
“El negativo proceder de la Ilustración”. Razones historiográficas de la crítica hegeliana a la Ilustración en *Fe y saber*

Eduardo Zazo y Nantu Arroyo

Abstract: This paper examines Hegel’s critique of Enlightenment in the work *Faith and Knowledge* (1802). To that end, we assess the recent work of several historians who study Enlightenment and dissociate it from the French Revolution and describe the typology (French, British, German) of the European, Cosmopolitan Enlightenment.

Keywords: Hegel, Enlightenment, *Faith and Knowledge*, reason, Europe.

Introducción

“Hegel”, por un lado, y “la Ilustración y la revolución francesa”, por otro, son dos tópicos que asociamos fácilmente. Para cualquiera que estudie la filosofía clásica alemana forman un binomio recurrente, apromblemático, unánimemente aceptado y que ha generado numerosa bibliografía secundaria. Sin embargo, Hegel y la Ilustración (la Ilustración por sí misma, sin referencia directa a la revolución francesa) son dos términos que, en cambio, no están tan unidos. Esto se debe probablemente a que, para Hegel, como para gran parte de su generación y de las generaciones posteriores, la Ilustración y la revolución francesa formaban parte de una unidad mayor, como si la primera (la Ilustración) tuviera que conducir inevitablemente a la segunda (la revolución francesa). Sin embargo, es preciso –y pertinente– evaluar la Ilustración por sí misma, tal como era: esto es, un producto del Antiguo Régimen.¹ No se reduce a esta característica, es obvio, pero resulta oportuno tener presente esta consideración. Siguiendo esta línea de trabajo, en este texto pretendemos presentar la visión crítica de Hegel sobre la Ilustración en el opúsculo *Fe y Saber* de 1802 a partir de los trabajos recientes de varios historiadores de la Ilustración que tienden a disociarla de la revolución francesa y que dibujan los múltiples perfiles tipológicos (en Francia, en Reino Unido, en Alemania, etc.) de una Ilustración europea y de naturaleza cosmopolita. Aunque también nos referiremos brevemente a la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y a las lecciones berlinesas, especialmente las de *Filosofía de la Historia Universal e Historia de la Filosofía*, el objetivo de este escrito consiste en dar cuenta de manera detallada de las razones historiográficas de la crítica hegeliana a la Ilustración en el texto de 1802, pres-

tando especial atención a la referencia ilustrada sometida a examen y criticada (en este caso, Kant y Fichte).

1. La Ilustración: el marco político e institucional

En los últimos años la imagen de la Ilustración filosófica está siendo modificada por grandes frescos históricos como los de Jonathan Israel¹ y por “contrahistorias” de la filosofía como las de Michel Onfray.² Se trata de reconstrucciones que rescatan aquellos elementos más radicales de una Ilustración que historiográficamente ha tendido a *atemperarse* en los últimos cincuenta años –y especialmente desde los acontecimientos de 1989/1991. Esta llamada de atención, que nos conduce a delinear los rasgos principales de la corriente radical del movimiento ilustrado (una corriente que ha sido injustamente desatendida por la historiografía), puede ser complementada con otra llamada de atención hacia toda la diversidad interna de la Ilustración, esto es, con la necesidad de pensar la Ilustración como un único movimiento paneuropeo con diferentes manifestaciones en territorios diferentes (evitando, sin embargo, caer en el error típico de las historias nacionales y nacionalistas que hacen de la Ilustración un episodio nacional).³ Estas diferencias institucionales según territorios, como vamos a mostrar, son importantes para evaluar correctamente la crítica de Hegel a la Ilustración. De hecho, según afirma Norbert Waszek, las diferencias entre la Ilustración británica, francesa y alemana no deben minimizarse ni pasarse por alto, ya que Hegel mismo fue consciente de estas “diferencias nacionales”.⁴

Frente a la caracterización de la Ilustración como un movimiento típicamente francés o afrancesado y anticlerical,⁵ en otros territorios presenta otros rasgos, especialmente en territorios marcados por el protestantismo. Gran Bretaña, desde luego, ofrece otra imagen de la Ilustración, “una Ilustración que fue –citando a Pocock– en buena medida obra de clérigos que actuaban en el seno de la estructura de su Iglesia para procurar su perpetuación”.⁶ Un movimiento que no necesitaba ser furibundamente anticlerical –porque algunos de sus representantes eran clérigos y formaban parte de la estructura institucional del Estado–,⁷ que luchaba contra la superstición –pero aún más contra el entusiasmo– y hostil a la influencia del papado –pero aún más frente a las doctrinas religiosas que podían alentar el estallido de nuevos disturbios como los del siglo XVII– no encaja bien con el modelo francés, si es éste el

patrón con el que lo evaluamos. En Gran Bretaña las luces de la razón no ocupaban un lugar central ni la religión resultaba una cuestión decisiva que partía en dos el campo filosófico e intelectual. Si quisiéramos caracterizar a la Ilustración británica de forma conjunta (un etiquetado de dudosa validez historiográfica, todo hay que decirlo), en vez de una ideología de la razón podríamos hablar de una sociología de la virtud;⁸ en lugar de una feroz alternativa entre crítica de la religión o su defensa, encontramos una convivencia relativamente pacífica entre una variedad de posiciones que abarca la fe anglicana, el presbiterianismo, el catolicismo, el metodismo, el deísmo, el escepticismo, la increencia, etc. Además, frente a la supuesta primacía francesa, se puede argüir que algunos de los más eximios representantes de la primera Ilustración francesa se declaraban anglófilos y confesaban querer trasplantar a Francia instituciones e ideas originarias de las islas británicas. Tanto el grupo moderado y sacralizado por la Revolución (Voltaire, Rousseau y en parte Montesquieu) como la gente peligrosa⁹ y olvidada tras la misma (Diderot y D'Holbach) leían, traducían y divulgaban textos e ideas británicas. En último término, incluso la crítica de Burke de 1790 a la revolución francesa se realizó, de acuerdo con Pocock, en nombre de la Ilustración.¹⁰ Así pues, la pregunta adecuada no puede ser: “¿Qué es Ilustración?” sino “¿Qué Ilustración y dónde?”

Con todo, ambas versiones de la Ilustración, la británica y la francesa, compartían grandes rasgos. En el resto de Europa las diversas Ilustraciones derivaron en general de los planteamientos generales de la Ilustración franco-británica, aderezados convenientemente con los correspondientes elementos locales. Sin embargo, si las divergencias (dentro de un mismo parecido de familia) entre la Ilustración francesa y la británica fueron, como acabamos de mostrar, tan grandes, en relación con la Alemania protestante fueron mayores. En Alemania (puesto que hemos de llegar al idealismo alemán y a la crítica hegeliana de la Ilustración), ésta también muestra otro rostro. Claramente más débil que la francesa o la británica,¹¹ no se caracterizaba por un espíritu claramente anticlerical. Al contrario, la Ilustración alemana más visible y dominante en el ámbito protestante estaba más relacionada con la teología progresista institucional que con movimientos de oposición externos al sistema luterano establecido.¹² Esta Ilustración se dirigía más al individuo que a los colectivos y apuntaba principalmente a una reforma social y moral, reivindicando la libertad de expresión y la tolerancia, pero sin expresarse apenas en reivindicaciones de corte político y evitando toda forma de radicalismo. Desde mediados de los ochenta (con la muerte de Federico II, la disputa del panteísmo y el triunfo del kantismo¹³) esta corriente dominante de la Ilustración alemana, herida de muerte, perdió sus límites y puede decirse que como movimiento (aunque no como conjunto de ideas) culminó.¹⁴ Poco después retomó el testigo el idealismo alemán y la imagen de la Ilustración que retuvieron los intelectuales alemanes será a partir de entonces ambigua, como lo es en el propio Hegel.

La Ilustración filosófica alemana en territorios protestantes (pues la Ilustración en territorios católicos apenas tuvo influencia filosófica y no viene al caso hablar de ella aquí) poseía dos grandes centros que curiosamente están muy relacionados con potencias extranjeras.

a) Durante los más de cuarenta años del reinado de Federico II (1740-1786) el Reino de Prusia fomentó esa versión ilustrada consistente en el despotismo (en términos políticos)¹⁵ y en la imposición, repetición y glosa de Leibniz y de la escolástica de Wolff (en términos filosóficos). Federico II permitió la vuelta a Halle de este último, exiliado en Marburgo, reorganizó la Academia de las Ciencias, fomentó la República de las Letras, consiguió que insignes ilustrados franceses como Voltaire, Maupertuis o La Mettrie pasasen por su palacio, practicó la tolerancia religiosa (llegaron así a Prusia judíos, protestantes expulsados de territorios católicos e incluso jesuitas cuya orden había sido disuelta por el papa en 1773); en suma, realizó un esfuerzo titánico por impulsar la cultura en la atrasada Prusia. Sin embargo, Federico II era un enamorado de Francia, de su arte, su literatura y su lengua, obligando por ejemplo a que la Academia de las Ciencias de Berlín publicaran sus actas en francés y, en general, despreciando todo lo alemán.¹⁶ De ese modo, la Ilustración berlinesa conservó un carácter marcadamente tendente al mundo cultural francés y en extremo cameralista, ligado al mecenazgo y la corte prusiana. Desde allí, las reformas fueron iniciadas y tuvieron lugar, pero siempre de arriba hacia abajo y en su vertiente social y moral, nunca política; fomentando la liberación del ser humano, pero no la ampliación de derechos políticos. Veamos dos ejemplos. Por un lado, Mendelssohn, en su respuesta a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, vincula ésta con la educación y la cultura, interpretándola bajo el paraguas de una reforma educativa.¹⁷ Por otro lado, el propio Kant, también súbdito prusiano, vincula la Ilustración con la libertad de pensar, con el uso público de la razón, *siempre y cuando se obedezca* (“;razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”).¹⁸

b) Por otra parte, el otro gran centro ilustrado alemán, vinculado a la Universidad de Gotinga, fundada en 1734 por Jorge II, se hallaba bajo el poder de una casa real, la Casa de Hannover, que reinaba igualmente en Gran Bretaña, de modo que la influencia cultural británica, plasmada en las traducciones y la difusión de Newton y Locke principalmente, era apabullante en el grupo que será conocido como *Populärphilosophie*.¹⁹ Si bien es verdad que este centro no estaba tan asociado, como el prusiano, a la administración y a la corte, sí encarnaba de alguna manera la importación de ideas ilustradas originariamente ajenas al mundo alemán.

Ambos centros, marcados internamente por lenguas e ideas extranjeras, representaban el culmen de la ilustración alemana, tanto en su versión leibniziano-wolffiana como en su versión newtoniana-lockeana, llegando a controlar gran parte de las universidades y revistas (*Allgemeine deutsche Bibliothek*, *Berliner Monatschrift*, *Teutsche Merkur*, *Göttinger gelehrte Anzeiger*, etc).²⁰ Más allá de las diferencias con respecto al tipo de ilustrado (bien filósofo glosador de Wolff de forma escolástica, bien científico en la Academia de Berlín, bien *Populärphilosoph* divulgador de las novedades intelectuales), todos ellos eran más agentes reformadores que críticos de sus respectivos Estados y representaban, en el ámbito filosófico, una Ilustración o bien escolastizante y metafísica, o bien empirista y antimetafísica, pero aglutinados bajo un tipo ideal de ilustrado alejado del intelectual británico y del *philosophe* francés.²¹ El tipo-ideal ilustrado protestan-

te alemán estaba embutido en las instituciones, su mensaje era más radical en sus implicaciones sociales que en sus expresiones políticas,²² se hallaba vinculado más directamente con las universidades, las academias, los centros de poder regionales (cada uno de los estadículos del Sacro Imperio) y con la teología luterana y proponía unos objetivos reformadores y reformatorios centrados en la educación social y en cuestiones éticas.²³

En los tiempos de la Ilustración, en Gran Bretaña apenas se utilizaba la palabra *Enlightenment*; tampoco en los territorios alemanes protestantes estaba muy claro qué significaba *Aufklärung*. Por eso el clérigo Johann Friedrich Zöllner lanzó en diciembre de 1783 en la *Berlinische Monatschrift* la pregunta cuya respuesta por parte de Kant se ha convertido en definición de la Ilustración. Pero nos hallamos en un momento tardío, en un lugar periférico.

2. La Ilustración en *Fe y saber* (1802)

La vinculación entre Ilustración, Revolución Francesa y Terror aparece claramente delineada en las dos obras en las que Hegel trata esta cuestión: en la *Fenomenología del espíritu* y en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. En *Fe y saber*, sin embargo, la vinculación no es explícita. Hallamos aquí una reflexión más pura sobre la Ilustración, una reflexión, por otra parte, referida a los autores alemanes (Kant y Fichte) que representaban la Ilustración y sus herederos en aquel momento. De hecho, esta reflexión constituye una de las primeras consecuencias hegelianas de aquello que Löwith llama la inextricable ambigüedad de Hegel con respecto a la religión²⁴ (fe) y a la Ilustración (razón). Este movimiento "ambiguo", explícito en los prólogos de la segunda y la tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, consiste en afirmar que el objeto de estudio de la religión y la filosofía son el mismo (Dios, lo Absoluto), pero sosteniendo al mismo tiempo que sólo la filosofía lo aprehende verdaderamente, porque el contenido de la religión se ha refugiado en la filosofía. En *Fe y Saber* ese mismo movimiento se expresa de otra manera, más incipiente, al que queremos dedicar estas páginas.

No obstante, antes hemos de explicar brevemente la cuestión de la crítica de la Ilustración en los dos textos que no trataremos en detalle. Así, en primer lugar, en la *Fenomenología*, el texto más famoso a propósito de este tema, Hegel define la Ilustración como la intelección pura, *die reine Einsicht*, que dirige la fuerza del concepto contra la fe y trata de desenmascararla como superstición. Sin embargo, la Ilustración no se da cuenta de que con ese movimiento mina sus propios presupuestos, pues se enfrenta a la fe en el mismo elemento sin nada nuevo que aportar. Al dirigirse frontalmente contra ella, la Ilustración la convierte en su enemigo interno y hace que ambas (fe e Ilustración) formen parte de un conjunto inútil en el que la Ilustración es concepto sin contenido, mientras que la fe es pura conciencia sin concepto.²⁵ En cuanto tales, en cuanto enemigos internos, en su enfrentamiento se convierten ambas en "conciencia de la referencia de lo finito que es-en-sí hacia lo absoluto carente de predicados, no conocido ni cognoscible";²⁶ la Ilustración lo hace de una

manera complaciente, la fe de una manera insatisfecha, y la primera acaba dando lugar a una nueva figura de la conciencia, la libertad absoluta, que lleva al terror.²⁷ Hegel realiza aquí una crítica de la Ilustración diferente a la que encontramos en las *Lecciones*, sobre todo en las de *Historia de la Filosofía*, donde la exposición histórica y cronológica de las distintas filosofías ilustradas deja menos espacio para la crítica. En todo caso, su comprensión de la Ilustración en estas lecciones no se deja fijar en un esquema lineal, sino que "permanece en alto grado flexible y varía en función de elementos, factores o perspectivas históricos y sistemáticos, lógicos y críticos, histórico-filosóficos e histórico-universales, generales e individuales, humanistas y nacionales, especulativos y empíricos".²⁸ En estas lecciones no es fácil identificar ni el contenido del concepto de Ilustración ni los elementos históricos individuales a los que se refiere, ya que Hegel afirma simultáneamente que considera como "Ilustración" toda la filosofía alemana previa a Kant que no proviene de la tradición metafísica de Leibniz y Wolff y toda la filosofía francesa, analizando exclusivamente, sin embargo, la filosofía francesa en su vertiente materialista y atea, la filosofía de Mendelssohn (que forma parte de la tradición metafísica designada como no ilustrada) y finalmente Jacobi (quien desde luego no era un ilustrado), Kant, Fichte y Schelling. Vemos, pues, que, al igual que en la *Fenomenología* apenas se descubre quién está y quién no está detrás de la crítica, aquí se consideran distintas cuestiones en distintos niveles que tampoco permiten la identificación clara. Sin embargo, en *Fe y Saber*, como escrito polémico, esto sí lo hallamos. En este texto aparece formulada una crítica de la Ilustración que no lleva a un juicio sobre la revolución francesa, sino sobre Kant, Fichte (estos dos como ilustrados) y Jacobi (éste como fideísta). Por otra parte, lo que hace que esta obra sea relevante y decisiva para el debate sobre la cuestión de la Ilustración en Hegel es que en 1802 éste ya ha alcanzado el punto de vista especulativo. Tras varios coqueteos con la idea de una religión popular, de una religión del amor y de una religión moral de corte kantiano, Hegel es ya *Hegel*,²⁹ habiendo descubierto el punto de partida de su obra posterior: lo Absoluto. Y este punto de vista especulativo, este cristianismo especulativo, determina su valoración de la labor de la Ilustración.

El subtítulo de *Fe y Saber* (*La filosofía de la reflexión, propia de la subjetividad, en la completud de sus formas como filosofía kantiana, jacobiana y fichteana*) es altamente revelador de las intenciones de Hegel: por encima de sus diferencias, estas tres filosofías culminan en la defensa de la finitud y la contingencia, incapaces de elevarse al punto de visto del Absoluto, el cual sería superior tanto a la fe como a las filosofías de la reflexión del pensamiento ilustrado. La primera, la fe, no piensa lo Absoluto, mientras que la segunda, la reflexión del pensamiento ilustrado, lo excluye. La primera se sitúa en una posición precaria sobre la cual no puede dar razones, mientras que la segunda considera lo Absoluto como un vacío de la razón y de la inmóvil incognoscibilidad de la fe. Sin embargo, Hegel reconoce amargamente que, puesto que la filosofía de su época parte de "una razón afectada por la sensibilidad, entonces aquello de lo que la filosofía debe partir no es de conocer a Dios, sino conocer lo que se de-

nomina el hombre. Ese hombre y la humanidad son su absoluto punto de vista”.³⁰ Pero enseguida se hace patente el carácter absurdo de un punto de vista a la vez finito y absoluto. El ser humano no puede ser ese absoluto punto de vista. Es más, lo finito, en su carácter cognoscible, es una parte, una particularidad. “Si lo absoluto estuviera compuesto a la vez a partir de lo finito y lo infinito, sería ciertamente una pérdida la abstracción de lo finito, pero en la idea finito e infinito son uno, y por eso lo finito como tal desaparecería”.³¹ Nos encontramos en los tres autores, según Hegel, con un idealismo de lo finito que convierte lo finito en una idealidad finita y vacía, en un puro concepto, que se traduce en una posición tildada como “realismo de la finitud” que desemboca en última instancia en el goce de lo finito y lo contingente.

Para Hegel, Kant representa la exacerbación del lado objetivo del Absoluto, que acaba por configurarse como “objetividad suprema que se cierne sobre lo finito y lo condena desde fuera como ‘patológico’, sin entrar en otro trato con él que no sea el de dominación”;³² Jacobi representa “la exacerbación del lado subjetivo del Absoluto, en nombre de una Individualidad que no es en definitiva sino la extrapolación del supuestamente inalienable Yo finito”;³³ Fichte representa la síntesis de ambos, la objetividad kantiana y el anhelo subjetivo de Jacobi, que se torna imposible cuando el Yo intenta alcanzar la objetividad de la identidad consigo mismo, una exigencia irrealizable que culmina en el “yo debe ser igual al No-yo”. De modo que, por un lado, las filosofías de Kant y Fichte se han elevado hasta el concepto, pero no hasta la idea, consistiendo aquél en pura idealidad; y Jacobi se instala directamente en la subjetividad inmediata, una subjetividad sin concepto que se corresponde con la idealidad vacía de Kant y Fichte. Ninguno de ellos ha sido capaz de mantener la conjunción copulativa de *Fe* y *Saber*, su relativa igualdad, sino que se instalan o bien en la fe subjetiva que nada sabe de razones, o bien en el saber complaciente, que en el fondo no consiste sino en un tipo de fe, en este caso racional, que deja de lado aquello externo a él mismo que reconoce no querer o no poder explicar.

El punto de vista hegeliano, en cambio, el punto de vista que permite a Hegel enjuiciar a ambos y desecharlos en su relativa igualdad es el punto de vista del Absoluto, que no renuncia al concepto, como la fe, ni al Absoluto, como el saber. A ambos (fe y saber) subyace el hecho de no querer dar cuenta del Absoluto, el hecho de admitir finalmente un poso de irracionalidad. El punto de vista hegeliano es un punto de vista que expulsa la irracionalidad en un movimiento crítico de una Ilustración que se siente vencedora, aunque en realidad haya vencido de forma incompleta, pues ha acogido dentro de sí esa fe que tanto enfrentara. Podemos afirmar, de ese modo, que “en *Fe* y *Saber* el Hegel que años más tarde afirmará que todo lo real es racional y todo lo racional es real, poseía ya un nuevo concepto de razón”.³⁴ Pues según Hegel una filosofía que sólo conoce lo finito no es filosofía. Por eso es necesario superar la oposición entre fe y saber y superar las filosofías de la reflexión de Kant, Jacobi y Fichte:

Según todos ellos, lo absoluto no se da según las antiguas distinciones ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón. El negativo proceder de la Ilustración [...] tuvo por saber positivo sólo lo empírico y finito, mientras que lo

eterno sólo como más allá [...] Y aquello que, por lo demás, significó la muerte de la filosofía, el que la razón renunciara a su ser en el absoluto, se excluyera sin más de él y se comportara solamente de modo negativo, eso mismo llegó a ser la cima de la filosofía.³⁵

Otra forma de expresar la relación de Hegel con la Ilustración podría ser a través de la imagen leibniziana de un “espejo viviente”, imagen escogida por Ripalda en *La Nación dividida* y aplicada a Hegel, en la medida en que éste no refleja directamente la Ilustración, sino que la asimila, y la supera en el sentido de la “Aufhebung”. Según Paul Chamley, la asimilación de la Ilustración por parte de Hegel puede interpretarse como el camino que lo lleva hacia el sistema; de esta forma, los contenidos de la Ilustración se trabajan y se asimilan hasta re-emergir nuevamente como elementos vivos del sistema hegeliano.³⁶

3. Conclusiones: Hegel y la Ilustración

Retomemos, para concluir, las diversas versiones de la Ilustración que hemos delineado con anterioridad. Hegel, en nombre de un nuevo concepto de razón, se opone directamente a la ilustración alemana (tanto a los ilustrados berlineses y de Gotinga como a Kant y a Fichte) e indirectamente a la ilustración francobritánica, en la medida en que su crítica de la oposición entre fe y saber es aplicable, como es evidente en la *Fenomenología*, a la Ilustración francesa al menos. La crítica de Hegel a la Ilustración en el texto de 1802, según la cual “cabe, sin embargo, la pregunta de si no experimentó la victoriosa razón el destino que acostumbra a vivir la fuerza victoriosa de las naciones bárbaras frente a las derrotadas más cultas, el de predominar según el dominio externo, pero el de sucumbir específicamente al derrotado”,³⁷ puede ser considerada como apropiada con respecto a la mayoría de los ilustrados alemanes, quienes en su gran mayoría defendían una ilustración moderada y, en términos filosóficos, el deísmo (esto es, la tesis según la cual “Dios” es susceptible de ser conocido mediante el natural ejercicio de la razón, relegando así a la fe a un lugar secundario, cuando no superfluo). Ante el deísmo ilustrado, la crítica de Hegel es aguda, incisiva e hiriente. Es posible pensar que en el territorio protestante alemán la oposición entre saber y fe y la victoria de la primera (como ocurrió durante el reino de Federico II) implicara la victoria en su enemigo de la segunda. La fe, derrotada, vencería al dominar la actitud propia del saber. Es posible. Por este motivo Hegel defiende un nuevo concepto de razón por encima de ambos (fe y saber) y por eso la crítica de Kant y de Fichte es más despiadada en ese texto que la de Jacobi. Sin embargo, aunque Hegel capte bien esta dinámica de las filosofías de la reflexión alemanas, no es tan cierto que capte igualmente otras dinámicas ilustradas. Veámoslo.

Aplicada la crítica del texto de 1802 al caso francés, la descripción de la mutua neutralización de la fe y el saber y la conversión de éste último en una fe racional abstracta y destructora podría llegar a parecer acertada. La crítica de Hegel no sólo es aguda, incisiva e hiriente ante el deísmo de la ilustración moderada, sino también ante algunas versiones de la ilustración radical. Si esta versión de la Ilustración se opone al deísmo y a toda supuesta

prueba de la existencia de Dios –que es concebido como un ser ficticio producto del delirio de la humanidad–, puede considerarse con razón que para cierto ateísmo ilustrado con tintes fundamentalistas el diagnóstico hegeliano sea cierto: la vieja fe, derrotada, ha vencido en ese ateísmo religiosamente iconoclasta. D’Holbach por ejemplo, quien diviniza a la naturaleza en el apéndice de *El sistema de la naturaleza* y deposita en la ciencia todas sus esperanzas –convirtiéndola en tabla de salvación de la humanidad–, puede encajar bien en esta descripción. Pero sería tremendamente injusto incluir bajo este rótulo a todos los autores de la Ilustración radical.³⁸ No todos quedan presos de semejante mala filosofía de la historia que aspira a reemplazar la religión por la ciencia ni defienden un fanatismo de la razón³⁹ inherentemente antirreligioso. Además, hemos de recordar profilácticamente que la oposición ilustrada entre fe y razón opera de manera diferente en contextos diferentes. En la Francia del período ilustrado (donde la institución que administraba públicamente la fe era una Iglesia Católica que, poseyendo el monopolio de los medios de salvación tras la revocación del edicto de Nantes en 1685, se comportaba con un carácter marcadamente político y en cuanto actor político fue criticada en sus fundamentos religiosos por el partido antirreligioso), la oposición entre razón y fe no es una mera oposición intelectual, sino una oposición política que divide la sociedad. En Alemania, los debates sobre la relación entre razón y fe también tienen lugar de forma recurrente a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII en el ámbito de la filosofía, la teología o la moral (como los debates entre Mendelssohn y Lavater, entre Hamann y los ilustrados, la disputa del panteísmo, las disputas sobre el criticismo e incluso la disputa del ateísmo),⁴⁰ pero todos ellos abordan el asunto de la religión desde una perspectiva moral, filosófica e incluso social, pero rara vez política. En muy pocas ocasiones la religión oficial luterana (parte del aparato administrativo de la mayoría de los Estados luteranos alemanes y que en el fondo actuaba como un ministerio más, pues habrá que esperar hasta 1922, con la *Deutscher Evangelischer Kirchenbund*, para que surja en Alemania una asociación evangélica nacional por encima e independiente de los *Länder*) se pone en cuestión; es más bien la religiosidad, de carácter más personal y sin evidentes connotaciones políticas, lo que es objeto de debate.⁴¹ En Francia, en cambio, el enfrentamiento es abierto, tal como se puede ver en los títulos de las primeras obras publicadas por D’Holbach: *El cristianismo al descubierto. O examen de los principios y de los efectos de la religión cristiana* (1761); *Teología portátil. O Diccionario resumido de la religión cristiana* (1768); *El contagio sagrado. O historia natural de la superstición* (1768); *Ensayo sobre los prejuicios. O de la influencia de las opiniones sobre las costumbres y la felicidad de los hombres* (1770); *Historia crítica de Jesucristo. O análisis razonado de los evangelios* (1770).

Y si en suelo francés la oposición entre fe y saber genera otras dinámicas, en Gran Bretaña la misma oposición no es tan clara; más bien encontramos una sana distancia entre fe y saber, una amplia tolerancia que admite las posturas más dispares y una relativización en extremo de dicha oposición, que queda de alguna manera diluida. Esta diferencia entre formas distintas de una misma Ilustración

se muestra claramente en dos contraposiciones señeras. En primer lugar, hay una gran diferencia entre el abierto ateísmo del círculo de D’Holbach (con la excepción, quizá de Diderot), un ateísmo que pretende reemplazar la teología por un ateísmo militante que ve en la ciencia la respuesta a todos los problemas (perfecta imagen de la razón ilustrada triunfante vencida interiormente por la fe, imagen criticada agudamente por Hegel) y el honesto escepticismo de Hume, que nada se atreve a afirmar con certeza sobre los asuntos religiosos. En segundo lugar, en los escritos de Gibbon aparece una Ilustración menos dogmática en la que se defiende un proyecto de razón cercano a saberes como la filología y la historia y que en última instancia escapa a esa partición del espacio intelectual entre fe y saber. En todo caso, la idea según la cual la razón puede penetrar todos los campos del saber y de la práctica y salir airosa es compartida por gran parte de los integrantes de la Ilustración francesa y alemana, pero no de la británica, al menos de Gibbon y Hume. Aunque en París, Gotinga, Halle y en la Academia de las Ciencias de Berlín se comparte este presupuesto, del cual Kant hará buen escarnio, no en toda Europa es así. Habría que diferenciar, pues, las pretensiones de las corrientes dominantes de la Ilustración alemana y francesa, que podrían encajar bien en la descripción hegeliana, de las propuestas más moderadas de los ilustrados británicos como Gibbon y Hume (que no pueden ser clasificados como ilustrados en el sentido de las categorías hegelianas del texto de 1802) o de las propuestas de algunos ilustrados radicales –franceses, pero no sólo– escépticos ante la confianza (“religiosa” en algún sentido) de otros compañeros de viaje en la capacidad de la razón.

En última instancia, y para ir culminando, esta extensión e interpretación en clave territorial de la Ilustración (y de la oposición hegeliana entre fe y saber, tal como es conceptualizada en 1802) permite mostrar las ambigüedades del Hegel jenense con respecto al legado, evaluación y crítica de la Ilustración, un enjuiciamiento muy marcado por el tipo de Ilustración débil que tuvo lugar en Alemania, por las sacudidas de las críticas kantianas y por las propias ambigüedades con respecto al mundo francobritánico. A pesar de habernos centrado en tres formas concretas de una misma Ilustración, también podría establecerse, siguiendo a Norbert Waszek, una relación particular entre Hegel y la Ilustración Escocesa. En primer lugar, según Waszek, en tiempos de Hegel existía en el continente europeo una conciencia general de la existencia de una tradición específicamente escocesa, una conciencia que era compartida por Hegel en particular.⁴² En esta misma línea, por un lado, apoyándose en los estudios de Paul Chamley, Waszek sostiene que James Steuart habría resultado fundamental en el desarrollo del pensamiento económico de Hegel, así como para su concepto de trabajo;⁴³ en este sentido, no debemos olvidar tampoco las palabras del propio Rosenkranz, biógrafo de Hegel, quien tuvo en sus manos los manuscritos de Hegel sobre los *Principios de la Economía Política* de Steuart, y afirmó que:

Todas las ideas de Hegel sobre la esencia de la sociedad civil, sobre la necesidad y el trabajo, sobre la división del trabajo y la riqueza de los estamentos, sobre las instituciones para los pobres, la policía y los impuestos, etc., se concentran finalmente (*endlich*) en un *Comentario* corrido escrito como glosa a la tra-

ducción alemana de la *Economía Política* de Steuart, que Hegel escribió entre el 19 de febrero y el 16 de mayo de 1799, y que todavía se conserva por completo.⁴⁴

Paul Chamley va aún más lejos, y sostiene la hipótesis de que Hegel habría tenido conocimiento de la obra de Steuart durante su estancia en Frankfurt, entre 1797 y 1800, ejerciendo sobre él una influencia temprana, que, tal y como refleja Julio de Zan en *La filosofía social y política de Hegel*, “explicaría el cambio de perspectiva que se produce dentro de los fragmentos agrupados bajo el título de *El espíritu del cristianismo y su destino*, hacia el punto de vista económico de la crítica de la religión judeocristiana”.⁴⁵ Por otro lado, Waszek sitúa a otro autor escocés, Adam Ferguson, como una influencia mayor en el pensamiento político hegeliano; en concreto, Ferguson habría resultado fundamental en la determinación de la pobreza como elemento necesario de la sociedad civil.⁴⁶

En virtud de todo lo anterior, podemos concluir, finalmente (*endlich*), que la cuestión “Hegel y la Ilustración” deviene así, a fin de cuentas: “Hegel y la ambigua Ilustración”.⁴⁸

Notas

² J. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, FCE, México, 2012 (or.: 2001); *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford, 2006; *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Laetoli, Pamplona, 2015 (or.: 2010); *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford University Press, Oxford, 2013; *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Princeton, 2014; *The Expanding Blaze: How the American Revolution Ignited the World (1775-1850)*, Princeton University Press, Princeton, 2017; *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution and Democratic Defeat, 1748-1830*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

³ M. Onfray, *Los ultras de las luces: contrahistoria de la filosofía IV*, Anagrama, Barcelona, 2011. Véase el enorme y valioso esfuerzo de traducción al castellano que se está llevando a cabo en la colección “Ilustrados” de la editorial Laetoli.

⁴ “La idea de que estamos tratando con toda una familia de ilustraciones también enfrenta objeciones aparentemente insuperables, pues refuerza la tendencia a estudiar el tema dentro del contexto de la ‘historia nacional’, que decididamente es el enfoque erróneo para un fenómeno tan internacional y paneuropeo. Peor aún, este enfoque ignora o pasa por alto de manera inaceptable hasta qué grado las preocupaciones y los impulsos comunes le dieron forma a la Ilustración como un todo”, en J. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, op. cit., p. 9.

⁵ N. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of ‘Civil Society’*, International Archives of the History of Ideas, number 120, Kluwer Academic, Boston, 1988, p. 19.

⁶ Así como compuesto por hombres de letras, surgido en el marco no universitario de los salones y apiñado en torno a la empresa editorial de la *Enciclopedia*. Como dice Venturi, “en tan sólo una década, Ilustración y *Encyclopédie* se convirtieron prácticamente en sinónimos” (F. Venturi, *Utopía y reforma en la Ilustración*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, p. 193). Véase una evaluación crítica en F. Venturi, “Cronología y geografía de la Ilustración”, en F. Venturi, *Utopía y reforma en la Ilustración*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, pp. 187-296.

⁷ J. G. A., Pocock, “La Ilustración británica”, en V. Ferrone y D. Roche, *Diccionario histórico de la Ilustración*, op. cit., p. 386.

⁸ Véase J. G. A., Pocock, “Clero y comercio: la Ilustración conservadora en Inglaterra”, en J. G. A., Pocock, *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pp. 173-210.

⁹ G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, Alfred A. Knopf, New York, 2004, p. 19.

¹⁰ Siguiendo la descripción de Philipp Blom en *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*, Anagrama, Barcelona, 2012.

¹¹ Véase J. G. A. Pocock, “La Ilustración británica”, op. cit., p. 401 y ss.

¹² R. Collins, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Barcelona, 2005, pp. 626-631.

¹³ J. Whaley, “The Protestant Enlightenment in Germany”, en R. Porter, M. Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 112.

¹⁴ J. L. Villacañas. *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I: del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 27 y ss.

¹⁵ M. J. Solé, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2013, p. 105 y ss.

¹⁶ “De hecho, la imbricación mutua y múltiples entre Ilustración y absolutismo hasta mediados de la década de 1780 fue tan densa y efectiva que resulta difícil disociar la Ilustración en cuanto movimiento puramente intelectual o cultural de su aplicación al gobierno, la sociedad y la economía”, G. Klingenstein, “El mundo alemán”, en V. Ferrone y D. Roche, *Diccionario histórico de la Ilustración*, op. cit., p. 363.

¹⁷ F. Duque, “Introducción”, en I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Wolff y Leibniz*, Tecnos, Madrid, 2011, p. CLXXIII y ss.

¹⁸ Véase M. Mendelssohn, “Acercas de la pregunta «¿A qué se llama ilustrar?»”, en AA.VV., *¿Qué es Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 11-15.

¹⁹ I. Kant, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?”, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 65.

²⁰ En este sentido, tal y como señala Norbert Waszek, habría que tener en cuenta la influencia que ejerció la filosofía de Christian Garve en el pensamiento de Hegel, quien, además, fue consciente de las fuentes británicas que se encontraban a la base de la *Populärphilosophie* de Christian Garve, en especial Adam Ferguson. Cfr. N. Waszek, op. cit., p. 29.

²¹ F. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987, p. 166.

²² Una explicación atenta a la estructura social se encuentra en N. Elias, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 1987, pp. 57-96.

²³ J. Whaley, “The Protestant Enlightenment in Germany”, en R. Porter, M. Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context*, op. cit., p. 112.

²⁴ Véase el capítulo 5, titulado “La función religiosa de la cultura alemana. Espíritu luterano y la resistencia contra la Ilustración y el catolicismo” del libro de H. Plessner, *La nación tardía. Sobre la seducción política del espíritu burgués (1935-1959)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, pp. 91-97.

²⁵ Véase K. Löwith, “Hegels Aufhebung der christlichen Religion”, en K. Löwith, *Sämtliche Schriften V*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1988, pp. 116-166.

²⁶ P. Cobben, “Aufklärung”, en P. Cobben (Hrsg.), *Hegel-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, pp. 145-146.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 669.

²⁸ Se ve así claramente que para Hegel el desenlace inevitable de la Ilustración había de ser la revolución francesa.

²⁹ H. Stuke, “Aufklärung”, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1, E. Klett, Stuttgart, 1972, p. 315.

³⁰ F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Tres Cantos, 1998, pp. 356-357.

³¹ G. W. F. Hegel, *Fe y Saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 62.

³² *Ibid.*, p.63

³³ F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 394.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ V. Serrano, “Introducción”, Hegel, G. W. F., *Fe y Saber*, op. cit., p. 30.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Fe y Saber*, op. cit., p. 54.

³⁷ P. Chamley, *Economie Politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, p. 140, citado en Norbert Waszek, op. cit., p. 19.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Fe y Saber*, op. cit., p. 53.

³⁹ Véase J. Israel, *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, op. cit.

⁴⁰ Algunos ilustrados franceses pueden ser tan “fundamentalistas” (religiosos) como los creyentes, una tesis que en este caso acercaría a Hegel y a Tocqueville, cuando éste, en el capítulo III del libro I de *El antiguo régimen y la revolución* (FCE, México, 1996), explica “Cómo la Revolución francesa ha sido una revolución política que ha procedido a la manera de las revoluciones religiosas, y por qué”.

⁴¹ Sobre el contexto de todos estos debates, véase Laura Anna Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte*, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013.

⁴² Pondremos sólo un ejemplo para evidenciar las diferentes dinámicas de la misma oposición entre saber y fe en Francia y en Alemania: en la disputa del panteísmo, el ateo (o negador del Dios judío, cristiano y de la “razón”) Spinoza es convertido en el ámbito cultural alemán en el pensador ebrio de Dios. El siglo XVIII francés, en cambio, siempre lo comprendió como el perro muerto defensor del ateísmo y socavador de la monarquía absoluta, desde Bayle a Voltaire por lo menos (véase P.-F. Moreau, *Spinoza y el spinozismo*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 139-165; y K. Löwith, "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche", en *Sämtliche Schriften IX*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1986, pp. 148-194), mientras que en suelo alemán se convierte en el metafísico panteísta y la lectura de referencia pasa a ser la *Ética* en lugar del *Tratado teológico-político*. El cambio es notable. Hegel describe bien esta dinámica pero no acierta a señalar en el texto de 1802 el carácter político tan distinto de esa misma oposición en Francia y en Alemania.

⁴³ N. Waszek, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁴ P. Chamley, *Les Origines de la Pensée Economique de Hegel*, HS, Vol. III, Bonn, 1965, pp. 225-261.

⁴⁵ K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, 1844, p. 86; citado en Julio de Zan, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Ed. Del signo, Buenos Aires, 2009, p. 64, nota 38.

⁴⁶ Julio de Zan, *ibid.*

⁴⁷ N. Waszek, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁸ Véase K. Löwith, "Gott, Mensch und Welt in der Philosophie der Neuzeit", en *Sämtliche Schriften IX*, *op. cit.*, p. 91 y ss.