entre el Estado, la religión y la filosofía se basa en una «visión extremadamente audaz del Cristianismo», que incluso en el seno de su escuela habría sido frecuentemente malentendida (110). Para Th. Petersen, Hegel, a diferencia de Rousseau, puede obviar el problema de idear una religión civil, pero su concepto de religión ha violentado la religión real de su tiempo (111). En realidad, tal como señala R. Valls, Hegel aparece a los ojos de los teólogos católicos como dos veces hereje: una vez en cuanto protestante y en un segundo lugar en cuanto que en el seno del protestantismo se construye su propia herejía en su intento de asunción y versión racional de las representaciones religiosas (112). El mundo protestante coetáneo no podía menos de mirar con recelo y aprehensión la interpretación hegeliana.

Por nuestra parte, estamos fundamentalmente de acuerdo con las valoraciones que acabamos de referir. Como hemos dicho, la filosofía y la política parecen absorber excesivamente la autonomía de la religión. Ello no es óbice para hacer jus-

(107) H. F. FULDA y R.-P. HORSTMANN (eds.): *Op. cit.*, pág. 174.

(108) M. THEUNISSEN: *Op. cit.*, pág. 408.

(109) G. SCHMIDT: *Op. cit.*, pág. 309.

(110) W. JAESCHKE: *Op. cit.*, pág. 367.

(111) H. F. FULDA y R.-P. HORSTMANN (eds.): *Op. cit.*, pág. 174.

(112) R. VALLS: «Religión en la filosofía de Hegel», en M. FRAJÓ (ed.): *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, pág. 231.

ticia a toda la profundidad con que Hegel supo enfrentarse con el problema religioso y, en especial, con el Cristianismo. Fue capaz de captar como pocos las virtualidades filosóficas y políticas insitas en la religiosidad salida de la Reforma. Su interpretación podrá resultar forzada, pero no es arbitraria sin más. Ni siquiera lo es la operación de aproximación entre la Reforma y la interpretación antropológica de la religión que ofrecía su discípulo radical L. Feuerbach. Un teólogo de la talla de K. Barth fue lo suficientemente lúcido como para reconocerlo así. Si Hegel lleva a cabo un proceso de racionalización y secularización del Cristianismo, su obra ha contribuido, por otra parte, a mantener todo un fondo de religiosidad en el mundo moderno, haciendo así justicia a una de las peculiares tensiones de la Reforma: secularización, por un lado, e interiorización de lo religioso, por otro. De ahí la profunda preocupación hegeliana por la situación religiosa de su tiempo y que su obra haya sido considerada como «retardadora» en el proceso de desdivinización del mundo moderno.

La valoración en concreto de su protestantismo político tampoco nos parece exenta de ambigüedad. Por un lado, sabe captar bien la aportación de la Reforma a la configuración política moderna y se esfuerza por encontrar una vía mediadora, intermedia entre dos concepciones que le parecen igualmente rechazables: la concepción teocrática del poder (113) y una concepción de la eticidad y del derecho emancipada sin más de la religión. Por otro, pensamos que Hegel ha idealizado la relevancia del legado protestante. Su apología de la Reforma en el momento en que estalla la Revolución de julio parece implicar un extrañamiento de la realidad por parte de aquel filósofo que había insistido en concebir la filosofía como el propio tiempo aprehendido en el pensamiento (114). Pero Hegel tendría razón en reivindicar la importancia de la *Gesinnung* si aspiramos a la plenitud de la vida política. En este sentido, aun cuando su concepción del catolicismo resulte excesivamente tópica y simplificada, no cabe duda que el protestantismo se mostraba más idóneo para desempeñar dicha función. Desde M. Weber lo sabemos mejor.

Por lo demás, también en este punto el planteamiento hegeliano viene a suponer una especie de consumación de una serie de líneas de fuerza que articulan la Modernidad, para dejar paso después a una nueva época. Después de Hegel no sólo van a persistir las conmociones revolucionarias, que tanto le inquietaban, sino que su pro-

---

(113) No sin razón puede señalar O. Pöggeler que si bien Hegel critica a Rousseau como inspirador de la Revolución francesa, la Restauración no es para él alternativa alguna (cfr. O. PÖGgeler: *Op. cit.*, pág. 124). A pesar de la convergencia que muestra Hegel con determinados planteamientos de la Restauración, la oposición no puede ser más tajante si contrastamos la concepción hegeliana con el pensamiento teocrático de Maistre y de Bonald. Para éstos la política aparece devaluada para convertirse en una manifestación derivada de la esfera religiosa. La Revolución de 1789 constituía para ellos el último episodio de la deriva metafísica y religiosa del hombre moderno, constituyendo la Reforma el primer gran capítulo de la misma. Es decir, una visión en «negativo» de la concepción hegeliana de la Modernidad [cfr. FR. FURET y M. OZOUF (eds.): *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, 1989, pág. 547, Art. Contrarrevolución].

(114) Cfr. J. HABERMAS: *Op. cit.*, pág. 57.

yecto de armonización entre política, religión y filosofía se va a ver cuestionado no sólo por los sectores afines a la Restauración o bien por la ortodoxia protestante como tal, sino, en grandes líneas, por la tradición filosófica decimonónica. Se produce en este último campo una innegable quiebra de la tradición mediante la que la referencia a la Reforma también acaba radicalizándose. A. Ruge lo ha expresado de una forma gráfica: «El más reciente desarrollo del protestantismo es la disolución del mundo protestante» (115). En realidad a la muerte de Hegel flota en el ambiente el tema de una segunda Reforma que llevaría a cabo un proceso de reducción y simplificación de lo religioso paralelo en cierto sentido al llevado a cabo por la Reforma del siglo XVI. No en vano L. Feuerbach con su interpretación antropológica de la religión se llega a considerar una especie de «segundo Lutero» (116). Por su parte, la comprensión de la política y la filosofía también iba a experimentar una inflexión profunda. Estamos en el comienzo del mundo contemporáneo.

---

(115) *Der deutsche Vormärz* (hg. von J. Hermand), Stuttgart, 1972, pág. 176.

(116) Cfr. L. M. ARROYO: «Yo soy Lutero II». *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca, 1991.

