

Hegel y la Revolución Francesa¹

Richard Bourke²

Traducción: Agustín José Menéndez Menéndez³

Resumen. Suele considerarse a Hegel (1770-1831) el filósofo europeo más importante desde Kant. Su influencia se extendió por todo el mundo hasta la Segunda Guerra Mundial, sobre todo a través de su discípulo díscolo, Karl Marx. Desde entonces, su importancia ha tendido a verse eclipsada por una marea creciente de polémica antimodernista, que ha ido de Heidegger al postmodernismo (aunque de forma ocasional e intermitente haya vuelto a prestársele atención). La visión que Hegel tenía de la Revolución Francesa fue fundamental en la forja de su pensamiento político. Sin embargo, a pesar del papel decisivo que desempeñó en el desarrollo de sus ideas, su reacción ante este acontecimiento ha sido sistemáticamente malinterpretada. Mediante la presentación de un relato más fiel de la interpretación que Hegel hizo de su propia época, el argumento que aquí se expone sitúa su respuesta a los acontecimientos contemporáneos en el contexto de una serie de Revoluciones Mundiales que determinaron el significado de su época. Esta manera de aproximarse al problema sirve para ilustrar la singular combinación de razonamiento histórico y filosófico de la que dependía el pensamiento de Hegel. Cuando procedemos de ese modo, la reconstrucción de sus argumentos nos lleva a poner en cuestión la aplicabilidad de las ideas políticas del pasado a los periodos históricos posteriores.

Palabras Clave: Hegel, Kant, Diderot, Revolución, Cristiandad, Judaísmo, Revolución Francesa, Transiciones Históricas

[en] Hegel and the French Revolution

Abstract. Hegel (1770-1831) is usually considered the most important European philosopher since Kant. His influence spread throughout the world until World War II, especially through his wayward disciple, Karl Marx. Since then, its importance has tended to be eclipsed by a rising tide of antimodernist polemics, ranging from Heidegger to postmodernism (although occasionally and intermittently it has reverted to attention). The vision that Hegel had of the French Revolution was fundamental in the forging of his political thought. However, despite the decisive role it played in the development of his ideas, his reaction to this event has been systematically misinterpreted. By presenting a more accurate account of Hegel's interpretation of his own time, the argument presented here situates his response to contemporary events in the context of a series of World Revolutions that determined the meaning of his time. This way of approaching the problem serves to illustrate the unique combination of historical and philosophical reasoning on which Hegel's thought depended. When we proceed in this way, the reconstruction of his arguments leads us to question the applicability of past political ideas to later historical periods.

Keywords: Hegel, Kant, Diderot, Revolution, Christianity, Judaism, French Revolution, Historical Transitions

Cómo citar: Bourke, Richard (2023). Hegel y la Revolución Francesa. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 12(2), 131-140. <https://dx.doi.org/10.5209/itdl.89041>

I

En la Europa del siglo XVIII surgió una nueva concepción de revolución. La misma ejerció una poderosa influencia sobre la forma en la que se pensó la cuestión (más amplia) del cambio histórico. Se entendía por revolución una quiebra definitiva (dramática) en el flujo de los acontecimientos. Los historiadores suelen asociar esta forma de

¹ El texto que aquí se publica es una traducción de la conferencia inaugural de la cátedra en Historia del Pensamiento Político de la Universidad de Cambridge, leída el 12 de mayo de 2022.

² Facultad de Historia, Universidad de Cambridge.
Correo electrónico: rb875@cam.ac.uk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4355-7434>

³ Departamento de Filosofía y Sociedad. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid
Correo electrónico: agustmen@ucm.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2679-2080>

pensar con el advenimiento de la modernidad. Pero en este artículo quiero centrarme en una versión específica de la noción de cambio decisivo en la historia. Me interesa en primer lugar la idea de una ruptura *intelectual* radical, de un cambio monumental de *conciencia*. Es importante para mis propósitos que el concepto de fractura repentina sea anterior a la Revolución Francesa. También es relevante que esta idea prerrevolucionaria resultara relevante para la propia Revolución.

Uno de los ejemplos más sorprendentes del fenómeno que tengo en mente lo constituye Immanuel Kant. Puesto que mi tema es Hegel, tiene sentido empezar por Kant. Para toda la generación de pensadores alemanes posterior a 1781, Kant era quien había puesto patas arriba *todas* las tradiciones filosóficas establecidas. Fichte, Schelling, Hölderlin y Reinhold hicieron pública esa opinión. Hegel concordaba. Desde el siglo XIX, influyentes comentaristas han asociado repetidamente los temas hegelianos con la metafísica pre-kantiana. Han identificado las doctrinas centrales de Hegel con Leibniz o con Spinoza, o incluso con Platón o con Aristóteles. Pero podemos decir que, en lo que se refiere a todas las cuestiones fundamentales, el pensamiento de Hegel parte de Kant (Pippin, 1989). Por lo tanto, es necesario comenzar nuestra investigación ocupándonos de este predecesor colosal.

La idea de una intuición transformadora que conduce a una ruptura quirúrgica es fundamental en el planteamiento desarrollado por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Como es bien sabido, esta concepción aparece ya plenamente fraguada en el prefacio a la segunda edición de la obra, publicada en 1787. Sostenía Kant que un cambio decisivo de punto de vista podía remodelar por completo una ciencia. Recordó el caso de Copérnico, quien, para entender los cielos, cambió la perspectiva, moviéndola de las estrellas al espectador. Así llegó a la conclusión de que, mientras el espectador estaba en movimiento, las estrellas se mantenían en reposo (Kant, 1787/1983, B XVI, trad. p. 20).

El desafío copernicano comenzó como una hipótesis. Posteriormente se puso a prueba mediante una serie de experimentos (Kant, 1966/1992, pp. 222-224, trad. inglés pp. 176-178; cf. Kant, 1798/2003, 7:83, trad. pp. 156-157). Kant sostuvo que a su filosofía cabía aplicarle el mismo criterio que a la teoría de Copérnico. Una “transformación del pensamiento”, afirmó, contenía la promesa de cambiar la base misma de la epistemología (Kant, 1787/1983, B XIX, trad. p. 21). La nueva concepción kantiana defendía que nuestra experiencia del mundo se convierte en conocimiento a través de la facultad de la cognición. De este modo, una intuición filosófica pionera había dado lugar a lo que el propio Kant denominó “una completa revolución” (Kant, 1787/1983, B XXII, trad. p. 23).

Kant señaló lo que denominó como “el afán incansable” de la razón como la fuente de este tipo de innovación (Kant, 1787/1983, B XV, trad. p. 19). Señaló tres ejemplos de reorientación intelectual culminados con el éxito, anteriores a su propio intento de renovar la metafísica: la lógica, las matemáticas y las ciencias naturales. En cada uno de estos casos, se descubrió una nueva manera de representar el objeto de una forma de conocimiento.⁴ Lo sucedido en el caso de la geometría puede ilustrarse con la figura de Euclides. En ese caso, como dijo Kant, podemos hablar de “una comprensión súbita” por parte de una figura genial. Aunque el florecimiento de la ciencia natural había sido más lento, y el gran avance se produjo en los siglos XVI y XVII, aquí también, afirmaba Kant, “los investigadores comprendieron súbitamente algo” (Kant, 1787/1983, B XII-XIII, trad. p. 18). De hecho, en cada uno de estos ejemplos, por utilizar de nuevo las palabras de Kant, una “rápida revolución en el pensamiento” había abierto un mundo nuevo. Esto revelaba el papel activo de nuestras facultades mentales en la determinación de la forma de las cosas (Kant, 1787/1983, B XII, trad. p. 17).

La atención de Kant se centraba, pues, en el cambio intelectual, en las novedades que se producían en la historia de la razón. Pero, con todo, las consecuencias de una modificación drástica de perspectiva afectaban a la vida en general. Kant sostenía que la revolución de la geometría, por ejemplo, era aún más significativa que la circunnavegación del continente africano (Kant, 1787/1983, B XI, trad. p. 17). Estaba claro que el hecho de que se hubiese doblado el Cabo en 1488, y de ese modo se hubiese abierto a los portugueses el acceso a los mercados de Oriente, había transformado Europa y el mundo, tanto política como comercialmente. Y además de modo definitivo. Sin embargo, era igual de evidente que sin la aplicación de los principios de la geometría, esta hazaña no hubiese sido posible. Lo que sorprendió a Kant en los casos de la lógica, las matemáticas y las ciencias empíricas, y quizá también en lo concerniente a la metafísica, fue menos el proceso de desarrollo incremental que lo que él llamó “una revolución repentinamente producida” (Kant, 1787/1983, B XVI, trad. p. 19).

La imagen de un pensamiento subversivo que pone todo en cuestión todo es arrebatadora. Pero, ¿cómo se aplicó este *topos* revolucionario al mundo moral y político? Kant tenía claro que la idea de un movimiento sísmico volvía a ser pertinente en estos casos. Se habían dado, a su juicio, verdaderas revoluciones en el ámbito de la moral. El mejor ejemplo de ello lo constituía el cristianismo. El autor de *Crítica de la Razón Pura* sostenía que el mensaje cristiano supuso “una revolución en el género humano” (Kant, 1793/1995, 6:63, trad. p. 69). Como otros momentos de transición epocal en el repertorio kantiano, se habría producido una mutación aguda en una mentalidad ya existente. La semilla del juicio propiamente moral estaba implícita en todas las religiones, pero fue la fe cristiana la que contribuyó, por encima de todas, a la evolución de esta capacidad racional. En los términos de Kant: “en [ella], como en un germen que se desarrolla y seguidamente se fecunda de nuevo, reside (de modo invisible) el todo que un día debe dominar el mundo” (Kant, 1793/1995, 6:122, trad. p. 125). Había, sostenía Kant, un núcleo racional dentro de la envoltura mística.

Para que el germen floreciera, previamente tenían que darse las condiciones adecuadas. Tenía que aparecer una religión de la razón con un mensaje universal. La oportunidad llegó cuando una divinidad humana —el llamado

⁴ Kant a Christian Gottfried Schütz, 25 de junio de 1787, en Kant (1969, p. 489). En este pasaje se hace evidente que tenía específicamente en mente a Euclides.

“hombre-Dios” Jesucristo— prometió reconsiderar la teología y la ética judías (Kant, 1793/1995, 6:119, trad. p. 121). Para Kant, el judaísmo era una religión de servicio exterior en contraposición a la disposición interior. Rasgos que compartía con todas las religiones que pretendían conciliar la virtud y la felicidad mediante la intercesión del favor divino. En el caso judío, los fieles buscaban la redención mediante la práctica de las peticiones. Se entendía que determinadas formas de culto permitían que los pecados fuesen perdonados. Desde la perspectiva de Kant, la teocracia judía había desempeñado el papel positivo de insistir sobre la importancia central de la conducta. Sin embargo, en términos negativos, distorsionó la medida de la ética, al contaminar la idea de deber con incentivos mundanos.

Fue este último enfoque el que se hizo añicos con la venida de Cristo. Cualquiera que fuera la verdad de la vida histórica de Jesús, en tanto que ideal constituyó el prototipo de la moralidad hecha carne (Kant, 1793/1995, 6:63, trad. pp. 68-99). Mientras que el judaísmo rechazaba la autonomía racional, Cristo estableció lo que Kant presentó como una religión basada en *disposiciones* piadosas. Esto implicaba un rechazo de la conformidad externa en favor de la asignación de un papel fundamental a las intenciones puras. En el esquema de Kant, la acción moral tenía que encontrar sus raíces en la libertad humana. Su propio pensamiento, al igual que el de Rousseau, consistió en la elucidación detallada de esta idea revolucionaria. La cual constituyó un redescubrimiento y una nueva aplicación de la verdad interior de la religión cristiana. Representaba lo que Kant denominó un nuevo “dominio moral” (Kant, 1793/1995, 6:83, trad. p. 85).

Kant estaba fascinado por la idea de la conversión radical, de una revolución de la conciencia moral que definiera una época. Pero aún más llamativo es que Kant insistiese en que tal empresa había *fracasado*. Se había producido un renacimiento cristiano, pero había conducido a una decepción. La revolución, tal y como había sido predicada por Cristo, había sustituido la pureza de la voluntad moral por la creencia de que el buen comportamiento pagaría dividendos. Sin embargo, pronto se volvió a la idea de las recompensas de la providencia. La búsqueda de la salvación sustituyó al cumplimiento del deber. Algo que se hizo evidente tanto antes como después de la Reforma. La oración, las confesiones, las penitencias y las indulgencias eran pruebas de tal degeneración. También lo fue la justificación por la fe. Al fin y al cabo, esta última no podía identificarse con la justificación por medio de imperativos morales. Así, para Kant, incluso el luteranismo era la prueba de que la revolución había fracasado.

¿Por qué habían sucedido tales cosas? Kant creía que el ideal moral había sido corrompido por la debilidad humana. Pese a este infeliz desenlace, sin embargo, había aún lugar para la esperanza. Hacia el final de su vida, Kant llegó a la conclusión de que el espectáculo de la Revolución Francesa nos abría una nueva perspectiva. La Revolución, sostenía, encarnaba el objetivo de someter la vida política a normas morales. Hacia 1795, Kant reconoció que este prometedor programa de acción yacía en ruinas (Kant, 1798/2003, 7:85, trad. p. 160). Al igual que ocurrió con la renovación cristiana primigenia y luego con la Reforma, la moral había sido arrollada por la ambición interesada. Nada de todo ello podía alterar la creencia optimista en que *algún día* la Revolución triunfaría. Pero, a falta de una explicación de los fracasos anteriores, ¿qué *pruebas había de* que fuese racional mirar al futuro con optimismo?

Esta sigue siendo una cuestión en la epistemología kantiana llena de dificultades. Pero Hegel tenía su propia respuesta al problema planteado, respuesta que constituye el núcleo de su visión de la historia, la sociedad y la política. A diferencia de Kant, para Hegel las deficiencias morales no bastaban para explicar la bancarrota reiterada de la revolución mundial. Antes al contrario, en el sistema hegeliano se presta atención a las *condiciones* en las que se desarrollan las revoluciones. Es por lo que ahora nos ocuparemos del papel que desempeña el contexto en la explicación que Hegel ofrece del cambio revolucionario.

Hegel comenzó a ocuparse de estas cuestiones al mismo tiempo que se iniciaba a sentir la influencia de Kant. Desde el final de su estancia en Tubinga en 1793 y durante los años que pasó en Berna hasta 1796, Hegel aplicó las ideas kantianas al desarrollo de la moralidad. Esto le obligó a reinterpretar la historia del cristianismo. Cuando llegó a Fráncfort en 1797, había adoptado un enfoque más crítico de la teoría moral kantiana. En general, toda la década anterior a su llegada a la Universidad de Jena en 1801 se asocia con la llamada fase “teológica temprana” de Hegel. Sin embargo, como sostendría más tarde Georg Lukács, los primeros escritos de Hegel deben ser vistos como ensayos de pensamiento religioso y político (Lukács, 1954/1970, cap. 1). Y religión, en cualquier caso, significaba moralidad. Por tanto, no hay ningún período “teológico” en sentido estricto en la carrera de Hegel.

De hecho, Hegel apenas escribió en aquellos años sobre teología en cuanto tal. Como le dijo a Schelling a mediados de la década de 1790, la religión y la política siempre han sido cuestiones correlativas (Hegel, 1952, I:24). Al igual que Kant, Hegel se había centrado especialmente en la llegada del cristianismo, que consideraba una novedad que había transformado el mundo. En particular, el cristianismo había creado las condiciones para el despertar moral en una época (el bajo imperio romano) en la que la virtud pública estaba decayendo. Hegel se propuso examinar cómo adquirió forma la fe cristiana, pero también cómo se frustraron sistemáticamente sus objetivos. Estudió tanto las promesas revolucionarias como los reveses inesperados. A resultas de ello, su objeto de estudio no era tan solo el anhelo de transformación normativa, sino también las patologías inherentes al cambio histórico. Por esta razón, y en oposición a Kant, en el análisis de Hegel desempeña un papel fundamental el contexto histórico.

Aunque la Revolución Cristiana fue fundamental para el primer Hegel, en el conjunto de su pensamiento fue tan solo una de las varias revoluciones reputadas cruciales.⁵ En total, fueron seis los acontecimientos decisivos que Hegel analizó detenidamente: La Grecia de Pericles, el ascenso de Roma, la historia de Cristo, la Reforma, el pen-

⁵ Para Hegel, las culturas menos “reflexivas” como las de Egipto y Persia, siendo menos críticas, mostraban una menor tendencia a la revolución. Véase Pinkard (2017, cap. 3).

samiento de Rousseau y Kant y la Revolución Francesa. A lo largo de su carrera, tales momentos continuaron siendo piedras de toque esenciales. Lo que más le preocupaba eran las fases de transición entre estos episodios (Hegel, 1830, trad., p. 74). Debido a ello, exploró cada momento con atención decidida: el paso del judaísmo al cristianismo; el declive de las ciudades-estado griegas y el ascenso de Roma; el surgimiento de la Reforma a partir de la Iglesia medieval; y el progreso de la Ilustración a la Revolución en Francia. ¿Qué factores impulsaron esta secuencia de convulsiones?

Para el joven Hegel, el caso del cristianismo resultó ser especialmente instructivo. De ello me ocuparé en las próximas páginas, para luego centrar mi atención en el caso de la Revolución Francesa. Antes de ello, creo que es preciso indicar que la reconstrucción que Hegel hizo de la historia del cristianismo determinó su comprensión del cambio revolucionario en Francia. Pero aunque ello sea cierto, es importante no precipitarse a trazar analogías entre uno y otro acontecimientos. Los separan las experiencias de la Conciencia Infeliz, el auge de la ciencia, la era de la fe, el mundo de la cultura y la Ilustración, hitos cada uno de los cuales constituye un episodio de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Pero a pesar del papel crucial de estos interludios históricos, el mensaje cristiano y el revolucionario francés compartían muchas cosas. Ambos se basaban en doctrinas que se rebelaban contra el mundo. Ambos eran expresión de un celo moral más que de un juicio práctico. En consecuencia, adoptaron la forma de lo que Hegel denominó “una huida... hacia el vacío” (Hegel, 1798/1971, pp. 370-371). Daban preferencia a los principios antes que a una explicación causal de su implementación política.

He venido sosteniendo en este trabajo que la anatomía del fracaso revolucionario que propone Hegel diverge de la kantiana. Para Hegel, la explicación de la derrota no había que buscarla tan solo en la debilidad moral, sino de forma más general en la mecánica del proceso histórico. Aceptaba que la enseñanza cristiana estaba a merced de nuestras efectivas capacidades morales. Pero también pensaba que eran determinantes las circunstancias en que circulaban los preceptos morales y, en particular, la forma en que se difundían. La evolución de estas variables durante el período de propagación del cristianismo condujo a que la vocación interior de la fe tuviera que enfrentarse con la adversidad. En última instancia, como dijo Hegel, el plan de Cristo se encaminaba al “fracaso completo” (Hegel, 1795/1971, p. 76).

En las condiciones en las que se desarrollaba la vida religiosa en las antiguas Belén y Jerusalén, existían poderosos obstáculos para la realización de la autonomía. En opinión de Hegel, el judaísmo estaba en proceso de convertirse en un culto monástico caracterizado por la obediencia servil a fórmulas rígidas (Hegel, 1795/1971, pp. 74-75). Crecía la oposición a esta degradación, cuyo ejemplo más significativo era el ascetismo de sectas místicas tales como los esenios o la posición adoptada por Juan el Bautista (Hegel, 1795/1971, pp. 74-75). En tal ambiente, la predicación no podía prosperar en tanto que discurso puramente racional: era necesario que apelase a las normas existentes. Por ello, cuando Jesucristo quería persuadir, recurría a toda suerte de recursos: la idea del Mesías, la imagen de la resurrección y la magia de los milagros (Hegel, 1795/1971, pp. 76-78).

La difusión del Evangelio dependía también del carácter de los apóstoles. Se trataba de simples artesanos cautivados por el carisma de Jesús, pero aún inmersos en los axiomas de su antigua fe. Un grupo de tales características estaba destinado a terminar consumido por el culto a la personalidad. En sus homilias, pronunciadas en visitas fugaces a lugares lejanos, insistieron en la apelación a la autoridad.

A pesar de este impulso a la deferencia, un ethos de abnegación impregnó a las primeras sectas cristianas. Sin embargo, la autocontención característica de “un pequeño grupo de sectarios” dependía del alcance limitado de la asociación (Hegel, 1795/1971, pp. 88-89). La alianza entre los seguidores de Cristo era tal que diluía tanto los lazos familiares como los civiles. De este modo se restringían las oportunidades de crecer y crear una sociedad mayor. Cuando llegó la expansión, observó Hegel, la cohesión de la secta resultó ser difícilmente reconciliable con la cultura del Estado. A medida que la camarilla sectaria se convertía en una estructura eclesiástica, el rigor moral de los fieles cristianos disminuía, y lo hacía de forma constante. Las donaciones a la iglesia sustituyeron al sacrificio personal, y los poderes establecidos, en lugar de los pobres, se convirtieron en los beneficiarios de las contribuciones. Al mismo tiempo, la hipocresía se hizo omnipresente. Como ocurrió con las costumbres judías en la era de la decadencia, el cristianismo se redujo a “imploraciones” (Hegel, 1795/1971, p. 83). A su debido tiempo, el escrutinio de los motivos se convirtió en una tarea central del clero. La revolución había devorado a sus propios hijos.

Los principales ideales que Hegel auspiciaba en su estudio del cristianismo eran idénticos a los que subyacían a las consignas propias de la Revolución Francesa. Jesús había abogado por la libertad, la igualdad y la fraternidad. Sin embargo, a medida que avanzaba la transformación del cristianismo, cada una de estas aspiraciones se fue diluyendo. La libertad entendida como la facultad de darse a sí mismo leyes morales dio paso a una jurisdicción de confesores y prelados. La igualdad de los fieles fue sustituida por un régimen de propiedad privada en el que la paridad solo existía a los ojos del cielo. La fraternidad, asimismo, resultó insostenible a medida que el círculo de la amistad cristiana crecía hasta alcanzar dimensiones cosmopolitas. En términos generales, el socialismo primitivo característico de la visión original había sucumbido y en su lugar se afirmaba una sociedad atomizada, que se mantenida unida gracias a una autoridad remota y arbitraria (Hegel, 1795/1971, pp. 75, 98, 100, 103).

Consideradas en detalle de este modo, las transiciones hegelianas guardan menos parecido con las revoluciones científicas y se asemejan más a procesos sociopolíticos. No se trata tanto de ejemplos de cambio de paradigma cuanto de cambios incrementales. No hay una visión brillante a la que sigue un nuevo mundo, como en el modelo copernicano. Con Sócrates en Atenas, con el estoicismo en Roma o con Lutero en Wittenberg, por citar tres episodios que fascinaron a Hegel, no hubo un salto repentino. Por el contrario, nos encontramos ante procesos complejos y acumulativos en los que se combinaron decadencia, ruptura, adaptación y reorientación.

Al estudiar la *Lógica* de Hegel antes de la Primera Guerra Mundial, Lenin detectó lo que interpretó como la idea de una transfiguración abrupta y completa. En sus anotaciones al texto de Hegel, subrayó lo que consideraba como casos de “saltos” dialécticos (Lenin s.d, p. 122). Sin embargo, la imagen de un salto transformador procedía en realidad de Plejánov y se sobreponía al texto de Hegel al servicio del vanguardismo. El mensaje fundamental de Hegel, como subrayó en el Prefacio a la *Filosofía del Derecho*, era precisamente que eran imposible los “saltos” en la historia (Hegel 1821/1993, p. 59).

Esto no quiere decir que no haya rupturas súbitas en Hegel. La Revolución Francesa fue para el autor de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (1837/1980), un salto definitivo *en un cierto sentido*. En un famoso pasaje del Prefacio a la *Fenomenología*, Hegel dijo de su propia época que era de “nacimiento y transición” (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 65). En un proceso de transición, añadió, cabe distinguir un momento de cambio categórico. Hubo un salto, que él caracterizó como “salto cualitativo”. Sin embargo, la apariencia de una ruptura neta en Hegel era engañosa en varios sentidos. Como el autor de *Fundamentos de Filosofía del Derecho* bien sabía, detrás de toda ruptura repentina había un desarrollo continuo, y tras ella quedaba por delante un prolongado período de maduración.

Días después de las victorias napoleónicas en Jena y Auerstedt en el otoño de 1806, Hegel envió a su editor las últimas páginas de la *Fenomenología*. El prefacio a la obra seguiría a principios de febrero. En el ínterin, mientras Napoleón avanzaba por Europa central, una serie de fortalezas prusianas cayeron en manos de los franceses. Tras su entrada en Berlín el 27 de octubre de 1806, seguida de una peregrinación a Potsdam, Napoleón hizo público su plan de privar a los prusianos de sus posesiones al oeste del Elba. Una decisión que se confirmó el verano siguiente en virtud del Tratado de Tilsit. Además, impuso una enorme indemnización de guerra. Si los restos del Estado prusiano sobrevivieron como Estado, solo fue con el propósito de que sirvieran de cojín (*buffer*) contra Rusia (Clark, 2006, pp. 307-311; Holborn 1964, p. 385). En menos de dos décadas, el sistema de gobierno francés había sido transformado de forma repetida. Los principios de organización social asentados a lo largo del tiempo habían sido modificados. El equilibrio de poder en Europa se había visto radicalmente afectado.

Entre 1797 y 1803, una serie de anexiones e incorporaciones transformaron el mapa del viejo continente. La mayoría de las ciudades imperiales perdieron su autonomía bajo el Imperio. La confederación del Rin se formó tras la batalla de Austerlitz. Su tratado constitutivo se firmó el 12 de julio de 1806. Al mes siguiente, el Sacro Imperio Romano Germánico se disolvió definitivamente. Los dominios eclesiásticos fueron barridos del mapa, mientras que numerosas jurisdicciones de toda Alemania fueron mediatizadas.⁶ Wurtemberg, Baden y Baviera aumentaron sus territorios. Extensiones importantes del antiguo territorio del Reich cayeron bajo el control inmediato de Napoleón. Sin embargo, como subrayó Hegel en repetidas ocasiones a lo largo de este período, la filosofía estaba renaciendo desde 1789. Hegel pretendía que sus observaciones sobre un mundo que se tambaleaba tuvieran resonancia épica. La Revolución Francesa y sus consecuencias tenían una trascendencia histórica mundial, y Hegel consideraba que su propia obra formaba parte del drama.

En sus últimas conferencias sobre la *Filosofía de la Historia* antes de su muerte en 1831, Hegel escribió sobre la Revolución como un “amanecer” (Hegel, 2020, p. 1562). Se trataba, subrayó, de una transformación copernicana: “Mientras el sol se había mantenido en el firmamento y los planetas giraban a su alrededor, no se había apreciado que los seres humanos estaban centrados en sus cabezas –es decir, en el pensamiento– y la actualidad construida según sus estándares” (Hegel, 2020, p. 1561). Sin embargo, al margen de reconocer sus promesas y su importancia simbólica, Hegel fue de hecho un crítico mordaz del curso que tomó la Revolución. Pero si bien crítico, su reacción fue también matizada y con muchas dimensiones. Admiraba la ambición de disciplinar la política mediante la filosofía, de regular el poder recurriendo a los principios. Al mismo tiempo, no le cabía duda de que el intento había fracasado en la práctica, de que el propio empeño había conducido a una ruinosa derrota.

Del mismo modo, Hegel estaba convencido de que la creencia de que el fiasco podría haberse evitado era ingenua, incluso egocéntrica. Los orígenes de la Revolución se encontraban en lo más profundo de la historia. Por tanto, era necesario distinguir entre los síntomas locales y las causas a largo plazo, y afrontar los acontecimientos teniendo presentes sus consecuencias en el futuro lejano. Aunque había que aceptar las líneas generales del devenir, no era obligado aprobar cada paso que nos llevaba al mismo. Hegel fue cáustico con los métodos empleados para hacer avanzar los “derechos del hombre”. Deploró la “total vileza” de los jacobinos en una carta a Schelling escrita en diciembre de 1794 (Hegel, 1952, I, p. 12). Los eruditos están familiarizados con su condena de los ahogamientos masivos llevados a cabo por Carrier en Nantes, justo al norte de la Vendée, a partir de noviembre de 1793. Pero la consternación de Hegel iba más allá. A lo largo de los años siguientes, sin duda hasta 1798, el alcance de sus sospechas se hizo aún más perceptible.

En un borrador de ensayo sobre el Reich alemán escrito entre 1798 y 1802, Hegel reflexionaba y comparaba las trayectorias de Alemania y Francia. Dado que el Sacro Imperio Romano Germánico estaba al borde de la desintegración, se tendía a culpar a sus instituciones de tal estado de cosas. Hegel afirmó que la causa fundamental de la decadencia se debía buscar en la idea “alemana” de libertad. Principados, corporaciones, ciudades, rangos, dinastías y gremios habían prevalecido en detrimento de una comunidad política centralizada. En comparación, escribió Hegel, “Francia, España, Inglaterra, Dinamarca y Suecia, Holanda y Hungría se han desarrollado como Estados y se han mantenido así” (Hegel, 1802/1972, p. 96). Solo las trayectorias de Italia y Polonia, junto con la alemana, se

⁶ [N. del T.] Término que se emplea en la historia de Alemania para hacer referencia a un proceso de transformación política específico. Puede consultarse, por ejemplo, https://es.wikipedia.org/wiki/Mediatizaci%C3%B3n_y_secularizaci%C3%B3n.

habían apartado de este patrón. Aun así, en toda Europa se había debilitado progresivamente la neta separación en estamentos definidos de forma excluyente. Además, en la mayoría de los estados, el poder del ejecutivo aumentó. A juicio de Hegel, esto implicaba que el feudalismo no había sido en realidad desplazado por la Revolución Francesa. Antes al contrario, había entrado ya en declive en los siglos precedentes. El “nuevo comienzo” de 1789 había sido en realidad el resultado de un proceso prolongado en el tiempo. El repentino “amanecer” era en realidad una ruptura más aparente que real, cuyo verdadero significado había de buscarse en una transformación que se había prolongado en el tiempo.

Hegel creía que el giro más importante era el relativo al cambio progresivo del papel que desempeñaban las noblezas en toda Europa, que mudaba gradualmente a medida que se redefinían los términos de las relaciones sociales. Paulatinamente, las rigideces asociadas al estatus disminuían. Hegel observó a este respecto que en Inglaterra, Pitt el Joven tuvo que abrirse camino en el mundo como cualquier otro caballero. O lo que es lo mismo, no tenía un acceso privilegiado a un escaño en el Parlamento o a otros cargos en el estado. El talento individual y las cualidades “personales” se habían convertido en determinantes. Incluso en Austria, “está abierta a cualquiera la vía de los más altos honores militares y de los empleos públicos” (Hegel, 1802/1972, p. 99). Del mismo modo, en Prusia, el acceso a la discusión sobre los asuntos civiles estaba reservado a una serie de élites cultas que carecían de los atributos de la nobleza o de la distinción por nacimiento. En esta misma línea, Hegel observó que la causa de la “desgracia” de Francia no residía en el súbito hundimiento de la *nobleza* tras la convocatoria de los Estados Generales, sino en la forma en que se habían reconstituido los órdenes sociales en la época anterior.

Las consecuencias de estas transformaciones fueron ampliamente conocidas en el siglo XVIII. Hegel creía que los conflictos resultantes habían sido dramatizados por Diderot en *El sobrino de Rameau*, un manuscrito que había permanecido inédito, y que fue traducido por Goethe, y leído por Hegel poco después de 1805 (Goethe 1805/1998)⁷. La pieza adoptaba la forma de un diálogo satírico entre dos personajes, Moi y Lui, que representaban a un Filósofo y al Sobrino de un gran compositor (Diderot, 1891). Las observaciones de sus personajes salpicaban una larga sección de la *Fenomenología* sobre el tema de la cultura, en las que se elaboraba una anatomía de la sociedad en la Francia absolutista.

El debate condujo a una reflexión sobre las aspiraciones sociales, que puso al descubierto un universo deforme de ganadores y perdedores, rebotante de rivalidades y resentimientos. Patrocinadores y protegidos estaban condenados a jugar el juego de la cultura, esforzándose por mejorar su caché mediante la explotación mutua. Distintas actitudes ilustradas quedaron al descubierto. Se arrojaban dudas sobre el valor del genio, la utilidad de la filosofía, el progreso de la sociedad, la importancia de la virtud e incluso la estructura cósmica de las recompensas. Como Marx apreciara más tarde, fue aquí donde Hegel dio forma a sus ideas sobre la alienación referidas a una situación social concreta.

Diderot pintó un mundo invertido en el que reinaba el engaño entre las personas y prosperaban las personalidades nefastas. La sociedad parisina en la que el personaje de Lui anhela adquirir cierto estatus es una estructura saturada de mendacidad y desesperación, en la que todos sus componentes aspiraban al ascenso social. El diálogo describe la vida como una lucha por la “posición” en la que se recurre a las artes del subterfugio y la imitación (Diderot, 1891, pp. 442-443; trad. pp. 44-45). Hegel sostenía que Diderot pensaba que, tras la desaparición del sistema feudal, el orden social difícilmente podría perdurar. Habiendo sido criticado por *les philosophes*, ese orden pronto sería cuestionado y sometido a diversas tentativas de reforma. Pero, tal y como Hegel veía las cosas, la ideología de la reforma estaba mal concebida desde el principio. Su veredicto sobre el modo en que se trataba de remediar las cosas se encuentra en una sección sobre “Libertad absoluta y terror”, aproximadamente a la mitad de la *Fenomenología*.

Rousseau desempeña un papel central en el análisis de Hegel.⁸ Hegel no avanza la hipótesis de que los principales protagonistas de la Revolución tratasen de aplicar diligentemente las ideas de Rousseau a las circunstancias de Francia; antes al contrario, el autor de las *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal* sostenía que se esforzaron por imponer la idea de la libertad igualitaria a las estructuras del Estado moderno. Los intentos deliberados de hacer encajar ese ideal formal de autonomía en las condiciones materiales de la vida política desembocaron en última instancia en un conflicto.

Hegel creía que la voluntad del individuo en la era de la Revolución, a la que daba licencia la concepción del yo de Rousseau, se encontró con incentivos para considerarse a sí misma como una autoridad global. Se despojó de su singularidad y se construyó a sí misma como normativa. Renunció a todos los aspectos de su identidad social y corporativa, ignoró su posición y descartó sus funciones. Basándose en su propia universalidad vacía, la conciencia se arrogó el derecho de determinar la forma de la vida pública para todos. Sin embargo, al haber borrado las particularidades de la existencia social, carecía de medios con los que articular colaboraciones constructivas. De igual modo, al haber desechado todas las ramas del gobierno que generaban equilibrios sociales, solo podía actuar despóticamente. La forma constitucional natural de la libertad absoluta era la tiranía: la “pura dominación terrible” (*reine entsetzliche Herrschaft*, valiéndonos de los términos que con anterioridad había empleado Hegel) enfrentada al mundo en actitud de “furia” (Hegel, 1807/2010, p. 687; es en Hegel (1987, p. 236) donde aparece la expresión “pura dominación “horrible”).⁹

Como había sido el caso con el ánimo del pueblo bajo el Imperio Romano, la Revolución Francesa se sumió en el “llanto” (Hegel, 1840/1970, p. 305). Las pretensiones a ver reconocidos derechos se enfrentaron en ausencia de cohe-

⁷ Sobre el uso que Hegel hace de esta obra, véase Trilling, 1971, cap. 2 y Schmidt, 1996.

⁸ Una amplia reflexión sobre ello puede encontrarse en Hyppolite, 1939; Stern, 1939; Wokler, 1998; Stern, 2002, pp. 179-190 y en Maliks, 2021.

⁹ Véase también Hegel, (1821/1993, §5Rph VI, trad. p. 104).

sión social o de un marco moral consensuado. El individualismo atomizador condujo a que, aunque se contasen los votos, no se lograra una unidad de propósitos. En la época de la Convención, Hegel comentó: “La tiranía y el despotismo levantaron su voz bajo la máscara de la libertad y la igualdad” (Hegel, 1840/1970, p. 279). En Roma, pensaba el autor de *Fundamentos de Filosofía del Derecho*, la personalidad abstracta del súbdito propietario llevaba una existencia “carente de alma”, aislada de la vida pública. El ego aislado se veía abrumado por los poderes distantes de la soberanía y el destino (Hegel, 1840/1970, pp. 341-342). Sin embargo, en Francia, bajo la Revolución, los miembros de una sociedad aún más fragmentada lucharon entre sí para hacerse con el control de las instituciones de gobierno. Las sospechas y las recriminaciones están destinadas a multiplicarse en una sociedad que ha perdido su orientación metafísica.

Así pues, para Hegel, la Revolución Francesa fue producto de un proceso más amplio: la transformación a largo plazo de la sociedad europea, que se había acelerado en el siglo XVII. Algo que afectó tanto a Gran Bretaña como a Alemania y Francia, aunque naturalmente de formas diferentes. La trayectoria francesa, desde muchas perspectivas, fue la más excéntrica. En parte determinada por la ira contra la Iglesia y la consternación por los privilegios asociados. Pero la reacción a la insatisfacción también fue parte de la explicación de la trayectoria francesa. El intento de abolir la historia en lugar de aprovechar sus corrientes sumió a la Revolución en una espiral de destrucción. Como había dicho Hegel de la Revolución Cristiana, se lanzó “al vacío”.

La acusación de Hegel se aplicaba de forma más general a la cultura de la época, que en su opinión había elevado la intuición moral por encima del juicio político enraizado en su contexto. La teoría moral kantiana era también un síntoma de este desarrollo más amplio, que valoraba la pureza de la intención por encima de las contingencias de la acción. En el caso de Kant, el resultado fue el repliegue sobre la inercia o el engreimiento; en el caso francés, un festival de indignación. Ambas actitudes abandonaron las fuerzas positivas de su entorno en nombre de valores purificados. Permítanme referirme ahora a las implicaciones más amplias de este veredicto.

La cultura filosófica alemana del siglo XIX estuvo profundamente influida por la perspectiva de la “transvaloración” de los valores. En particular, esta idea desempeñó un papel central en la condena del sacerdocio por parte de Nietzsche, al identificar a este último con la negación de la vida (Nietzsche, 1887/2002, pp. 150-152). Dio también forma a la filosofía de Heidegger, culminando en su noción de “olvido” histórico por mor del cual la era de la metafísica postplatónica se habría impuesto al mundo (Heidegger, 2004). Tanto en Nietzsche como en Heidegger, el proceso de revalorización representó un momento de depreciación epocal. La filosofía se convirtió en una lucha contra el legado de la historia, en una insurgencia contra un mundo mal concebido. El pasado no era tanto una herencia a la que dar forma como una experiencia que superar.

El concepto de revolución que habían desarrollado Kant y Hegel continuaba rondando este proyecto. Las imágenes de ruptura y destrucción seguían siendo parte integrante del análisis. Sin embargo, después de Nietzsche, estas muestras de disyunción temporal apenas eran episodios de un proceso histórico meticulosamente detallado. Asimismo, apuntaban más a un programa de abandono generalizado que a un plan de recuperación. Este deslizamiento hacia la abstracción conllevó una pérdida de fuerza de arrastre. Desde una perspectiva hegeliana, la tradición postidealista representada por Nietzsche y Heidegger era un intento de “saltarse” el mundo. Por contra, Hegel se había preocupado por las posibilidades de futuro immanentes a su propia época. Para él, el valor debía rescatarse del mundo tal y como lo encontramos, no buscarse en un “más allá” o en un tiempo ya perdido. Desde esta perspectiva, la filosofía debía adoptar la forma de una reconstrucción histórica.

El objetivo de la reconstrucción puede contrastarse útilmente con el de la deconstrucción. La ambición poshegeliana de transvalorar todos los valores heredados, o incluso de poner fin a su dominio, se hizo popular entre los movimientos filosóficos de posguerra asociados primero con la Escuela de Fráncfort y más tarde con el posmodernismo. En la actualidad se encuentran restos de esa ambición en las disciplinas históricas dedicadas a lo que se denomina historia “crítica”. El atractivo de este movimiento radica en su recurso a normas liberadoras que prometen emanciparnos de la tiranía del pasado.

Pero frente a gestos de este tipo seguimos necesitando recordar la lección de Hegel. A saber, que las normas no pueden operar en su propio éter incorpóreo, que llegan hasta nosotros y se adaptan a partir de un pasado que ya hemos hecho, y que solo pueden mejorarse en las condiciones concretas en las que nos encontramos. La mejora requiere que nos preocupemos de conocer el mundo en que existimos, así como de saber cuál es el mundo que ya hemos perdido. El trabajo de los historiadores del pensamiento político consiste en mejorar nuestra comprensión de la relación que existe entre ambos.

Para Hegel, la Europa moderna había dejado atrás los imperios y las repúblicas de los antiguos. Consideraba que el mundo postnapoleónico vivía en estela del dogma religioso, al tiempo que se nutría de los residuos de la ética cristiana. La modernidad europea trajo consigo ulteriores avances positivos. La esclavitud, una institución omnipresente desde el Neolítico, pasó a ser considerada como algo malo. Del mismo modo, las sociedades de castas eran cosa del pasado en la mayor parte de Europa. Asimismo, los derechos civiles, perfeccionados por los romanos, seguían siendo un valor que hacía posibles los beneficios propios de la prosperidad moderna.

Sin embargo, el panorama que trazó Hegel no era demasiado halagüeño. Se lamentaba de que el capitalismo hubiese hecho posibles los extremos de lujo y de miseria, creando de este modo una clase condenada para siempre a una desafección airada. Aun así, Hegel no consideraba que tales resultados autorizasen la proliferación en todas las facetas de la vida de una rabia carente de orientación. Se hacían precisos esfuerzos honestos orientados a lograr un adecuado diagnóstico y a hacer posible la mejora.

El ascenso del estado y de la seguridad que generaba representaban el progreso. Lo mismo podía decirse de la aparición de las instituciones representativas, el gobierno constitucional, el juicio por jurado, el matrimonio por elección libre, las profesiones liberales, la elección de un oficio, el sistema tributario, las instituciones de servicio público, las estructu-

ras de bienestar, la libertad de conciencia, la libertad de prensa y la presunción de inocencia, todo lo cual Hegel celebró en la *Filosofía del Derecho*. Sería extraño desechar estos logros como meros indicadores de la “metafísica de la presencia” o de la “dialéctica de la ilustración” o del “poder” o de la “gubernamentalidad” o del “logocentrismo”, todos ellos objetos de condena por parte de las diversas formas en las que se presenta la hermenéutica de la sospecha.¹⁰

La sospecha, o la crítica, tiene naturalmente su lugar. De hecho, no es posible eliminarla dado el carácter de la cultura moderna. Pero la crítica debe aspirar a algo más que a huir hacia el vacío. El examen de los logros obtenidos a lo largo de la historia, y de las cargas que derivan de la misma, dependen de la comprensión que tengamos tanto del mundo tal como es, así como del pasado que ya ha desaparecido. En cuanto a este último, Hegel deploraba la nostalgia de los valores anticuados, incluidas las formas de conducta que estaban a punto de desaparecer.

Fue en este espíritu que los griegos se convirtieron para Hegel en su ejemplo preferido de política tardía. A resultas de ello, Platón ocupó un lugar especial en la reconstrucción de las ideas del pasado, en tanto que figura que debía ser estudiada pero no resucitada. Quiero avanzar hacia la conclusión de este trabajo reflexionando sobre el escepticismo que Hegel mostraba en lo concerniente a la resurrección de modos de pensamiento arcaicos como alternativa a la aceptación de las condiciones propias de la existencia moderna. La resurrección de los antiguos modelos de pensamiento se convirtió en un movimiento habitual en la posguerra, desde Leo Strauss y Hannah Arendt hasta Eric Voegelin. Hegel se opuso a tal opción. “Lo muerto no puede volver a la vida”, declaró en 1817 (Hegel, 1817/1987, p. 36). Estaba decidido a distinguir lo que seguía siendo actual de lo que ya había caducado.

En el centro mismo de esa ambición estaba su evaluación de la *República* de Platón. Un análisis sinóptico de la obra apareció en el Prefacio a la *Filosofía del Derecho* (Hegel, 1821/1993, p. 47). El diálogo de Platón, señaló Hegel, se identificaba habitualmente con el idealismo vacío, cuando en realidad constituía una destilación de los componentes básicos de la ética griega. Hegel sostenía que el genio de Platón residía en su capacidad para reconocer que las viejas normas, encarnadas en las costumbres de la vida ética, estaban siendo desafiadas en ese momento por un valor insurgente, encarnado en el principio de subjetividad. Dado que esto implicaba la destrucción de la vida habitual de la polis, Platón trató de enervar este nuevo principio apelando a un orden trascendente más allá del reino de las sombras.

El esquema intelectual resultante sustentaba el sistema de gobierno de la filosofía propuesto por Platón. Tal sistema violaba, a juicio de Hegel, un valor humano sagrado. Debilitaba lo que el autor de *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* denominaba “personalidad libre infinita”. Sin embargo, Platón también reconocía implícitamente la importancia del valor que pretendía contener. Por esta razón, entendió la importancia decisiva del propio “gozne”, dicho en términos hegelianos, sobre el que giraba “la inminente revolución del mundo” (Hegel, 1821/1993, p. 57).

La revolución que se avecinaba, según Hegel, combinaría el concepto romano de derecho abstracto con el principio cristiano de moral consciente. Esa era la historia que estaba por venir. Mientras tanto, Platón reflejaba y desafiaba el giro cultural que se estaba produciendo en su entorno. Comprender la *República* era comprender este cambio. Estudiando la obra, llegaríamos a comprendernos mejor a nosotros mismos al averiguar el significado de la “Revolución Mundial” que Hegel había identificado. Platón aparecía ahora como parte de nuestro contexto, pero no idéntico a él. La historia filosófica solo podía esperar instruir si apreciaba la diferencia entre estos aspectos de la tradición.

Cuando digo, como he hecho antes, “como parte de nuestro contexto, pero no idéntico a él.”, aludo a la posición del historiador en su relación con las ideas del pasado. Queremos saber qué significaron esas ideas en su tiempo, pero también qué relevancia tienen para nosotros. El enfoque de la historia del pensamiento político asociado a esta universidad [Cambridge] comenzó aplicando el método histórico a la interpretación de los textos. Logró, en gran medida, transformar la disciplina. Sin embargo, persiste una incoherencia molesta.

A medida que se consolidaba el triunfo del enfoque contextual, se constató que el movimiento historicista separaba el pensamiento político de la filosofía política. Esto llevó a un *volte-face*, a un giro radical (Skinner, 1969, 1988; Dunn, 1969, 1990). Las normas del pasado, tras haber sido relegadas a los archivos, debían ser ahora resucitadas. Esta tensión ha caracterizado la práctica de la disciplina desde los años setenta. Procediendo de este modo, sin embargo, se corre el riesgo de resucitar valores que ya han sido superados, y a hacerlo sin explicar los motivos de su desaparición. Irónicamente, este era el reto al que también se enfrentaban los seguidores de Leo Strauss. El pretendido exégeta se convierte en teórico abstracto, exhortando más que reconstruyendo.

Tal exhortación equivale a lo que Hegel describió en 1820 como “enseñar cómo debe ser el mundo” (Hegel, 1821/1993, p. 61). A su juicio, ni la historia ni la filosofía deben desempeñar tal papel. El pensamiento sobre la política no debe implorar con ideales en un medio sin fricciones. Nuestro trabajo consiste, en cambio, en comprender nuestra situación actual y sus posibilidades latentes. Naturalmente, se trata de una empresa normativa. Pero los valores en disputa deben extraerse de las condiciones imperantes. Esto implica que la tarea del estudiante del pensamiento político es la de recuperar los conceptos del pasado para explicar la situación actual. Para ello necesitamos distinguir los restos de los acuerdos que han perdido valor de los elementos que deberían definir el mundo futuro.

Bibliografía

Clark, Christopher (2006). *Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600-1947*. Allen Lane. Disponible en <https://archive.org/details/ironkingdomrised00chri> [Traducción: (2016). *El Reino de Hierro: Auge y Caída de Prusia 1600-1947* (Carlo Caranci Diez-Gallo, Trad.). La Esfera].

¹⁰ Sobre la “escuela de la sospecha, que Paul Ricoeur asociaba con Marx, Nietzsche y Freud, véase Ricoeur, 1965/1970, p. 40 (trad. p. 32).

- Diderot, Denis (1891/1983). *Le neveu de Rameau: satire publiée pour la première fois sur le manuscrit original autographe*. Plon, Nourrie et cie. Disponible en <https://archive.org/details/leneveuderameau00monvgoog> [Traducción: (1983). *El Sobriño de Rameu* (Felix Azúa, Trad.). Bruguera].
- Dunn, John (1969). *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'* [El Pensamiento Político de John Locke: Un Relato Histórico del Argumento de los 'Dos Tratados de Gobierno']. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558436>
- Dunn, John (1990). What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?. En *Interpreting Political Responsibility: Essays, 1981-1989* (pp. 9-25). Polity Press. <https://doi.org/10.1515/9781400861453.9>
- Goethe, J. W (1805/1998). *Rameau's Neffe: Ein Dialog von Diderot*. En *Sämtliche Werke: Briefe, Tagebücher und Gespräche XI* (Hans-Georg Dewitz y Wolfgang Proß, Eds.). Deutscher Klassiker Verlag. Disponible en https://archive.org/details/bub_gb_YeFVAAAAcAAJ/page/n5/mode/2up.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1795/1971). Die Positivität der christlichen Religion. En *Frühe Schriften* (pp. 104-229) Suhrkamp. [Traducción (1978). La Positividad de la Religión Cristiana. En *Escritos de Juventud* (José María Ripalda, Trad.) (pp. 73-162). Fondo de Cultura Económica].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1798/1971). Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Ahora en *Frühe Schriften* (pp. 274-418). Suhrkamp. [Traducción: (1978). El Espíritu del Cristianismo y su destino. En *Escritos de Juventud* (José María Ripalda, Trad.) (pp. 287-385). Fondo de Cultura Económica].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1802/1972). La Constitución de Alemania (Dalmacio Negro Pavón, Trad.). Aguilar. [Edición alemana: (1971). Die Verfassung Deutschlands. En *Frühe Schriften* (pp. 461-581). Suhrkamp. Originalmente publicado en 1802].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/2010). *System der Wissenschaft: Phänomenologie des Geistes*. Anton Goebhardt. Disponible en https://books.google.es/books/about/System_der_Wissenschaft.html?id=3L0AAAAcAAJ&redir_esc=y [Traducción: (2010). *Fenomenología del Espíritu* (Antonio Gómez Ramos, Trad.). Universidad Autónoma de Madrid y Abadía Editores.].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1817/1987). *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*. [Traducción: (1987). Examen Crítico de las actas de la asamblea de estamentos del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816. En *Dos Escritos Políticos* (Kurt Sauerweig, Trad.). Universidad Autónoma de Puebla].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1821/1993). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Nicolaischen Buchhandlung. Disponible en https://books.google.es/books/about/Grundlinien_der_Philosophie_des_Rechts.html?id=j7sIAAAAQAAJ&redir_esc=y [Traducción: (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (Carlos Díez, Trad.). Libertarias/Prodhufi.].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1837/1980) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Primera edición de Eduard Gans Duncker und Humblot. Disponible en https://books.google.es/books?id=14NZAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Traducción: (1980). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (José Gaos, Trad.). Alianza.].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1840/1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Karl Hegel, Ed.). Duncker und Humblot. [Traducción: (1970). *Filosofía de la Historia* (José María Quintana Cabanas, Trad.). Zeus].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1952). *Briefe von und an Hegel* (Johannes Hoffmeister, Ed.). Felix Meiner Verlag. [Traducción: Díaz, Jorge Aurelio (Ed.). (2011). *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. (Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez, Trad., Intro. y notas). Universidad Nacional. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/hegel/1794/diciembre/24.htm>].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987). *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* [Borradores del sistema de Jena III: filosofía natural y filosofía de la mente] (Rolf-Peter Horstmann, Ed.). Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2020) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters, 1830/31* [Conferencias sobre filosofía de la historia: posdatas al colegio del semestre de invierno, 1830/31] (Walter Jaeschke, Ed.). Felix Meiner Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3731-6>
- Heidegger, Martin (2004). Seinsvergessenheit. *Heidegger Studies*, 20, 9-14. <https://doi.org/10.5840/heideggerstud2004201>
- Hyppolite, Jean (1939). La signification de la Révolution Française dans la *Phénoménologie* de Hegel. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 128, 9/12 (septiembre-octubre y noviembre-diciembre), 321-352.
- Holborn, Hajo (1964). *A History of Modern Germany, 1648-1840*. [Una Historia de la Alemania Moderna: 1648-1840]. Alfred A. Knopf. Disponible en <https://archive.org/details/historyofmodern0000holb>.
- Kant, Immanuel (1787/1983). *Kritik der reinen Vernunft*. J. F. Hartknoch. Disponible en https://books.google.es/books/about/Critik_der_reinen_Vernunft.html?id=qZEPAAAAQAAJ&redir_esc=y [Traducción: (1996). *Crítica de la Razón Pura* (Pedro Ribas, Trad.). Alfaguara].
- Kant, Immanuel (1793/1995). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Friedrich Nicolovius. Disponible en https://books.google.es/books/about/Die_Religion_innerhalb_der_Grenzen_der_b.html?id=Q_k9AAAAcAAJ&redir_esc=y [Traducción: (1995). *La Religión en los límites de la mera razón*. (Felipe Martínez Marzoa, Trad.). Alianza].
- Kant, Immanuel (1798/2003) *Der Streit der Fakultäten in drey Anschnitten*. Friedrich Nicolovius. Disponible en https://books.google.es/books/about/Der_Streit_der_Facultäten_in_drey_Absch.html?id=dYMYMOrWEBoC&redir_esc=y [Traducción: El conflicto de las facultades (Roberto R. Aramayo, Trad. y est. Prel.). Alianza.
- Kant, Immanuel (1966/1992). Logik Blomberg. En *Gesammelte Werke*, 24 (pp. 7-301). De Gruyter. [No hay traducción al castellano; Bourke refiere la excelente traducción al inglés: The Blomberg Logic. En Young, J. Michael (Ed.). (1992). *Lectures on Logic* (pp. 1-246). En Cambridge University.
- Kant, Immanuel (1969). *Kant's gesammelte Schriften, Zweite Abteilung Kant's Briefwechsel* [Escritos completos de Kant, segunda sección de la correspondencia de Kant]. Vol. 10. Walter de Gruyter.
- Lenin, Vladimir Illich (s.d.). Cuadernos Filosóficos, 1895-1916. En *Obras completas, vol. 42*. Akal y Ediciones de Cultura Popular. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oc/akal/lenin-oc-tomo-42.pdf>
- Lukács, Georg (1954/1970). *Der Junge Hegel und die probleme der kapitalistischen gesellschaft*, Aufbau. [Traducción: (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. trad. Manuel Sacristán, Trad.). Grijalbo. Disponible en https://proletarios.org/books/Lukacs-El_joven_Hegel_y_sociedad_capitalista.pdf
- Maliks, Reidar (2021). Echoes of Revolution: Hegel's Debt to the German Burkeans. En James A. Clarke y Gabriel Gottlieb (Eds.). *Practical Philosophy from Kant to Hegel* (pp. 213-228). Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/9781108647441.013>

- Nietzsche, Friedrich (1887/2002). *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza. [Edición alemana: (1968). *Zur Genealogie der Moral*. En *Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Eds.). De Gruyter]
- Pinkard, Terry (2017). *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*. [¿Tiene sentido la historia? Hegel en las formas históricas de la justicia]. Harvard University. <https://doi.org/10.4159/9780674978782>.
- Pippin, Robert B. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge University [El idealismo de Hegel: Las Satisfacciones de la Autoconciencia]. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621109>
- Ricoeur, Paul (1965/1970). *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil. [Traducción: (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI].
- Skinner, Quentin (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University. Disponible en <https://archive.org/details/libertybeforelib0000skin>. [Traducción: (2004). *La Libertad antes del liberalismo*. (Fernando Escalante, Trad.) Taurus. Disponible en <https://archive.org/details/skinner-quentin.-la-libertad-antes-del-liberalismo-ocr-2004>]
- Schmidt, James (1996). The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel. *Journal of the History of Ideas*, 57(4), 625-644. <https://doi.org/10.1353/jhi.1996.0040>
- Trilling, Lionel (1971). *Sincerity and Authenticity* [Sinceridad y Autenticidad]. Harvard University.
- Stern, Alfred (1939). Hegel et les idées de 1789. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 128, 9/12 (septiembre-octubre y noviembre-diciembre), 353-363.
- Stern, Robert (2002). *Hegel and the Phenomenology of Spirit* [Hegel y la fenomenología del espíritu]. Routledge.
- Wokler, Robert (1998). Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror. *Political Theory*, 26(1), febrero, 33-55. <https://doi.org/10.1177/0090591798026001003>