

En torno a la concepción hegeliana de Europa

On Hegelian Conception of Europe

Arsenio GINZO

Resumen

El artículo trata de mostrar la ambivalencia de la concepción hegeliana de Europa. Por un lado Hegel defiende una visión excesivamente eurocéntrica, incluso para su tiempo. Pero por otra parte Hegel se nos presenta como uno de los pensadores que ha investigado más profundamente los rasgos constitutivos de la identidad de Europa, de sus raíces históricas, y de su proceso formativo. Por ello, a pesar de las apreciaciones críticas, Hegel puede ser considerado como un referente imprescindible cuando se aborda el problema de la identidad de Europa.

Palabras clave: Europa, Occidente, Filosofía de la historia, libertad, individuo.

Abstract

This article tries to show the ambivalence of the hegelian idea of Europe. On the one hand, Hegel has always appeared as too eurocentric, even for his time. But, on the other hand, he's still a thinker who investigates very deeply the traits of the European identity, of its historical roots and of its formative process.

Keywords: Europe, West, Philosophy of history, freedom, individual.

I

Europa no sólo es la cuna de un gran número de relevantes filósofos sino que además constituye a menudo también un tema específico de reflexión filosófica. He aquí un hecho con el que tropezamos a lo largo del pensamiento moderno, desde los humanistas del Renacimiento como Erasmo y L. Vives hasta importantes filósofos recientes como E. Husserl, M. Heidegger o J. Ortega y Gasset. Parodiando a este último cabría decir que toda una serie de grandes pensadores ha abordado, entre otras varias cuestiones, una meditación sobre Europa, una *De Europa meditatio quaedam*¹. El tema de Europa resultaba lo suficientemente fascinante para la reflexión filosófica debido al protagonismo especial que el Continente desempeñaba en la Historia universal, en el plano político y militar, sin duda, pero también en el orden científico, artístico y filosófico. Todo ello iba a constituir el horizonte propicio para un eurocentrismo manifiesto, que convertía a Europa en una especie de “legisladora” del mundo, aunque ello no quiere decir que varias de esas meditaciones no se hayan hecho eco a la vez de los conflictos y desgarramientos de esa Europa, de su lado oscuro. En este sentido resulta ilustrativo ver cómo ya humanistas como Erasmo y Vives, entre otros, vivieron en pleno Renacimiento el drama que corroía a Europa con guerras continuas y disensiones profundas. Tal como afirmaba su coetáneo Andrés Laguna, se trataba de la Europa “que se atormenta a sí misma”². Por ingenuos y obsoletos que nos resulten determinados enfoques y valoraciones, y por insuficientes que nos parezcan hoy, no cabe duda de que uno de los aspectos que constituyeron históricamente la grandeza de Europa es su capacidad de autocrítica. En el decurso de esa serie de meditaciones sobre Europa aparece como tema recurrente. Por muchos espejismos de que se haya sido víctima, y por mucho que haya cambiado la situación de Europa en el mundo, se trata de un tema que sigue inquietando al pensamiento filosófico, ante los nuevos retos históricos ante los que estamos situados, y ante la permanente pregunta por la identidad europea. La abundante bibliografía aparecida en los últimos años sobre este tema da buena fe de ello.

Dentro de este marco general, nuestro propósito en estas páginas va a consistir en ofrecer una aproximación a la concepción hegeliana de Europa. Hegel, en efecto, ha podido ser considerado con razón como un punto de referencia en muchos aspectos de la historia del pensamiento. También puede serlo respecto al problema aquí planteado, el problema de la identidad de Europa. En un conocido pasaje de su obra, X. Zubiri se ha referido a Hegel como a la “madurez de Europa” y a que el propio Hegel expresaría la “verdad” de Europa³. Se trata de una valoración con la

¹ Ortega y Gasset, J.: *Obras completas IX*, Madrid, Alianza, 1983, pp.247-313.

² Laguna, A.: *Europa heautentimorumene*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001.

³ Zubiri, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1963, p. 225. Sobre este

que estarían de acuerdo muchos intérpretes, y que también el mismo Hegel tácitamente hacía suya en la medida en que consideraba su pensamiento como la plenitud de una aventura espiritual iniciada en los griegos y que desde ellos recorría toda la historia de Europa.

Cabría comenzar señalando que la época de Hegel es una época en la que la idea de Europa irradia con particular pujanza. Tal es el caso de la Ilustración con su proyección europea, el de la Revolución francesa y el de su prolongación a través de las guerras napoleónicas a lo largo de Europa. Asimismo, en sentido inverso, todo el movimiento contrarrevolucionario, de rechazo a la Revolución, tiene a su vez una dimensión europea. Por otra parte tanto los románticos como los representantes del Idealismo alemán, cada uno desde su propia perspectiva, iban a ofrecernos también su visión de Europa. He aquí un complejo horizonte que un autor tan atento al latido de su tiempo como fue Hegel no podía ignorar. Sintonizando en efecto con todo ello, va a dar expresión a su visión de Europa. Bien directamente, bien a través del término “Occidente”, el País de la tarde. Y a este respecto si algún rasgo se puede destacar en primer lugar, ése es el eurocentrismo acusado que cabe observar en el pensamiento hegeliano. Obviamente, para comprender ese hecho, que desde hace tiempo se nos ha vuelto extraño, hay que tener presente la época en que Hegel expone su visión eurocéntrica. No obstante, incluso situado en su contexto histórico, el planteamiento hegeliano supone llevar al límite la posición eurocentrista, habitual entonces. Ningún gran filósofo había llevado tan lejos la idea de la centralidad de Europa. También a este respecto la posición hegeliana se caracteriza por la singularidad de sus planteamientos. Pues la propia Ilustración recurrió con frecuencia al expediente de una “exterioridad crítica” para enjuiciar y relativizar en algún sentido la situación y la relevancia de Europa. Desde el recurso a los persas como hace Montesquieu o a los habitantes de Tahití como vemos en Diderot, hasta el recurso a la sabiduría china que podemos observar en Voltaire y otros autores, el eurocentrismo ilustrado aparece matizado y en algún sentido relativizado. Además, ya muy avanzada la Ilustración, aparecía una nueva vanguardia de la libertad política, que iba a ser contemplada con esperanza e ilusión desde la vieja Europa. Se trataba de la llamada revolución americana que sin duda iba también a relativizar la situación de Europa en el mundo. Por el contrario, Hegel, en su concepción eurocéntrica, se va a mostrar bastante “alérgico” respecto a la relevancia de esas instancias relativizadoras. Y en este sentido tampoco iba a sentir ninguna fascinación por el tema del “buen salvaje” como referente para enjuiciar la cultura europea.

Pero si el eurocentrismo hegeliano no puede menos de resultarnos excesivo y desmesurado, incluso para su propio tiempo, la meditación hegeliana sobre Europa se nos presenta a la vez, como no podía ser de otra manera, rica de contenido y llena

punto, véase Álvarez Gómez, A.: “Hegel, la madurez de Europa”, en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 379-399.

de análisis profundos. Baste con recordar la profundidad con que investiga los rasgos distintivos de la cultura europea, las raíces de Europa y su proceso formativo a través de la historia. Por cuestionables que resulten varias de sus apreciaciones, nadie puede discutir la profundidad y la clarividencia de muchas de las apreciaciones hegelianas acerca del surgimiento y el desarrollo de la idea de Europa. Por ello en esta aproximación a la concepción hegeliana de Europa vamos a prestar especial atención a esta dimensión del pensamiento hegeliano. A este respecto la obra que nos va a servir de referencia va a ser en primer lugar su *Filosofía de la Historia Universal*, tanto en su formulación de 1822-23 como en su versión final⁴. Aparte de ésta, prestaremos nuestra atención a otras obras de Hegel, sobre todo a su *Historia de la Filosofía* que guarda una estrecha relación con la anterior, en un autor que no duda en concebir la historia de la filosofía como la parte más íntima de la Historia universal⁵, en cuanto aborda directamente el despliegue del espíritu a través del tiempo. Asimismo la *Filosofía del derecho* y la *Enciclopedia* resultan obras imprescindibles para esta aproximación, pero, en definitiva, toda la obra de Hegel queda implicada cuando se aborda un problema filosófico.

En el recorrido a través del despliegue de la razón en la historia, Hegel sabe identificar una serie de rasgos fundamentales de la idea de Europa, constituyendo su reflexión un punto de referencia importante, también en este tema. Tanto en su aceptación como en su rechazo Hegel se va a convertir en un punto de referencia. Es significativo que el que quizá haya sido su discípulo más cualificado, E. Gans, considerara que el sentido profundo de la obra hegeliana consistía en concebir la idea de Europa, y que su filosofía, tanto por su amplitud como por su contenido, llegó a alcanzar una dimensión verdaderamente europea⁶.

Tratándose de un autor tan atento a la actualidad como es Hegel parece oportuno comenzar esta aproximación evocando brevemente tanto la llamada Europa francesa como la Europa germánica, en cuanto versiones específicas de la centralidad de Europa que precedió inmediatamente, o bien que fue contemporánea, a la reflexión hegeliana. En efecto, Hegel va a elaborar su idea de Europa en íntima conexión con esas dos formulaciones del ideal europeísta.

⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822-23* (edit. por K. H. Ilting, K. Brehmer y H. N. Seelmann), Hamburg, F. Meiner, 1996. (En adelante VPhW 1822-23); *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg, F. Meiner, 1968. (En adelante VPhW).

⁵ Hegel, G.W.F.: *Werke XX*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, p. 456. (En adelante nos referiremos a esta edición como *Werke*).

⁶ Cf. Innerarty, D.: "Libertad como pasión. Sobre la idea de Europa en Hegel", *Persona y Derecho*, 24, 1991, pp. 109-10; Waszek, N.: *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer – Jude – Europäer. Texte und Dokumente*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1991, p. 105.

II

Como tantos estudiantes alemanes de su tiempo, el joven Hegel siguió con apasionamiento los avatares de la Revolución francesa y su proyección europea, incluida la protagonizada por Napoleón. Hegel no duda que esa Revolución es hija del pensamiento ilustrado, y por ello señala que no hay que oponerse cuando se dice que “la Revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía”⁷. A este respecto cabe recordar que la magistral exposición del universo ilustrado que figura en la *Fenomenología del espíritu* sigue de cerca el combate librado por la Ilustración francesa, siendo *El sobrino de Rameau* de Diderot la única obra citada expresamente a lo largo del ensayo hegeliano⁸.

Pues bien, la Ilustración francesa no sólo tuvo una clara vocación europeísta sino que, además, durante la misma surge el fenómeno de la llamada “Europa francesa”. Ya avanzada la Ilustración, en 1777, el embajador de Nápoles en Versalles, el marqués de Caraccioli, publicaba un opúsculo, de título significativo, *París, el modelo de las naciones extranjeras, o la Europa francesa*. Aparece ya abiertamente la expresión “Europa francesa” pero la realidad venía ya de bastante más atrás. La Francia ilustrada ocupaba un lugar de vanguardia en el desarrollo de la Ilustración y ejercía una gran fascinación a lo largo y ancho de Europa, y también de la propia América.

Tal situación se venía preparando desde el siglo XVII, en el que la cultura francesa ya empieza a ejercer su influjo a lo largo del Continente, debido a un conjunto de circunstancias como son el florecimiento de la literatura francesa, la irradiación de la filosofía cartesiana, la proyección de la obra de P. Bayle, especialmente de su *Diccionario histórico y crítico*. El propio Voltaire en su ensayo *El siglo de Luis XIV* llega a escribir que en ese siglo en lo relativo a la “elocuencia, la poesía, la literatura, los libros de moral y entretenimiento, los franceses eran los legisladores de Europa”⁹.

Esta función “legisladora” de la cultura francesa iba a consolidarse y ampliarse a lo largo del movimiento ilustrado. El pensamiento político a nivel europeo iba a encontrar su punto de referencia fundamental en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Por su parte la *Enciclopedia* se iba a convertir en obra de consulta a lo largo de Europa, para las elites cultivadas, reafirmando poderosamente el ascendiente de la cultura francesa. Por su parte la filosofía ilustrada, tal como era cultivada con brillantez, especialmente por Voltaire, iba a suponer también un punto de referencia para la Europa culta. Por último el desarrollo científico y su institucionalización a través de la Academia de ciencias iban a constituir asimismo un modelo

⁷ VPhW, p. 924

⁸ *Phänomenologie des Geistes*, (ed. de J. Hoffmeister), Hamburg, F. Meiner, 1952, p. 388.

⁹ Voltaire, *Oeuvres historiques*, París, Gallimard, 1978, p. 1002.

para la Europa ilustrada. En todo ello la configuración de la llamada Europa francesa encontraba un sólido fundamento.

Esa Europa francesa iba a entrar en una nueva y convulsa fase con el estallido de la Revolución. Tanto respecto a los protagonistas de esa Revolución como por parte de la opinión pública europea se fue muy consciente de la dimensión europea de la Revolución, de su carácter universalista. Se interpretaba la Revolución francesa como un primer paso en la emancipación política de Europa¹⁰. El propio Hegel da testimonio, todavía en su madurez, de las repercusiones universalistas de la Revolución: "Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una sublime emoción ha imperado en aquel tiempo, un entusiasmo espiritual ha recorrido el mundo"¹¹. Por supuesto las campañas napoleónicas van a constituir un aspecto importante de la proyección europea de Francia, concibiendo Napoleón a Francia como la capital y a Europa como una especie de provincia que había de ser sometida. A este respecto pensaba que la Francia revolucionaria habría de ser para Europa algo así como el sol en el horizonte¹². El propio Hegel fue, como es sabido, un profundo admirador de Napoleón. Por último cabría recordar la dimensión europea de las reacciones contra la Revolución francesa, bien en el plano político-militar bien en el plano del pensamiento. Respecto a este último aspecto cabría recordar que el autor del primer gran pronunciamiento contrarrevolucionario fue un extranjero, Edmund Burke con sus *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Primero el estallido de la Revolución como tal, después el derrape revolucionario mediante el Terror jacobino, y finalmente las campañas napoleónicas que aspiraban a someter a Europa avivaron la reacción contrarrevolucionaria a través de Europa y enajenaron muchas voluntades que en un principio eran propicias al hecho revolucionario. Pero a pesar de las decepciones que se hayan producido, la Europa contemporánea resulta incomprensible sin tener presente el impacto de lo que se ha denominado la "Europa francesa" en la Ilustración y en la Revolución.

Frente a esta versión francesa de la Europa contemporánea, en Alemania se va a formular otra concepción de Europa, la Europa germánica que, en parte al menos, surge como idea alternativa a los avatares de la Revolución francesa. Así, surge entre los románticos alemanes el tema de la sagrada Revolución (heilige

¹⁰ Cf. Forrest, A.: "La Revolución y Europa", en F. Furet y M. Ozouf (eds), *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 124-25.

¹¹ VPhW, p. 926.

¹² Gollwitzer, H.: *Europabild und Europagedanke*, München, Beck, 1964, pp. 105-106. El que las campañas napoleónicas, más allá de su voluntad de dominio, pretendían difundir por Europa el legado de la Revolución, es algo que cabe observar en la relevancia que cobra la difusión del *Code de droit civil* que algún autor llega a calificar como "el más importante producto francés de exportación conocido hasta entonces" (Cf. Fleischmann, E.: "Hegel et la Restauration en France", en H. Ch. Lucas y O. Pöggeler (eds), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Frommann, 1986, pp.7-8.

Revolution) que se concibe como una especie de contrapunto espiritual a la Revolución francesa¹³, y a su talante despótico. Sin duda los primeros románticos fueron admiradores de la Revolución francesa, pero cabría decir que, también para ellos, lo mismo que señalaba Hegel en la *Fenomenología*, el espíritu del mundo termina emigrando a “otro país”, es decir, a Alemania.

Tal como señala B. Bourgeois, la concepción germánica de Europa alcanza su concreción en el “rechazo general de la realización política propiamente francesa de la unidad europea”¹⁴. Es cierto que ya Leibniz consideraba a Alemania como el centro (Mittel) de Europa. No obstante, es a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX cuando se va a acentuar en el ámbito alemán la concepción germánica de Europa. Muchos son los testimonios que cabría aducir en este sentido. Así para Jean – Paul Alemania vendría a constituir el corazón de Europa, y para A. W. Schlegel Alemania podría ser considerada como la “madre patria” de Europa¹⁵. La renovación religiosa, filosófica y educativa que cabe esperar de Alemania se proyectará también en este caso más allá de sus fronteras y servirá de fermento para la renovación de Europa, para la emergencia de una nueva Europa, y en definitiva de una nueva humanidad. En este sentido ya Kant establecía en las *Reflexiones sobre la antropología* una especie de ecuación entre el cosmopolitismo y la europeidad, apareciendo Alemania como el país que mantiene viva la llama de la filosofía¹⁶. Tanto desde la óptica francesa como germana se da una apertura a Europa, y en definitiva a la humanidad como tal, aunque ello ocurra desde horizontes distintos.

En el movimiento que trataba de ofrecer una alternativa europeísta desde la óptica germánica, cabría destacar a Novalis, y en especial a su ensayo *La Cristiandad o Europa*. Se sitúa aquí el autor en el horizonte de la sagrada revolución, que supone un intento de recuperación de lo religioso para el hombre moderno, y a la vez pretende complementar y dar un sentido superior a aquello que la Revolución francesa había pretendido realizar desde el horizonte político. Alemania sería el país destinado para llevar a cabo esta nueva revolución, y con ello quedaría investida a la vez de una nueva misión europeísta. Sería en Alemania donde cabría percibir con “plena certeza” las huellas de un nuevo mundo. En el proceso de renovación espiritual, Alemania precede a los demás países, con paso lento pero seguro¹⁷. Habría por tanto para Novalis un claro protagonismo alemán que iba a conducir al alumbramiento de una nueva Europa. Tal era la esperanza no sólo de Novalis sino también la de quienes compartían con él el sueño de la sagrada revolución.

¹³ Cf. Timm, H.: *Die heilige Revolution. Schleiermacher-Novalis-Fr. Schlegel*, Frankfurt a. M., Syndikat, 1978.

¹⁴ Bourgeois, B.: *L'idealisme allemand. Alternatives et progress*, París, Vrin, 2000, p.207.

¹⁵ *Ibíd.*, p.209.

¹⁶ Kant, I.:

¹⁷ Novalis, *Werke*, München, C.H.Beck, 1969, pp.511-12.

Por su parte el Fichte de los *Discursos a la nación alemana*, aunque no sea ya desde el horizonte de la sagrada revolución, sigue compartiendo la convicción de que la regeneración de Alemania ha de conducir a la regeneración de Europa¹⁸. En aquel momento, de crisis generalizada, Alemania habría de mostrar el camino de la regeneración, comenzando por sí misma y difundiendo después sus logros al resto de Europa. Los ideales de la Francia revolucionaria se habrían malogrado a causa del despotismo napoleónico y por ello Alemania habría de ofrecer a Europa una nueva alternativa basada en una nueva concepción educativa y cultural. El protagonismo europeo alemán no habría de tener por tanto un carácter político o militar sino más bien cultural y espiritual.

He aquí, de una forma sintética, algunos de los aspectos y características de las llamadas Europa francesa y germánica, que gravitaban en el horizonte, en la época de Hegel. Este último se va a mostrar muy atento y muy abierto al universo francés, tanto a la Ilustración como a la Revolución francesas, y por consiguiente a su visión de Europa. No obstante, Hegel termina decantándose por la que cabe llamar Europa germánica, tanto desde el horizonte de la Historia universal como desde el más específico de la Historia de la filosofía. Un gran pensador como Hegel sigue su vía propia pero a la vez remite a un contexto histórico determinado.

III

Como es sabido, el pensamiento de Hegel posee una notable complejidad en todo aquello que aborda, y desde luego el problema de Europa no va a constituir una excepción. Sin pretender aquí ninguna exhaustividad, quisiéramos al menos evocar algunas de las características que configuran la concepción hegeliana de Europa. Una vez llevada a cabo esta aproximación, podremos abordar las grandes etapas a través de las que se va realizando esa idea de Europa. He aquí algunas de esas características:

1. En un sentido amplio, cabría decir que Europa abarca para Hegel el mundo griego, el romano y el cristiano germánico. A este respecto, Hegel no duda en afirmar que el “espíritu europeo” vivió su juventud en Grecia ¹⁹. Roma por su parte representaría la edad adulta y por fin el mundo cristiano-germánico vendría a representar la “vejez” de ese espíritu, si bien Hegel se cuida de señalar que la vejez, tratándose del espíritu, no tiene el carácter peyorativo que posee en un proceso meramente natural sino que indica por el contrario

¹⁸ Fichte, J. G. , *Werke* VII, (edit. por I. H. Fichte), Berlín, W. De Gruyter, 1971, pp. 356;467.

¹⁹ VPhW, p. 528.

la plenitud del espíritu. En un sentido estricto, Europa se limitaría más bien al periodo cristiano-germánico²⁰.

2. Ya desde un punto de vista geográfico, Europa constituye para Hegel un marco propicio para el desarrollo del espíritu. Sus valoraciones geográficas se inspiran en los puntos de vista mantenidos por K. Ritter, su colega en la Universidad de Berlín, y autor de la obra *Erkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen* (1822. En sintonía con los puntos de vista aquí mantenidos, Hegel va a defender que ni las zonas demasiado cálidas ni las frías acertarían a crear pueblos “histórico-universales”, pues consumen toda su energía en la mera supervivencia. Por el contrario, es la zona templada, como es el caso de Europa, la que constituye el escenario del teatro mundial²¹. A ello contribuye, aparte del clima templado, la peculiar topografía del Continente europeo. A diferencia de lo que ocurre en los otros Continentes que constituyen el Viejo Mundo, en Europa no cabe hablar de ningún elemento geográfico predominante: Vemos en ella una alternancia constante de valles, montañas y costas, una circunstancia que favorece las relaciones y los intercambios de los pueblos entre sí. Se evitarían así los agudos contrastes que cabe observar en Asia, tendiendo por el contrario a atenuarse las diferencias²². De tal circunstancia se derivarían dos hechos importantes para Hegel. El Continente europeo ya desde un punto de vista natural se mostraría más propicio para la emergencia de la libertad dado que no hay ningún elemento natural que se muestre predominante, propiciando desde este punto de vista el surgimiento de múltiples formas de vida”: La humanidad europea aparece también desde el punto de vista natural como la más libre²³. Además, las peculiaridades de la geografía europea, que no permiten que un tipo particular se muestre predominante, tal como sería el caso en otras partes del mundo, propiciarían el hecho de que el hombre europeo se mostrara como el hombre “más universal”, menos particularizado desde el marco geográfico en el que se desarrollan las distintas formas de existencia. De esta forma Hegel no duda en conceder a los condicionamientos geográficos una particular relevancia en la configuración de la humanidad europea.
3. Pero a pesar de las peculiaridades geográficas de Europa, que propiciarían la existencia de una humanidad más universalista, Hegel no renuncia a una visión diferenciada de Europa, aun cuando no sea apoyándose en criterios geográficos. Propugna a este respecto una triple división de Europa, que por supuesto no puede ser ajena a los cambios históricos que se vayan produciendo.

²⁰ Siep, L.: *Hegel und Europa*, Paderborn, F. Schöningh, 2003, p.7.

²¹ VPhW 1822-23, pp.92-93.

²² VPhW, p. 239.

²³ *Ibíd.*, p. 241.

Una primera parte estaría constituida por el sur de Europa, la Europa al sur de los Alpes. Lo más relevante de esta parte sería que por aquí comenzó la emergencia del espíritu europeo, una vez recogido el testigo que provenía de Asia. En un momento en el que el resto de Europa estaba todavía sin cultivar, el sur de Europa se colocaba en la vanguardia de la Historia universal

Por lo que atañe a la Europa situada al norte de los Alpes se divide a su vez en dos partes que Hegel se esfuerza por diferenciar claramente. Cabe distinguir la parte noroccidental y la nororiental. La primera sería la Europa en sentido pleno, lo que Hegel denomina el “corazón” de Europa, desde el que va a officiar el propio Hegel como intérprete de Europa. Un corazón de Europa que en el último Hegel se va a centrar de una forma especial en Alemania, pero que en todo caso abarcaría a la vez a Francia, Dinamarca, Escandinavia. Se trata de aquella parte de Europa que Julio César habría abierto a la Historia universal, una acción que Hegel no se cansa de ponderar. Queda por último la Europa nororiental, la Europa eslava, sobre todo Rusia y Polonia. De ellas afirma Hegel, de una forma significativa, que constituyen la conexión con Asia, con las connotaciones que tal apreciación posee para él. Hegel reconoce, no obstante, que desde hace un siglo Rusia ha emprendido el proceso de europeización, un acontecimiento que tanto fascinó a los hombres de la Ilustración²⁴.

4. Hegel concibe la Historia universal como el desarrollo del espíritu, y, juntamente con ello, como el desarrollo del concepto de libertad, pues la esencia del espíritu es la libertad. Así como la gravedad define la materia, la libertad define al espíritu. Pues bien, Hegel ve la Historia universal como un proceso que va de Oriente a Occidente, constituyendo Europa el fin, la consumación de la Historia universal, y Asia el comienzo. Aun cuando los términos Este y Oeste tienen de por sí un sentido relativo, y Hegel lo asume, les concede un sentido absoluto en el marco de la Historia universal. Asia sería el Este absoluto, el lugar del comienzo, y Europa por su parte vendría a constituir el Oeste absoluto, el lugar de la consumación de la autoconciencia y de la libertad del espíritu. Toda la Filosofía de la historia de Hegel gira en torno a la cuestión de que en Europa llega a su consumación el desarrollo del espíritu²⁵. Tal como queda apuntado, el eurocentrismo hegeliano lleva sus planteamientos más lejos de lo que había hecho ningún autor ilustrado.

Así como el sol recorre el firmamento de Oriente u Occidente, así ocurriría tam-

²⁴ *Ibíd.*, p.240.

²⁵ Siep, L.: “Die Bedeutung Europas für Hegel und der hegelschen Philosophie für Europa”, en M. Quante y E. Rózsa (eds), *Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa*, Münster, Lit, 2001, p.15.

bién con el desarrollo del espíritu en la historia, a la búsqueda de su autoconocimiento y de su libertad, que alcanza su consumación en el País de la tarde, en el Abend-land, en definitiva, en Europa. Hegel describe la experiencia del hombre que contempla la salida del sol y su alzarse en el horizonte. Absorto en un principio en ese espectáculo, el hombre comienza a centrar su atención en las cosas observadas a la luz de ese sol, y en definitiva en trabajar en la transformación de la naturaleza, lo que da paso al surgimiento de un sol interior, a saber, el sol de la conciencia que el hombre ha conquistado mediante su esfuerzo, mediante su trabajo. Pues bien este sol interior en el proceso de mediación y autodesarrollo seguiría el mismo trayecto que el sol exterior. Daría sus primeros balbuceos en Oriente y llegaría a su consumación en Occidente. También el sol del espíritu se pondría en el País de la tarde.

De ahí, por ejemplo, el paulatino descubrimiento de la libertad en el decurso de la Historia universal, que Hegel gusta de reiterar. En el mundo oriental se ignora que el hombre como tal es libre. Sólo saben que uno es libre. Se trata de la libertad del déspota que, en última instancia, no sería libertad sino arbitrariedad, a expensas del capricho del déspota. En Grecia se da un gran paso adelante, pues ya son muchos los que se saben y son libres, aunque no todos. Sólo con la llegada del Cristianismo y su aceptación por Europa, se llegaría a la conciencia de que el hombre como tal es libre²⁶. Junto con esta emergencia de la libertad se produce asimismo la del individuo que, después de su manifestación en el espíritu griego, va a alcanzar también su plenitud en el seno del Cristianismo, y a partir de ahí en el seno del mundo moderno.

5. Europa es para Hegel el centro y la consumación del despliegue de la Historia universal. Europa es por tanto el resultado de todo el despliegue del espíritu a través de la historia, a la búsqueda de su autoconocimiento y de su libertad. Un filósofo que busca tan apasionadamente como Hegel la “razón en la historia” tenía que indagar por ello con especial ahínco el devenir de Europa o, si preferimos, las raíces de Europa. A pesar de sus violencias hermenéuticas, de sus interpretaciones a veces arbitrarias y gratuitas, uno no puede menos de rendir tributo tanto a los ingentes conocimientos históricos que poseía Hegel como a la agudeza y penetración de muchas de sus interpretaciones de los grandes acontecimientos históricos.

Hegel destaca por tanto como gran intérprete del devenir histórico de Europa, y a la vez de los rasgos fundamentales que constituyen la identidad europea. Sin duda Hegel ha mostrado una sintonía más profunda con algunos momentos constitutivos

²⁶ VPhW, p. 62; *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1966, p.235.

de esa realidad histórica que es Europa que con otros. Tanto el legado griego como el legado cristiano (interpretado sin duda *more hegeliano*) constituyen aspectos en los que Hegel se complace de una forma especial. Pero en todo caso todos los grandes momentos de la Historia están presentes en la reconstrucción hegeliana. Entre los reproches que se le pueden hacer a Hegel no figura precisamente la falta de memoria histórica. No siempre ocurre otro tanto cuando se habla de Europa.

Pero esta profunda indagación del devenir de Europa no va a conducir a Hegel a añorar ninguna época del pasado, ni siquiera a Grecia, ni a postular ninguna reiteración anacrónica de algún momento del pasado en su momento histórico. Superado el espejismo juvenil relativo a la posibilidad de reiteración del mundo de la polis griega en la Europa moderna, Hegel no se va a dejar seducir por los intentos de reiteración anacrónica que veía en su tiempo. Así, por ejemplo, critica a los contrarrevolucionarios por aspirar a una falsa conservación del pasado, por querer mantener en pie una Europa fenecida. Tendremos que volver, no obstante, sobre este punto, para matizarlo ulteriormente.

Hegel defiende sin duda la conservación del pasado, pero transfigurado en una forma superior del espíritu. En este sentido la Europa moderna vendría a ser el resultado de todas las grandes etapas que recorrió el desarrollo del espíritu. De ahí que la ocupación con el pasado se revele en última instancia como una ocupación con el presente. De esta forma la Europa actual contendría en sí transfigurados los elementos de su pasado histórico. En este sentido, Hegel concluye su Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal* dirigiendo nuestra atención a la “profundidad del presente”. Hegel no deja lugar a dudas a este respecto:” Los momentos que el espíritu parece tener detrás de sí los tiene él también en su profundidad actual. Así como él ha recorrido sus momentos en la historia, así los tiene que recorrer en la actualidad – en el concepto de sí”. Otro tanto tiene que ocurrir en esa parte más íntima de la Historia universal, que es la Historia de la filosofía. También aquí la última filosofía (que es para Hegel la última filosofía europea, y más en concreto la suya) es el resultado de todas las anteriores:” La última filosofía es el resultado de todas las anteriores; nada se ha perdido, todos los principios se han conservado”²⁷. Hacia aquí apunta la “utopía” hegeliana, por más que el propio Hegel se muestra sensible a las aporías y tensiones que constata en su propio tiempo.

6. Una concepción dinámica de la Historia como es la de Hegel tenía que conceder mucha relevancia a la categoría del cambio. Ante ella el filósofo no puede menos de tener una sensación ambivalente. Por un lado la aflicción, la melancolía que provoca la percepción de que todo termina desapareciendo, incluso lo más noble y elevado: “Todo parece pasar, sin que nada permanez-

²⁷ *Werke* XX, p.455.

ca”²⁸. He aquí una impresión de la que también se hace eco Hegel cuando se asoma al escenario de la Historia. Pero esto no constituiría más que un aspecto del problema. Junto con este primer aspecto se da un segundo, de carácter positivo: de la muerte surge una nueva vida. Se trataría de algo así como del ave Fénix que renace de sus cenizas. Estamos ante un principio que cabría aplicar a la Historia en su conjunto. Sin embargo, tal principio va a tener especial aplicación tratándose de la historia de Europa. Hegel va a distinguir, en efecto, la comprensión oriental del cambio, que se limitaría a afirmar que de la muerte surge una nueva vida, y la comprensión occidental, y por ende europea, según la que del cambio no sólo surgiría una nueva vida, rejuvenecida, sino una vida superior, más elevada, más esclarecida. Tal sería para Hegel la especial teleología del espíritu, que constituiría un marco de referencia para la comprensión de la historia europea²⁹, por muy cuestionable que resulte la concepción teleológica que subyace a los planteamientos de Hegel.

7. Uno de los rasgos que se suelen destacar habitualmente al referirse a la identidad europea consiste en señalar que Europa se caracteriza por el mantenimiento de la unidad en la diferencia. Hegel también se hace eco de este problema. Señala, en efecto, que en Europa todas las naciones surgieron mediante un proceso de fusión. Tanto los griegos y los romanos como los germanos se habrían constituido en unidad a partir de la diferencia, de forma que a todos los pueblos histórico – universales les habría resultado esencial haberse relacionado con lo diferente³⁰. Europa a lo largo de su historia se ha relacionado con lo diferente pero ha sabido asimilarlo a su proyecto espiritual. La centralidad del concepto de reconciliación (*Versöhnung*) en la filosofía de Hegel también se aplica a su concepción de Europa. De hecho se ha podido afirmar que la *Versöhnung* constituye para Hegel un rasgo fundamental de la cultura europea³¹. Tal sería, en efecto, un aspecto fundamental de la vocación del Cristianismo, de su realización a través de la Reforma, y en definitiva de la propia filosofía hegeliana, que aspira a una reconciliación de la política, la religión y la filosofía. Sin duda el desarrollo histórico de Europa tiene para Hegel un carácter dialéctico lleno de conflictos, incluidos los armados, pero en todo caso la idea de reconciliación constituye la línea de fuerza fundamental en la concepción hegeliana.

8. En este horizonte, Hegel no duda en concebir a las naciones que integran a

²⁸ VPhW, pp.34-35.

²⁹ Cf. Murillo, I. (ed.), *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1995, p.22.

³⁰ VPhW 1822-23, p. 319.

³¹ Cf. Rózsa, E.: “Versöhnlichkeit als europäisches Prinzip”, en M. Quante y E. Rózsa op. cit., pp. 31-32.

Europa como “una familia”, en atención a toda una serie de vínculos que las unen entre sí, a saber, los principios generales de su legislación, sus costumbres, su cultura³². También aquí Hegel entronca con la reflexión que se venía haciendo sobre Europa desde los humanistas del Renacimiento. No obstante, Hegel no excluye la existencia de guerras entre los países europeos, y esto no sólo en el ámbito de los hechos sino también desde la perspectiva de su teoría política. Tampoco va a postular Hegel una organización supraestatal de las naciones europeas. Para él son los Estados particulares las fuerzas motrices del progreso jurídico y del desarrollo cultural³³. Los Estados como tales son independientes entre sí. No niega Hegel que algunos Estados puedan constituir una alianza entre ellos, tal como era el caso de la Santa Alianza que el filósofo tuvo buena oportunidad de conocer. Pero considera en todo caso que tales uniones sólo tienen un carácter “relativo y limitado”³⁴. En todo ello, y también en lo que atañe al sueño de la paz perpetua, Hegel se va a mostrar más reticente y precavido que otros pensadores coetáneos.

Sin embargo, Hegel va a postular una unidad superior entre las naciones europeas, tal como cabía esperar de los principios rectores de su filosofía. Cabía esperar sin duda que Hegel fuera más allá en la postulación de la unión de los Estados europeos, por lo que al nivel institucional se refiere. Por lo menos por lo que atañe a una previsión de futuro. Pero si ello no fue así, tampoco cabe afirmar que Hegel se quede en un nivel atomizante en lo relativo a la vinculación de los distintos Estados. Las naciones europeas constituyen una familia, tal como queda señalado. Las relaciones de los Estados siguen siendo vacilantes pero hay un referente superior, una especie de “pretor superior”, que para Hegel no es otro que el espíritu universal que existe en y para sí, el Espíritu del mundo³⁵. Sería este Espíritu el elemento aglutinador entre los Estados, aquel espíritu que se va desplegando en la Historia universal y actúa a modo de “Juez absoluto” que se hace valer por encima de los particularismos estatales. De esta forma, la Europa que Hegel tiene como referencia es una Europa del espíritu, procurando entender esta expresión no en un sentido unilateral, como si se tratara de un espiritualismo ajeno al mundo. A este respecto se ha de tener presente que el sistema hegeliano no ha de ser concebido meramente como un *Tractatus theologicus* sino más bien como una especie de *Tractatus theologico-politicus*, pues la vida del Espíritu implica su realización en el mundo, en las realizaciones sociales y en las instituciones políticas. Precisamente la filosofía de Hegel como filosofía de la *Versöhnung* aspira a la reconciliación de lo divino con lo mundano, de la religión y la política.

³² *Werke* VII, par. 339, Zusatz.

³³ Siep, L.: “Die Bedeutung Europas für Hegel...”, p. 18.

³⁴ *Werke* VII, par.259, Zusatz.

³⁵ *Werke* VII, par. 339, Zusatz.

9. Aun cuando la visión hegeliana de la Europa moderna estuvo sujeta a variaciones³⁶, en las que estaba en juego la valoración última de la Revolución francesa y de la Reforma, Hegel se decanta en última instancia por tomar como referente privilegiado a la llamada Europa germánica, como posibilidad de una mayor convergencia y realización. En este sentido, la monarquía constitucional prusiana, con su proceso de reformas y de adaptaciones a los nuevos tiempos, el desarrollo del protestantismo como religión de la libertad y de una mayor reconciliación con el mundo, y, finalmente, una filosofía que habría de servir como soporte último y como vínculo cohesionador, constituyen para Hegel elementos básicos de esa Europa germánica que no duda en tomar como referente privilegiado.
10. Como conclusión de esta sintética aproximación a la concepción hegeliana de Europa, cabría referirse a la naturaleza “fáustica” del espíritu europeo. Después de todo, por más que la obra de Spengler quedara todavía lejana, el autor de *Fausto* era un admirado coetáneo de Hegel, al que cita y con el que estuvo en relación. Sin duda el espíritu fáustico conviene particularmente a la Europa moderna, no en vano es en el Renacimiento cuando aparece el tema de Fausto. Refiriéndose a esta cuestión, habla P. Hazard de la “curiosidad incansable” peculiar del hombre moderno, y señala que a partir del Renacimiento “asoma una necesidad de invención, una pasión de descubrimiento, una exigencia crítica tan manifiesta, que se puede ver en ellas los rasgos dominantes de la conciencia de Europa”³⁷.

También Hegel va a pensar especialmente en la Europa moderna y en su curiosidad universal. El propio filósofo ofrecía un buen ejemplo de ello, con su excepcional dominio del saber occidental, y con su profunda capacidad interpretativa del mismo. Pero Hegel no va a dudar en aplicar al espíritu europeo, en su conjunto, esa naturaleza fáustica a que hemos hecho alusión. Se refiere, en efecto, Hegel como a un rasgo característico, a que el espíritu europeo aparece dominado por un ansia infinita de saber, un rasgo que sería ajeno a las demás razas³⁸. A este respecto matiza Hegel que “el principio del espíritu europeo es por consiguiente la razón autoconsciente, que tiene la confianza de que para ella nada constituye una barrera insuperable”³⁹. Es el espíritu dominado por una constante inquietud que le conduce a enfrentarse al mundo, a tomar sus distancias frente a él, para terminar reconciliándose con el mismo. A la vez el espíritu europeo sería aquél que no se extravía en las

³⁶ Cf. Meist, K.R.: “Differenzen in Hegels Deutung der ‘Neuesten Zeit’ ”, en H. Ch. Lucas y O. Pöggeler, op. cit., pp.465-501.

³⁷ Hazard, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama, 1958, p. 550.

³⁸ *Werke X*, pp. 62-63.

³⁹ *Ibíd.*, p.62.

formaciones particulares que presenta el mundo sino que trata de ver en ellas la ley, su dimensión universal, su racionalidad interna. Frente al carácter amorfo e indómito del espíritu oriental, el espíritu europeo aparece como el espíritu de la medida, de la belleza individual, de la razón que se limita a sí misma⁴⁰, que no se pierde en la imprecisión.

De una forma correlativa a esta curiosidad incansable en el plano teórico, Hegel va a señalar que en el orden práctico ese espíritu se va a distinguir asimismo del espíritu imperante en otros sitios, pues en el ámbito europeo aparece una voluntad de dominio, que está en sintonía con su naturaleza fáustica⁴¹: “Somete el mundo exterior a sus fines con una energía, que le ha asegurado el dominio del mundo”⁴¹. Es la Europa que descubre y domina el mundo.

Ese espíritu europeo se va a señalar por la forma de actuar tanto de los individuos como de los Estados. Por lo que atañe a los individuos, éstos ya no dirigen su conducta de acuerdo con la arbitrariedad sino más bien tomando como referente “principios universales firmes”. Por lo que se refiere a los Estados, también hay un descubrimiento de la racionalidad política que posibilita el proceso que va desde la polis griega hasta la formación del Estado moderno. La presencia actuante de esta racionalidad política hace que se desechen como impropias de ese espíritu europeo las formas despóticas de gobierno que desprecian la dignidad del individuo y proceden de una forma arbitraria. Por el contrario, la misión del Estado racional ha de consistir más bien en el fomento y desarrollo de la libertad a través de “instituciones racionales”, que vertebran ese desarrollo de la libertad⁴². Las convicciones racionales han de encontrar su prolongación y su cauce a través de esas instituciones racionales. Hegel va a ver así al Estado racional como la posibilidad del desarrollo de la libertad, constituyendo una de las peculiaridades del desarrollo del espíritu europeo. Se echa en falta, no obstante, en Hegel una visión más crítica de la presencia dominante de Europa en el mundo, también de las disensiones y conflictos internos de la propia Europa.

IV

Después de haber llamado la atención sobre algunos rasgos que constituyen para Hegel la identidad de Europa, vamos ahora a dar un paso más y asomarnos al despliegue de esa identidad en el seno de la Historia universal y en el de la Historia de la filosofía, fundamentalmente. Habría en este sentido que tratar de aprehender el hilo conductor que recorre esa Europa, tomada en un sentido amplio, desde los

⁴⁰ *Werke* XV, p.353.

⁴¹ *Werke* X, p. 63.

⁴² *Ibíd.*

griegos hasta la época contemporánea de Hegel. Pero también es preciso hacer una alusión al menos a aquellas partes del mundo que o bien prolongan la historia europea (América) o bien la preparan, (Oriente), a modo de despegue del Espíritu, oficiando en la Historia universal a modo de Este absoluto. Dejando la referencia a América para el final, comenzaremos aludiendo a la visión hegeliana del mundo oriental. Nos limitaremos aquí a aprehender ese hilo conductor, sin pretender por supuesto hacer la debida justicia a la complejidad y amplitud de las exposiciones hegelianas.

Hegel y Oriente

Ya nos hemos encontrado con varias referencias hegelianas a Oriente, que indicaban cuál era su punto de vista acerca del mismo. Obviamente, si Europa es el centro y el fin de la Historia universal, a Oriente no puede competirle otra cosa que representar la fase inicial del despegue del Espíritu, el estadio infantil en la Historia universal. La concepción hegeliana de la Historia ha podido ser considerada con razón como una especie de himno, de canto a Europa, como una especie de “triumfo de Occidente sobre Oriente”, tal como escribe el propio Hegel en la *Estética*⁴³. Ya Feuerbach advertía que, al contrario de lo que ocurría en Schelling y sus seguidores, habría constituido una característica de la filosofía de Hegel y de su escuela, la orientación hacia Occidente y su infravaloración de Oriente⁴⁴. Sin duda, en la medida en que Hegel se ve incitado a rebajar la relevancia de la oriental.

Uno de los registros que utiliza constantemente Hegel para definir a la cultura europea consiste en acentuar su contraste con la cultura oriental. En este sentido Hegel está lejos de compartir la admiración que el pensamiento europeo de su tiempo, desde la Ilustración al Romanticismo, sintió a menudo respecto a la cultura china o la india. Es sabido cómo el propio Leibniz estuvo profundamente interesado en establecer un diálogo con la cultura china, tal como muestran su correspondencia con los misioneros jesuitas, y sus escritos los *Novísima Sinica*⁴⁵.

Hegel conoce esa valoración de las manifestaciones culturales orientales por parte del moderno pensamiento europeo, pero se cuida siempre de subrayar la distancia que a su juicio separa dichas manifestaciones de la perspectiva superior alcanzada por la cultura europea. Así, por ejemplo, después de hacerse eco de la admiración que producen en Europa las doctrinas morales de Confucio en China y

⁴³ *Werke* XV, p. 353.

⁴⁴ Feuerbach, L.: *Werke in sechs Bänden* III, (ed. de E. Thies), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, p.7.

⁴⁵ Cf. Robinet, A.: *G.W.Leibniz.Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, París, PUF, 1994; Heinekam, A. Y Hein, I.: (eds), *Leibniz und Europa*, Hannover, Schlütersche Verlagsanstalt, 1994.

la poesía de la India, Hegel va a intentar relativizar inmediatamente dicha valoración, resaltando que “se puede afirmar que estas dos naciones carecen por completo de la autoconciencia esencial del concepto de libertad”⁴⁶, es decir, de aquella toma de conciencia que va a emerger propiamente en Grecia y que desde ahí va a ser transmitida al posterior desarrollo de la cultura europea. Los orientales no habrían llegado a tomar conciencia de que el espíritu o el hombre como tales son libres, y al no saberlo no lo son tampoco.

El espíritu oriental no llegaría a una mediación satisfactoria entre la eticidad y la experiencia de la razón y la libertad, y por eso dicha eticidad no habría sido sometida todavía al tribunal de la razón. De ahí que Hegel vea a la cultura oriental como escindida entre una llamada eticidad sustancial natural y el egoísmo individual, el carácter ilimitado de las pasiones y una libertad absoluta desmedida. Es decir, un mundo carente de la debida mediación para ser verdaderamente humano. Hegel no puede menos de oponer a tal situación su visión de Europa: “Europa es el descenso a sí a partir de la libertad abstracta, el descenso a lo particular a partir de esta libertad desmedida, la profundización del espíritu en sí y su diversidad, y la elevación de lo particular a lo universal”⁴⁷.

Pero a pesar de toda relativización, y también simplificación, Asia es reconocida por Hegel como formando parte ya del teatro efectivo de la Historia universal, algo que no le era reconocido al Continente africano, pues el negro africano encarnaba a sus ojos al hombre natural en toda su dimensión salvaje e indómita, de forma que si lo queremos comprender, debemos dejar a un lado todas nuestras “concepciones europeas”⁴⁸.

Tal naturalismo implicaría que África no tendría propiamente historia, y que por ello no podría ser incluida por Hegel en el marco de la Historia universal⁴⁹. Así de expeditivo es el veredicto hegeliano. Asia, por el contrario sí pertenece ya al horizonte de la Historia universal, pues aquí se produce una emergencia del espíritu que va a conducir hasta Europa. El sol interior, el sol del Espíritu, también emprende su curso en Oriente y termina por pasar el testigo a Occidente. Cabría sin duda afirmar con M. Hulin que Oriente se le presenta a Hegel como el “humilde punto de partida de una aventura espiritual de la que Occidente representaría la consumación triunfal”⁵⁰, siendo este pensador quien más habría contribuido a rechazar la visión tradicional y romántica que concebía a Oriente como fuente de sabiduría y de cien-

⁴⁶ VPhW, p. 176.

⁴⁷ VPhW 1822-23, p.98.

⁴⁸ VPhW, p.218.

⁴⁹ Acerca de esta exclusión violenta pueden verse Kimmerle, H.: Hegel und Afrika: das Glas zer-springt”, *Hegel-Studien*, 31, 1996, pp.303-325; Savadongo, M.: “Hegel et l’Afrique ou la raison dans l’histoire”, en H.F.Fulda y R.-P.Horstmann (eds), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1994, pp. 789-802.

⁵⁰ Hulin, M.: *Hegel et l’Orient*, Paris, Vrin, 1979, p. 139.

cia. Otra cosa es que la superación de Oriente por Occidente, propuesta por Hegel resulte convincente sin más. Sin dejar de reconocer una serie de aciertos en la interpretación hegeliana de Oriente, nos topamos aquí con el reverso de un eurocentrismo demasiado violento y despótico, que no está en condiciones de hacer la debida justicia a las demás manifestaciones culturales.

Grecia o la época juvenil del espíritu europeo

Dentro del contraste que Hegel se complace en establecer entre Asia y Europa, desempeña un papel importante el Oriente próximo, en cuanto lugar de transición hacia Europa. Tanto en el plano religioso como en el político, Oriente próximo alumbró unos principios que esta región no va a llevar a su desarrollo sino que va a ser la propia Europa quien lo haga, al tomar el testigo en el despliegue del espíritu.

Son los griegos quienes van a recoger ese testigo. Sin duda dependen de múltiples influjos externos, pero los griegos habrían sabido imprimirles su sello personal, convertir en algo propio todos esos influjos que recibieron, dando así una consistencia propia a lo que va a ser el destino y la historia de Europa. Se observa con toda claridad la satisfacción profunda que le produce a Hegel, reconstructor de la historia espiritual de Europa, el enfrentarse con los griegos, tanto a nivel de la Historia universal como al de esa historia más específica que es la Historia de la filosofía. Hegel no puede menos de sentirse como en casa. Después de todo, su filosofía venía a constituir una especie de consumación de la aventura espiritual iniciada por los griegos⁵¹. Hegel se revela sin duda como uno de los grandes intérpretes de Grecia, aunando un gran conocimiento de ese mundo y una gran perspicacia interpretativa de los hechos fundamentales que lo articulan. De la exposición de ese rico legado, aquí sólo nos podemos fijar en aquellos aspectos que nos parecen más pertinentes para perfilar su idea de Europa.

Hegel se complace en subrayar que Grecia constituye una raíz fundamental de la cultura europea. Desde su propio horizonte no tendría inconveniente alguno en hacer suya aquella frase de otro gran helenista y europeísta, F. Nietzsche, que señalaba que el cometido y la historia de Europa habría de ser la prolongación de la historia griega⁵². Sin duda los europeos recibieron su religión, lo más alejado, de más allá de Grecia, de Oriente. He aquí un hecho al que Hegel va a dar tanta relevancia. Pero lo referente al aquí, lo presente, el mundo de la ciencia y el arte, aquello que satisface nuestra vida espiritual, proviene de Grecia, bien de una forma directa bien indirecta, a través de los romanos.

Esta última modalidad sería aquella que habría llegado primero a los europeos,

⁵¹ Cf. Heidegger, M.: "Hegel und die Griechen", en *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967, pp. 255-272.

⁵² KSA II, p. 311.

en sentido estricto. A ello habrían contribuido tanto la Iglesia católica como el mundo del Derecho, pues ambos se inspiraron profundamente en la cultura y en la lengua de Roma. Todo ello habría tenido históricamente una importante función pedagógica para el carácter europeo, suavizándolo y preparándolo para ser receptor de la libertad. Pero una vez que el espíritu europeo fue alcanzando su madurez, fue experimentando también cada vez más la necesidad de confrontarse directamente con los griegos, en el plano de la filosofía, del arte, del pensamiento político. Contemplando ese espectáculo desde la atalaya del moderno europeo, más en concreto alemán, Hegel no puede menos de exclamar: "Si estuviera permitido sentir nostalgia, habría que sentirla por un país así"⁵³.

Hegel observa que, en cuanto representa la juventud de Europa, la historia griega aparece convenientemente flanqueada por dos grandes figuras juveniles. En el principio se encuentra el joven poético, Aquiles, creación homérica, y al final está Alejandro Magno, el joven real que concluyó esta historia. Hegel no omite señalar que ambos aparecen luchando contra Asia⁵⁴. Es algo en lo que insiste una y otra vez. Por ello se ha podido afirmar con razón que para Hegel Europa comienza "con la separación de Grecia respecto a Asia"⁵⁵. De ahí la suma importancia que para él tienen las guerras de los griegos contra los persas. Alcanzarían un carácter histórico-universal en la medida precisamente en que estaba en juego la supervivencia de la incipiente cultura europea. Ésta en cuanto manifestación de una forma superior del espíritu supo hacer frente con éxito a las informes masas asiáticas. De ahí el entusiasmo hegeliano ante el desenlace de esas guerras.

Hegel como europeo se siente como "en casa" al abordar la cultura griega, y desde luego los rasgos que destaca en la cultura griega pertenecen sin más a la identidad europea. He aquí algunos de ellos: 1) si Hegel había descrito al espíritu europeo como disciplinado por la medida y la limitación, ahora nos recuerda que ahí reside precisamente una de las características del espíritu griego, en contraposición con el mundo oriental. Frente a la fuerza desmedida actuante en este último, el espíritu griego se caracteriza por el contrario por la "medida, la claridad, la limitación de las formas, la reducción de lo inconmensurable, de lo infinitamente vistoso y rico a la determinabilidad y a la individualidad"⁵⁶. Grecia se insertaba así claramente en la historia de Europa.

2) El pasaje que acabamos de citar concluye haciendo referencia al problema de la individualidad. He aquí otra cuestión que Hegel considera determinante a la hora de referirse a la identidad de Europa, y que condiciona profundamente la separación

⁵³ *Werke* XVIII, p. 173.

⁵⁴ VPhW, pp. 529-530.

⁵⁵ Cf. Gander, H.-H.: (ed.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993, p. 55.

⁵⁶ *Werke* XVIII, p. 177.

de Grecia frente al mundo oriental. Este mundo no tiene sentido del individuo. En realidad éste desaparece en el mundo oriental como una especie de espejismo, de brillo de la sustancia. No habría aquí cabida para una verdadera individualidad. Por el contrario la grandeza de los griegos sería inseparable de sus individualidades, en los distintos campos del cultivo del espíritu: el arte, la poesía, el pensamiento, la política, la virtud. Las creaciones griegas podrían parecer diminutas en comparación con lo colosal y lo fantástico que alumbró el mundo oriental, pero las manifestaciones del hombre griego son superiores en otro sentido, en cuanto revelan un estadio superior en la evolución del espíritu.

3) Inseparablemente con el espíritu de individualidad está la conciencia de la libertad. Tal como queda indicado, en el mundo oriental sólo uno podría ser concebido como libre, el déspota, que en definitiva no sería propiamente libre sino más bien juguete de la arbitrariedad. En Grecia, por el contrario, muchos se saben y son libres: “En Grecia surge la libertad de la autoconciencia”⁵⁷. Sin duda esta conciencia de la libertad aparecería lastrada todavía de graves limitaciones, pero ello no impide que los griegos protagonicen un gran paso hacia la libertad del hombre europeo.

4) Algo similar ocurriría con la filosofía. También ésta sería propiamente una manifestación de la cultura griega, y a partir de ahí europea: “La filosofía propiamente dicha comienza en Occidente. Aquí el espíritu desciende a sí mismo, se sume en sí, se pone a sí como libre, es libre para sí, y sólo ahí puede haber filosofía”⁵⁸. Occidente constituye para Hegel el suelo propiamente dicho de la filosofía. Dentro de ese marco los griegos constituyen el primer gran periodo, y el mundo germánico el segundo.

5) Por último, la experiencia de la libertad y del pensamiento no podía menos de transformar las concepciones éticas y políticas. Las normas morales van a ser sometidas al tribunal de la conciencia, tal como muestra ejemplarmente un pensador como Sócrates, y a su vez la vida política va a ser analizada con criterios racionales, sustituyendo la democracia al ejercicio despótico del poder.

Basta con haber evocado estos rasgos para caer en la cuenta de hasta qué punto Hegel identificaba a Grecia con el destino de Europa, de hasta qué punto pertenecía al mismo. Es algo que Hegel se complace en desarrollar con profundidad y amplitud, por más que se pueda hablar de “hegelianización” del pensamiento griego. No obstante, no cabría equiparar a Grecia con la Europa moderna. Superados espejismos iniciales, Hegel va a insistir sobre este punto. Por muy excelente que sea Grecia, no constituye más que el periodo juvenil en el desarrollo del espíritu europeo. Sin duda los griegos van a dejar un legado excepcional que tendrá que ser apropiado y profundizado por la Europa moderna, pero su nivel de desarrollo es todavía

⁵⁷ *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. cit., p. 232.

⁵⁸ *Ibíd.*

insuficiente. Los griegos, señala Hegel, serán eternamente nuestros modelos, pero permanecen todavía limitados en su desarrollo⁵⁹. Los griegos vendrían a ocupar un lugar intermedio entre la sustancialidad oriental y la subjetividad peculiar del mundo moderno. De ahí el carácter “medial” de la subjetividad griega, que se va a caracterizar por la inmediatez de las relaciones entre el individuo y el Estado. Se trataría de la “bella totalidad” de los griegos, pero la belleza no es todavía la verdad, indica Hegel⁶⁰.

En este sentido se comprende la lacra de la esclavitud en el mundo griego. Ni siquiera los grandes filósofos llegaron a superar esa limitación: “La conciencia de que el hombre abstracto, en su universalidad, es libre, no la han tenido ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles. Este conocimiento surge primeramente mediante la profundización del hombre en sí”⁶¹. Esa toma de conciencia quedaba reservada para un estadio superior del desarrollo del espíritu.

Sin duda, la libertad subjetiva que es característica del mundo moderno ya hace su aparición en Grecia, superando así el estado de inmediatez imperante. Con los sofistas, en efecto, se inicia un viraje del espíritu a sí mismo, alumbrando esa libertad subjetiva, potenciando la reflexión, la interioridad. La segunda navegación socrática en busca del fundamento del bien y del deber, se sitúa en este horizonte, operando el paso de la *Sittlichkeit* a la *Moralität*. Es significativo que Hegel señale a este respecto que “El principio de la Edad Moderna comienza en este periodo”⁶². No obstante, la apropiación de este nuevo principio desbordaba la capacidad de asimilación del espíritu griego, y habría actuado como disolvente del mundo griego. Hegel interpreta el sentido de la *República* platónica desde esta perspectiva. Platón excluiría la subjetividad de su Estado ideal, consciente de su carácter disolvente del espíritu griego. La evolución posterior del espíritu europeo asumirá y desarrollará ulteriormente lo que Grecia había iniciado, y que en su desarrollo la habría desbordado.

Roma y la constitución de Europa

El legado griego llegó a la Europa moderna en buena medida a través de la mediación de los romanos. Su aportación a la formación de Europa consistió de una forma importante en esa labor mediadora⁶³. Sin duda el entusiasmo de Hegel al abordar la aportación de Roma no es equiparable al que le embargaba al abordar a

⁵⁹ VPhW, pp. 509 y ss.

⁶⁰ *Ibíd.*, p.601.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 611.

⁶² *Werke* XVIII, p. 404.

⁶³ Sobre este punto véase Buck, A.: “Die Präsenz des römischen Erbes in der europäischen Kultur”, en A. Buck (ed.): *Der Europa-Gedanke*, Tübingen, Niemeyer, 1992, pp. 45 y ss.

los griegos. Después de todo, la época de Hegel aspiraba a completar y rectificar la recepción del legado clásico a partir del Renacimiento, yendo más allá de la llamada “Antigüedad romana”, para establecer un contacto directo con Grecia. Hegel se suma a este proceso y por eso, cuando inicia su tratamiento de Grecia, en el marco de la Historia de la filosofía, no sólo señala que los hombres cultivados europeos se sienten como en casa al nombrar a Grecia, sino que añade significativamente: “especialmente nosotros los alemanes”⁶⁴. Se trata de una valoración en la que otros pensadores alemanes como Nietzsche y Heidegger mostrarían su acuerdo con Hegel. También ellos protagonizaron un profundo diálogo con los griegos, a diferencia de lo que ocurría con los romanos.

No obstante, también Roma es importante para Hegel, a la hora de abordar el problema de la formación de Europa. Según queda indicado, su función mediadora fue muy relevante para la educación del hombre medieval, sobre todo a través de la acción educadora de la Iglesia y del mundo del Derecho que se inspiraban en el legado romano.

En sí misma considerada, Roma supone un paso más en el avance de la Historia universal hacia Occidente, prosiguiendo el camino iniciado por los griegos. Sin duda, el Mediterráneo es el ombligo del mundo, al menos en una primera fase, pero, al avanzar el tiempo va a tener lugar la intervención conquistadora y civilizadora protagonizada por Julio César, a la que Hegel va a conceder una importancia de primer orden, una relevancia histórico-universal, en su propia terminología. El atravesar los Alpes, el haber conquistado a la Galia y el haber puesto en relación a los germanos con el Imperio romano han tenido para Hegel una importancia primordial en la formación de Europa, pues con su intervención la marcha del espíritu se habría instalado en el “corazón” de Europa. Se abría así un nuevo escenario para la Historia universal, se fundaba un teatro que habría de convertirse ahora en el centro de la Historia universal⁶⁵.

Con Julio César se produce por tanto un movimiento hacia el corazón de Europa. Esto sin duda ha sido muy relevante, pero la aportación de Roma a la formación de Europa no se iba a limitar a eso. El sol interior, el sol del espíritu, iba a avanzar asimismo a través de la aportación de Roma. Esta aportación también para Hegel tiene que ver fundamentalmente con la creación del derecho romano, tan relevante para la configuración posterior de Europa. Ello haría que el mundo romano iba a representar para Hegel la edad adulta en el proceso de la Historia universal. La misma intervención de Julio César, internándose en el corazón de Europa, es considerada por Hegel como una acción adulta en contraste con la acción juvenil de Alejandro, al querer someter el próximo Oriente a la cultura occidental. Julio César habría tenido un éxito mucho más permanente que Alejandro.

⁶⁴ *Werke* XVIII, p. 173.

⁶⁵ *VPhW*, p. 712.

Pero esa edad adulta atañe de una forma especial al derecho romano y a todo su entramado, con sus conquistas y sus nuevas tensiones. Surge un sistema jurídico racional que tiene como horizonte a la persona jurídicamente autónoma en el seno de un Estado que muestra un talante universal, abstracto. Se produce sin duda un proceso de interiorización del espíritu, pero este proceso genera a la vez la oposición, que giraría en torno a dos polos: el Estado como entidad abstracta y frente a él un individuo igualmente abstracto. Por lo demás, los romanos no van a vivir sus tensiones con el espíritu filosófico de los griegos. Son un pueblo práctico y no teórico. De ahí que las relaciones jurídicas se apliquen especialmente al problema de la propiedad.

Pero en todo caso el derecho romano va a contribuir a la profundización del concepto de persona: "la personalidad constituye la determinación fundamental del derecho"⁶⁶. El individuo, sujeto de derechos, se convierte en persona que dispone de cosas que hacen posible su independencia, y a la vez le hacen tomar conciencia de esa independencia. Sin duda Hegel ve todo ello en un horizonte de abstracción que gira entre una subjetividad abstracta y una sustancialidad igualmente abstracta, pero que constituiría en todo caso un paso importante en la configuración de Europa, especialmente en lo que atañe a la profundización de los conceptos de individualidad y de libertad⁶⁷. A la espera de ulteriores profundizaciones, el concepto de personalidad libre habría experimentado un importante avance a través de las aportaciones del derecho romano.

Europa y el Cristianismo

El Cristianismo constituye para Hegel, junto con el legado griego, la otra gran raíz de la cultura europea. Cabe discutir sin duda acerca de la rectitud de la interpretación que ofrece de la religión cristiana⁶⁸, pero no sobre la centralidad que el Cristianismo reviste para Hegel, en la configuración de la cultura europea. Es llamativo en este sentido el contraste existente entre la visión hegeliana de Europa y las visiones más secularizadas y hostiles que ofrece la mayoría de los autores ilustrados, o bien las concepciones del pensamiento más radical del siglo XIX: Feuerbach, Marx, Nietzsche. Este último se va a referir precisamente al carácter "retardador" de la filosofía de Hegel en el proceso de secularización emprendido por el mundo moderno⁶⁹. En realidad Hegel no sólo insiste en la centralidad del Cristianismo en la constitución de Europa sino que a la altura del siglo XIX quiere

⁶⁶ VPhW, p. 662.

⁶⁷ Cf. Bourgeois, B.: *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, pp. 145-46.

⁶⁸ Sobre este punto, véase, entre otros, Jaeschke, W.: *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart, Frommann, 1986.

⁶⁹ KSA III, p. 599.

ofrecer una visión filosófica en la que aparezcan reconciliadas la tradición filosófica, pensante, que recorre la historia europea, desde los griegos, y por otro lado la tradición religiosa inspirada por el Cristianismo, de forma que, tal como advierte K. Barth, parecía como si durante un momento se hubieran reconciliado la cultura secular y la cultura religiosa en el mundo moderno⁷⁰. No obstante, la decidida reivindicación del legado cristiano en la constitución de Europa, llevada a cabo por Hegel, su interpretación resultaba problemática para la conciencia religiosa en la medida en que el Cristianismo como tal parecía quedar absorbido y superado en el seno de la filosofía hegeliana.

Sin poder entrar aquí en esa compleja cuestión, está fuera de duda la centralidad del Cristianismo dentro de la concepción hegeliana de la Historia universal, y más en concreto dentro de su visión de Europa. El progreso en la conciencia de la libertad va a adquirir ahora su impulso decisivo. Se trata de una afirmación sobre la que Hegel va a insistir. Se llega ahora a una conciencia de la libertad a la que no habían llegado los mayores filósofos griegos. La divinidad es concebida como subjetividad infinita, y esto va a constituir a la vez el horizonte para interpretar al hombre. Ni griegos, ni los romanos, llegaron a la concepción de que el hombre como tal es libre. Sólo en el seno del Cristianismo se habría llegado a esa convicción, que después se traslada al mundo moderno para su realización en las distintas esferas.

Con ello, el Cristianismo iba a poner las bases más próximas de la idea moderna, europea de libertad, y a la vez iba a establecer el criterio diferenciador entre el mundo antiguo y el mundo moderno. Tal como reza un conocido pasaje de la *Filosofía del derecho*: “El derecho de la *particularidad* del sujeto, de encontrarse satisfecho, o lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central y de viraje en la diferencia entre la *Antigüedad* y el mundo *moderno*. Este derecho en su infinitud se ha manifestado en el Cristianismo y se ha convertido en un principio universal efectivo de una nueva forma del mundo”⁷¹. La primera consecuencia de esta manifestación del Cristianismo es que la lacra del mundo antiguo, la esclavitud, queda superada, al menos en principio, pues se asume que el hombre como tal tiene un valor infinito. El hombre no vale como judío o como griego, como de alta o humilde cuna, sino como hombre. Esta profundización en la idea de libertad es a la vez una profundización en la idea de individuo, pues éste tiene en *cuanto tal* un *valor infinito* para el Cristianismo, en la medida en que todo hombre se encuentra en una relación esencial con la Divinidad como fundamento suyo. El hombre como tal se revela como partícipe del espíritu divino, y en este sentido estaría llamado a la suprema libertad⁷².

Con la manifestación del nuevo mundo espiritual operado en el Cristianismo no

⁷⁰ Barth, K.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert I*, Hamburg, Siebenstern, 1975, pp. 341-42.

⁷¹ *Werke VII*, p. 233.

⁷² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830* (ed. de F. Nicolin y O. Pöggeler),

sólo se superaría, de por sí, la existencia de la esclavitud sino que a la vez se produciría la reconciliación entre el espíritu subjetivo y el objetivo, dado que el espíritu divino se manifiesta como constituyendo a la vez al espíritu finito. A consecuencia de ello va a ver Hegel al Cristianismo como religión de la reconciliación entre lo divino y lo mundano. De ahí asimismo que Hegel subraye la centralidad de la Encarnación en el Cristianismo.

El Cristianismo se le revela en definitiva a Hegel como la religión del espíritu, y en este sentido una filosofía del espíritu como la de Hegel iba a sintonizar abiertamente con esa manifestación religiosa, y de una forma específica su idea de una Europa del espíritu, en el sentido en que ya queda apuntado. Dios se revela como espíritu a través de la representación, y el cometido de la filosofía va a consistir propiamente en comprender esta idea del Cristianismo, tal como mostraron ya los escolásticos, los representantes de la filosofía europea medieval. Para Hegel el segundo gran periodo de la filosofía es la filosofía *germánica*, la filosofía surgida en el seno del Cristianismo.

Por otra parte se necesitaba que la libertad anunciada por el Cristianismo se realizara también como libertad mundana, en el seno de la política, la vida social, y las instituciones. He aquí una tarea ingente, cuya realización va a exigir un prolongado y duro trabajo de formación. Va a constituir el cometido tanto de la Europa medieval como de la moderna. Ciertamente, el Cristianismo ya se introdujo en el seno del Imperio romano, pero el desarrollo de la nueva libertad va a ser el cometido de los nuevos pueblos que conquistan el Imperio romano, se asientan en él, y asumen el legado clásico y la religión cristiana, los pueblos germánicos, en terminología hegeliana: "Para este desarrollo están llamados, no obstante, otro pueblo u otros pueblos, los germánicos"⁷³. Después de los griegos y los romanos, los germanos constituyen para Hegel el decisivo pueblo histórico-universal, que va a configurar a la Europa propiamente dicha. Se inicia ahora para Hegel un periodo que va más allá de ser una mera prolongación externa del mundo romano. Se inicia por el contrario una época radicalmente distinta, animada por un nuevo espíritu. Un espíritu profundamente feudatario del Cristianismo, como elemento aglutinador de los nuevos pueblos, y del carácter de esos pueblos.

Sin embargo, el desarrollo de la nueva espiritualidad y de la nueva concepción de la libertad por los nuevos pueblos, va a resultar prolongada y dificultosa. Cabría comenzar señalando que los pueblos germánicos han recibido el impulso para su desarrollo a partir de una cultura que les era extraña. Su educación, sus leyes, su religión las recibieron de un medio extraño, como algo ya realizado. De ahí se siguió que hayan tenido que comenzar con unos planteamientos externos, y sólo con el paso del tiempo se hayan vuelto hacia la interiorización, con la vuelta a sí

Hamburg, F. Meiner, par. 482.

⁷³ VPhW, p. 748.

mismo⁷⁴. En este sentido, el Cristianismo medieval también se va a caracterizar para Hegel por el culto a la exterioridad, de forma que la Iglesia viene a ocupar el lugar de la conciencia y los individuos son tratados como niños por parte de la jerarquía, confundiendo el reino espiritual (*geistig*) con el eclesiástico (*geistlich*).

Hegel desde luego no se va a dejar llevar por la nostalgia de la Edad Media que apunta en algunos de los representantes del Romanticismo. Su visión de esa Edad está llena sin duda de observaciones pertinentes y profundas, y en concreto sabe percibir en buena medida la relevancia de esta época para la configuración de Europa, pero a la vez su visión resulta excesivamente esquemática, acentuando las escisiones que desgarraban al espíritu medieval, y que estaban a la espera de una futura reconciliación. Escisión no sólo entre la Iglesia y el Estado, entre el estamento clerical y los laicos sino en definitiva entre un más allá de lo religioso y de la verdad, que hipostasía el mundo espiritual en un más allá de este mundo, y que ejercería un dominio despótico sobre éste, y un más acá, abandonado por la racionalidad, y que por ello no abandonaría el estado de barbarie⁷⁵. La superación de la Edad Media supondría para Hegel la superación de esas escisiones, en virtud de las propias promesas que la época llevaba en su seno. De una forma sugestiva muestra Hegel que la propia Edad Media inició un proceso de viraje desde el culto a la exterioridad a una comprensión más espiritual del Cristianismo, y por extensión de toda la cultura medieval. Hegel lo hace del hilo de un movimiento tan representativo de la Europa medieval como son las Cruzadas, en su empeño de liberar Tierra Santa. Al llegar al Santo Sepulcro, los cruzados tienen que constatar que está vacío, haciéndose acreedores del reproche de que buscaban entre los muertos al que estaba vivo. Se produce entonces una inflexión en el sentido de que el hombre medieval toma conciencia de que el Cristianismo había de ser concebido de un modo más espiritual. Ello no haría en definitiva más que reafirmar a Occidente sobre Oriente: "Occidente se despidió para siempre de Oriente y aprehendió su principio de la libertad subjetiva infinita"⁷⁶. El fracaso de las Cruzadas habría contribuido así al fortalecimiento de una Europa del espíritu hacia la que se encaminaba la nueva época.

La Europa moderna

La Edad Moderna representa aquel periodo en el que cabe hablar de Europa en sentido pleno. Hegel ha podido ser considerado con razón como el primer gran teórico de la Modernidad⁷⁷, como un pensador que quiere expresar y valorar ante todo

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 758.

⁷⁵ *Werke* VII, par. 359.

⁷⁶ VPhW, p. 850.

la grandeza, pero también las insuficiencias y conflictos, del mundo moderno. Ello es válido sobre todo por lo que atañe a la Europa moderna, por más que ésta resulte incomprensible al margen de su pasado, pues ese rico y complejo legado se conservaría en la profundidad del presente, en una nueva forma del espíritu.

Los nuevos tiempos iban a comenzar sin duda con una afirmación poderosa del papel de Europa en el mundo. Toda una serie de descubrimientos protagonizados por europeos, o en todo caso asimilados por ellos, iban a ensanchar el horizonte del hombre en todas las direcciones. Es, entre otras cosas, el momento del descubrimiento de América y de otras zonas del mundo, lo que iba a posibilitar la expansión del poder y de la cultura europeos por el mundo. Hegel va a celebrar la llegada de la nueva época, con todos sus logros, y a la vez va a resaltar la aportación del mundo germánico a la nueva situación, un mundo germánico que ahora llegaría a su fase superior de realización, después de su encuentro con el mundo romano y con la Iglesia cristiana, y después también de las escisiones que habrían desgarrado a la Europa medieval.

Al inicio de esa nueva etapa de la historia europea, Hegel va a conceder una importancia primordial a la Reforma, con la que se iniciaría el periodo superior del imperio germánico, en cuanto reino del espíritu. La Reforma protagonizada por Lutero vendría a constituir para Hegel la peculiar aportación germánica a la Era de los Descubrimientos. En un momento en el que otros pueblos se lanzan al descubrimiento y dominio del mundo exterior, en Alemania un monje como Lutero contribuye a la Era de los Descubrimientos, en cuanto explorador del espíritu, más en concreto en cuanto explorador de la conciencia religiosa. Sin duda la Reforma constituye sobre todo para el último Hegel uno de los momentos estelares de la Historia universal, y en especial de la historia de Europa. Con la Reforma, en efecto, se llegaría a realización de las implicaciones presentes en la religión cristiana, y a la vez se transformarían también las demás manifestaciones de la vida humana. Junto con ello se pondrían las bases referenciales para la comprensión de la Europa moderna. La Reforma iniciaría el reino del espíritu, después del culto a la exterioridad que se daría durante la Edad Media: “el cielo del espíritu se aclara para la humanidad”⁷⁸. La Reforma, tal como la interpreta Hegel, supone la reconciliación (*Versöhnung*) entre lo divino y lo mundano. Lo divino se mundaniza y lo mundano a su vez alcanza una dimensión religiosa.

La Reforma supone especialmente una reafirmación de la Europa germánica, pues no sólo fue un monje alemán quien protagonizó este repliegue del espíritu en sí mismo sino que, de una forma general, sólo de la interioridad del espíritu alemán pudo haber surgido, según Hegel, un acontecimiento similar. Es una circunstancia

⁷⁷ Habermas, J.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, pp. 34 y ss.

⁷⁸ VPhW, p. 867.

que Hegel se complace en resaltar. Por otra parte el propio Hegel se complace también en interpretar su filosofía, y la filosofía moderna en general, en sintonía con el espíritu de la Reforma. He aquí un conocido pasaje de la *Filosofía del derecho*: “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 ulteriormente maduro se esfuerza por aprehender a través del *concepto*”⁷⁹. Hegel no duda en afirmar la conexión profunda entre la doctrina luterana del libre examen y la evolución de la filosofía moderna. La *Aufklärung*, y sobre todo Lessing, habían preparado el terreno para ello.

En realidad, las implicaciones de la Reforma se extenderían a todas las manifestaciones de la vida moderna, afectando a la forma de comprender el derecho, la propiedad, la eticidad, la Constitución etc. Todo ello habría de ser comprendido a la luz de la nueva libertad espiritual puesta de manifiesto por la Reforma. He aquí todo un programa a desarrollar por la historia moderna: “El periodo que va desde ésta (la Reforma) hasta nosotros no ha tenido otro cometido que realizar que plasmar este principio en el mundo”⁸⁰.

El rechazo de los tres votos tradicionales y la reafirmación por el contrario del valor religioso del matrimonio, del trabajo profesional y de la vida política llevada a cabo por la Reforma da pie a Hegel para acentuar las implicaciones sociales y políticas presentes en la misma. Además, la Reforma al cuestionar el poder universal de la Iglesia y provocar la división de la Cristiandad, remitía al poder del Estado, potenciándolo y reafirmandolo⁸¹, de modo que la Reforma es uno de los factores que reafirman el naciente Estado moderno, y Hegel toma buena nota de ello.

Hegel, no obstante, sabe bien que el programa esbozado en la Reforma no era algo que pudiera ser realizado de inmediato sino a medio y a largo plazo: “el mundo entonces no estaba todavía maduro para una transformación política, como consecuencia de la Reforma eclesiástica”⁸². A este respecto Hegel no duda en referirse a una figura de tanta relevancia europeísta, y a la vez tan implicada en la Reforma, como es Carlos V. A pesar de los medios de que disponía, Carlos V no llegaría a juicio de Hegel a poseer la necesaria profundidad política que la época estaba necesitando, y por ello no habría llegado a ser el nuevo Pericles que supiera responder a

⁷⁹ *Werke* VII, p. 27.

⁸⁰ VPhW, p. 881.

⁸¹ Tal como escribe 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” (*Idea de política y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, p. 116).

⁸² VPhW, p. 884.

las nuevas exigencias históricas⁸³.

Pero en todo caso el principio de la nueva libertad alumbrada por la Reforma se va a convertir en el principio general de la Europa moderna, tal como leemos en la *Filosofía del derecho*: "El principio de la Edad Moderna es la libertad de la subjetividad, que todos los aspectos esenciales, que están presentes en la totalidad espiritual, se desarrollen, haciéndoseles justicia"⁸⁴. Las manifestaciones religiosas, filosóficas, políticas, artísticas etc de la nueva época dan expresión a ese principio pues todas ellas vendrían a ser en definitiva expresiones de un mismo espíritu. Ese principio constituye para Hegel el fundamento de la superioridad del mundo moderno sobre el antiguo, pero tal convicción no le lleva a una aceptación acrítica de la Edad moderna. Así, a pesar de toda su sintonía con la Reforma, considera que el desarrollo del protestantismo se ve abocado a menudo a un subjetivismo carente de contenido, de forma que se hace precisa la intervención de la filosofía, que acude en su ayuda.

Asimismo en el plano político ocurre algo parecido. Desde luego la implantación de la libertad subjetiva constituye también la superioridad de los tiempos modernos, pero también en este ámbito se produce un desplazamiento hacia el subjetivismo y el atomismo, que Hegel va a ver reflejado en las teorías iusnaturalistas, desde Hobbes a Rousseau, y a las que se va a oponer como insuficientes para explicar la complejidad de la vida política. En efecto, el Estado moderno ha de reflejar aquella plenitud que describe la *Filosofía del derecho*: "El principio de los Estados modernos tiene la formidable fuerza y profundidad de realizar el principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la peculiaridad personal y, al mismo tiempo, de volverlo a conducir a la unidad sustancial y, de ese modo, conservarlo en ésta"⁸⁵. También en el plano político Hegel busca una solución en la que la libertad subjetiva se reconcilie con la objetividad, procurando obviar el escollo del atomismo y del individualismo.

Hegel aspira así a una especie de nueva totalidad moderna, réplica de la bella totalidad griega, y que responde a un estadio superior del desarrollo del espíritu. Esa nueva totalidad aspira a articular fundamentalmente la política, la religión y la filosofía. Sería en el ámbito germánico, en el corazón de Europa, donde ello resultaría posible, precisamente en el espíritu surgido en la Reforma. El último Hegel termina postulando al protestantismo como la forma religiosa idónea para servir de soporte a la vida política, pues en este ámbito el principio de la conciencia religiosa y el de la conciencia ética (*sittlich*) vienen a constituir una sola cosa⁸⁶. Con razón se ha podido hablar a este respecto del protestantismo político de Hegel, sobre todo

⁸³ *Ibíd.*, p. 893.

⁸⁴ *Werke* VII, par. 273, Zusatz.

⁸⁵ *Ibíd.*, par. 260.

⁸⁶ *Enzyklopädie*, ed. cit., par. 552.

en su último periodo, cuando se fue enfriando su entusiasmo por la Revolución francesa y por las intervenciones de Napoleón⁸⁷. Por otra parte, según queda señalado, la propia filosofía de Hegel se concebía en profunda sintonía con el espíritu del protestantismo. Tal como le escribe a A. Tholuk en julio de 1826: “Soy luterano y a través de la filosofía me he confirmado plenamente en el luteranismo”⁸⁸, aun cuando tuviera que ofrecer los buenos servicios de su filosofía a una tradición protestante demasiado abocada a un subjetivismo que perdía su contenido. Pero en todo caso cabría hablar en el ámbito alemán de una nueva totalidad configurada por la política, la religión y la filosofía que constituiría un referente para el resto de Europa, y que la Europa dominada por el catolicismo se mostraría incapaz de alcanzar.

La Reforma, según el último Hegel, habría hecho innecesaria la Revolución en el ámbito protestante, al implicar la reforma social y política desde la perspectiva religiosa, mientras que en el ámbito católico no se produciría esa reconciliación sino que la religión permanecería a un lado y la política al otro, sin llevarse a cabo una verdadera mediación, no decidiéndose el catolicismo a actuar como una religión de la libertad. Por el contrario, Hegel no duda en proclamar que “con la Reforma los protestantes han llevado a cabo su Revolución”⁸⁹ y que constituía una necedad de los nuevos tiempos pensar que se podía cambiar la constitución de un país, su eticidad y su legislación sin cambiar a la vez su religión, en definitiva pensar que se podía llevar a cabo una revolución efectiva sin haber operado previamente una Reforma⁹⁰, que transforme las conciencias, la *Gesinnung*, y que se comprometa con las leyes y la eticidad, no como algo ajeno sino como algo que pertenece a su propia naturaleza.

Sin duda, la Revolución francesa constituye para Hegel, junto con la Reforma, el acontecimiento fundamental de la historia de la Europa moderna, que contribuye a la modernización de la misma, estableciendo toda una serie de “instituciones racionales”, pero que, a juicio de Hegel, no lograrían alcanzar la debida efectividad debido al divorcio imperante con la religión existente. No se lograría así aquella *Versöhnung* a la que tendía la cultura europea, y que el último Hegel consideraba que se había alcanzado en mayor medida en el seno del llamado protestantismo político, que, es preciso reconocerlo, aparece sobredimensionado e idealizado en la obra de Hegel.

Sin duda en la Europa moderna se ha desarrollado toda una legislación positiva que aspira a articular racionalmente la vida del Estado. Con ser esto muy importan-

⁸⁷ Véase, por ejemplo, Maurer, R.: “Hegels politischer Protestantismus”, en *Stuttgarter-Hegel-Tage 1970*, Bonn, Grundmann, 1974, pp. 383- 415.

⁸⁸ *Briefe von und Hegel IV*, (ed. de J. Hoffmeister), Hamburg, F. Meiner, 1954, p.29.

⁸⁹ VPhW, p. 925.

⁹⁰ *Enzyklopädie*, ed. cit., par. 552.

te, Hegel considera que se necesita a la vez un segundo elemento, a saber, la *Gesinnung*, la convicción, la interiorización, aquel elemento que Platón había ensalzado en la *República*, y que Hegel veía reflejado de una forma destacada en la tradición protestante. Ambas instancias serían, no obstante, necesarias y la Europa moderna no se podría concebir sin las dos.

Conclusión

Al final de esta aproximación a la concepción hegeliana de Europa, no podemos menos de tener una sensación ambivalente ante la misma. Por un lado no cabe menos de reconocer lo certera que resulta su descripción de muchas de las señas de identidad de Europa, y de su configuración a través de la Historia. La visión hegeliana sobresale tanto por la amplitud de sus conocimientos como por la profundidad de sus interpretaciones. Pero a la vez su eurocentrismo llevado al límite conduce a muchas violencias interpretativas. Así el contraste entre Occidente y Oriente aparece demasiado esquemático y simplificado, con vistas a ensalzar el triunfo de la cultura occidental. Serían precisas muchas matizaciones a este respecto. Un Schelling, un Schopenhauer o un Heidegger podrían ayudar en ello.

Por otra parte, si esto ocurre con el punto de partida de la historia de Europa, algo similar ocurre también con el final de su visión de la historia de Europa. América había logrado, a partir de la llamada revolución americana, ponerse en el primer plano de atención para todos aquellos que en la vieja Europa suspiraban por una modernización del Viejo Continente, acorde con los principios que inspiraban la Ilustración. La joven república americana había sido la primera en lograr llevar a la práctica el programa de la Ilustración⁹¹, y se presentaba a los europeos como un referente en todo un conjunto de libertades y de conquistas democráticas⁹², que iban a actuar como un poderoso estímulo en la transformación política de Europa hasta el estallido de la Revolución francesa, pero también después como va a poner de manifiesto Tocqueville con su *La democracia en América*. Era de esperar por ello que Hegel le prestara una mayor atención en su Filosofía de la Historia universal, y que ofreciera una valoración más positiva de la misma⁹³. Su eurocentrismo a ultranza se lo impidió. América se limitaría a desarrollar ulteriormente en el plano empírico aquello que, en cuanto a su esencia, ya habría sido alcanzado por el desarrollo del espíritu en el ámbito europeo⁹⁴. Junto con ello tropezamos aquí con el conoci-

⁹¹ Cf. Gay, P.: *The Enlightenment. The Science of freedom II*, New York and London, W. W. Norton, 1996, p. 558

⁹² Véase Echeverría, D.: *Mirage in the West. A History of the French Image of American Society to 1815*, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 161.

⁹³ Véase, entre otros, el ensayo de J. Ortega y Gasset "Hegel y América", en *Obras completas II*, pp.563-576.

do tópico del “fin” de la historia, que, por muchas matizaciones que sea pertinente hacer, constituye uno de los límites de la concepción hegeliana. En todo ello estaba operante una visión teleológica de la Historia que inducía a una concepción subordinada y ascendente de las sucesivas manifestaciones del espíritu.

Además, la propia reconstrucción histórica de la formación de la Europa también presenta, junto a tantos aciertos, una serie de interpretaciones y valoraciones violentas, que cabría hacer extensivos a toda esa historia, incluso en lo referente a los griegos. De una forma especial, nos resulta problemática la sobrevaloración e idealización del protestantismo en la formación de la Europa moderna, llevada a cabo por el último Hegel. Sin duda no se puede ignorar que se trata de un factor de primer orden, y que Hegel, también en este punto, nos ofrece una interpretación profunda del mismo. No obstante, dicha interpretación se muestra excesivamente idealizante, como se encargará de hacer ver, inmediatamente después de la muerte del filósofo, la crisis del protestantismo político en el seno del pensamiento alemán. Hegel que tan certeramente supo denunciar a menudo las manifestaciones anacrónicas que observaba en su época, terminaba de alguna forma, también él, haciéndose reo de dicho reproche de anacronismo, o en todo caso de una visión unilateral de la Europa moderna.

Ciertamente, al aproximarnos a la visión hegeliana de Europa, cabría evocar una de las dudas que asaltaban al joven Feuerbach, después de haber asistido a los cursos de Hegel. Feuerbach la formula así: “¿Cómo se relaciona la filosofía de Hegel con el presente y el futuro? ¿no es ella el mundo pasado en cuanto mundo intelectual? ¿es más que un recuerdo de la humanidad de aquello que ella fue, pero que ya no es más?”⁹⁵. En alguna medida cabría extender dicho cuestionamiento a la concepción hegeliana de Europa. Sin embargo, se han de evitar simplificaciones indebidas, pues la concepción hegeliana constituye sin duda una de las visiones más profundas de la identidad de Europa, de sus raíces históricas y de su proceso formativo, y en este sentido Hegel siempre constituirá uno de nuestros referentes cuando nos preguntemos sobre los principios sobre los que reposa Europa.

Arsenio Ginzo
Universidad de Alcalá

⁹⁴ Cf. Bourgeois, B.: “Hegel et la fin de l’histoire”, *Philosophie politique*, 5, 1994, p. 19; *L’idéologie allemande. Alternatives et progress*, p. 223.

⁹⁵ *Werke* IV, p. 201.