

## El Dios dialéctico

*Descendite ut ascendatis ad Deum.*

S. Agustín: Conf. IV, 12, 19.

El “paso de un Dios gótico a un Dios dialéctico”<sup>1</sup> podría parecer una expresión demasiado metafórica o tal vez caprichosa si no lauviéramos casi literal en el mismo Hegel. Aunque metafórica, encierra un sentido muy real.

En una carta escrita a finales de enero de 1795 a su amigo Schelling, Hegel se despacha de esta manera hablando de los teólogos de Tubinga: “Creo que sería interesante perturbarlos lo más posible en su trabajo de hormigas, a esos teólogos que no saben más que acumular materiales críticos para consolidar su *templo gótico*. Habría que amontonar dificultades ante ellos, perseguirlos a fuerza de látigo por todos los rincones en que pretenden cobijarse hasta hacerlos aparecer desnudos a la plena luz del día. A pesar de ese acarreo de materiales, nadie podrá impedir el incendio de la Dogmática...”<sup>2</sup>. Y después de esta parte negativa, la intención constructiva y el tanteo balbuciente del camino que habría que seguir: “Si yo tuviera tiempo, intentaría determinar en que modo y medida habría que retomar hoy la idea de Dios y ...hacerla pasar de una teología ética a una *teología física (Physikotheologie)* y cómo habríamos de actuar con ella”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Véase R. FLÓREZ, “El Dios de Hegel”: *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 487.

<sup>2</sup> *Briefe*, cit., I, 16-17: “Aber ich glaube, es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeischaffen, in ihrem Ameisen-Eifer so viel (als) möglich zu stören, ihnen alles (zu) erschweren (sie) aus jedem Ausfuchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fände(n) und sie ihre Blösse dem Tageslicht ganz zeigen müssten. Unter dem Bauzeug, das sie dem Kantischen Scheiterhaufen entführen, um die Feuersbrunst der Dogmatik zu verhindern, tragen sie aber wohl immer auch brennende Kohlen mit heim...”.

<sup>3</sup> *Briefe*, *Ibid.*, 17: “Wenn ich Zeit hätte, so würde ich suchen, es näher zu bestimmen, wieweit wir nach Befestigung des moralischen Glaubens die legitimierte Idee von Gott jetzt rückwärts brauchen, z. B. in Erklärung der Zweckbeziehung usw., sie von der Ethiktheologie her jetzt zur Physikotheologie mitnehmen und da jetzt mit ihr walten dürften”.

Esta carta es respuesta a otra anterior de Schelling en la que el amigo se queja del clima aplatanado e inauténtico que reina en Tubinga. Los teólogos se refugian falsamente para “estar al día” en la “razón práctica” de Kant. Todos los dogmas posibles llevan ya la estampilla de “postulados de la razón práctica”. Y cuando la literalidad kantiana no se puede alcanzar, la “razón práctica” de... Tubinga dirime la cuestión. Atrincherados en la máscara kantiana, esos buenos teólogos, de concordismo facilitón y mala conciencia, pueden hacer aparecer al “Deus ex machina” en un abrir y cerrar de ojos, “a ese ser personal, individual, que se sienta allá arriba, en los cielos”<sup>4</sup>. Hegel contesta, pues, en el mismo tono. Se queja de no tener tiempo. Está todavía de humilde preceptor, en Berna. Tampoco tiene libros. Pero al proyecto de su camino, formulado tan tímidamente, sigue esta recia decisión: “No he de hacer, con todo, menos de lo que pueda. Es preciso remover fuerte y constantemente las cosas por todos los costados si queremos alcanzar, por fin, algún efecto de importancia. Siempre quedará algo. La comunicación recíproca y nuestro trabajo en común deben renovarnos y darnos fuerza... que la venida del Reino de Dios no encuentre nuestras manos inactivas”<sup>5</sup>.

La ilusión de los proyectos no deja fácilmente preveer la larga cadena de dificultades que su realización obligará a sobrepasar. Aquí, el proyecto mismo está en estado totalmente embrionario, informe, como tímido presentimiento ideológico, sin contornos de perspectiva y sobre todo sin palabras apropiadas que lo puedan *decir*. El ensayo de la poesía *Eleusis*, escrita un largo año más tarde, será el primer intento de formulación en busca de perfiles y palabras. Ya vimos cómo triunfaba en ella lo indiferenciado, lo confuso, lo clásico en todo balbuceo humano. Pero había algo mucho más seguro y cierto: una fuerte levadura germinal, una potente intuición que despertará y aglutinará y hará tomar cuerpo unitario a todos los miembros dispersos que formarán más tarde

---

<sup>4</sup> *Briefe*, I, 14: “Eh’ man sich’s versieht, springt der Deus ex machina hervor, - das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt!”. Es preciso leer ambas cartas para ver la distinta sensibilidad ante el tema de Dios que poseían ambos amigos. Ante el hecho de ridiculizar la forma cómo los “kantianos” de Tubinga sacaban de la prueba moral el “ser personal e individual” de Dios, Hegel pregunta a su amigo: “crees tú que nosotros no podremos llegar hasta ahí? *Glaubst du, wir reichen eigentlich nicht so weit?* (Ibid. p. 18). En esta primera época, había en Hegel una actitud más intencionadamente “ortodoxa” que en Schelling, más precoz y más explosivamente revolucionario.

<sup>5</sup> *Briefe*, *Ibid.*, 17-18.

el sistema descomunal de Hegel. Estamos en un momento importante de la Historia de la Filosofía: el momento en que se inicia el braceo por reducir todo a Dialéctica pura, inmanente y trascendencial a la vez.

Los caminos y grados por los que Hegel va a llegar a esta meta, podríamos filiarlos de este modo: Primero, la creencia o pretensión de poder encontrar en el amor la raíz de la unidad y del dinamismo de la existencia. Segundo, el tránsito a la vida como unidad superior, juntamente diversificante y unificadora. Tercero, el descubrimiento del espíritu como necesidad para la comprensión de la dialéctica del todo y de su "razón". Desde esta altura, Hegel comienza a darnos, y a precisarnos ya, sus definiciones del Absoluto. Rompe el albor del Sistema con la Fenomenología. Se nos aparece ya con claridad lo que era la pretensión de Hegel y lo que logra de su realización: Descubrir y describir lo que significaba para él la inmanencia de la trascendencia. Inserta, instalada en este mundo, la trascendencia comienza su calvario, la tragedia de su realización: la dialéctica se configura en la historia del mundo, una historia trágica y salvadora. El reconocer que la cosa es así, que es así necesariamente, es la labor de la Filosofía, que realiza la "reconciliación" del todo con el todo en el "saber absoluto".

Cierto que esto es una simplificación muy empobrecida. Nadie se podrá forjar ilusiones de querer ver todo Hegel en unas pocas líneas. Pero es una simplificación para poder dar mejor los contornos en que se mueve nuestro tema de Dios y poder de alguna manera captarlos. La intención radical de Hegel, en este terreno, consiste en querer darnos un nuevo concepto de trascendencia, que gane el antiguo y a la vez evite la fuga a una trascendencia "fuera" del mundo. A una primera vista parecería que esta intención de Hegel se podría reducir al hecho de querer hacer una "teología de la tierra". Pero inmediatamente vemos que se trataría más bien de una "teología del mundo del hombre". La tierra es sólo una parte de ese mundo y en Hegel vendrá a quedar en algo así como la filosofía de la naturaleza. Existe además la historia, el arte, la religión, la filosofía. La teología del mundo del hombre no puede ser teología terrenal, ni aunque abarque además esas realidades que el hombre "crea". No basta con que sea una "teología de las realidades terrestres". Desde el mundo del hombre tendrá que preguntarse el qué y el porqué de ese mundo, de su creación, de su "razón". Queda traspuesta así a ser una "teología del fundamento". Cuando Feuerbach reduzca la

Teología a Antropología mutilará necesariamente a Hegel. Tampoco cabe hablar de una "teología intramundana" o del "intramundo". No hay un "interior" del mundo ni al mundo: el ser es torrentera óptica, y al preguntarnos por el "fundamento" nos preguntamos por su empujón inicial, por su fuerza permanente de cambio, por su obsesión atormentada de devenir. Es el "porqué" de su obstinada emergencia sobre más allá de sí mismo. Empujón inicial, fuerza inmanente, acto perenne de trascenderse... ¿Cabe desde aquí un apunte siquiera una presunción, algo así como un presentimiento o barrunto de la trascendencia ontológica "tradicional"? ¿Una teología del Fundamento puede quedarse ahogada, muerta en lo fundamentado? Cuando todo queda reducido a Dialéctica, ¿no tiene que haber, necesariamente, un punto, un resorte absoluto, que dé "razón" trascendente a la dialéctica de la Inmanencia?

Hegel nos contesta con el "saber absoluto". El círculo de la reflexión especulativa (= dialéctica) se cierra al caer en la cuenta de lo que es. La Filosofía no hace profecías, ni presagios, ni admoniciones. Connota sencillamente y sigue connotando... Es un círculo: el loco devaneo de la bestia absurda que se empeña en alcanzar y morderse la cola.

## I. VARIACIONES SOBRE UNA INTUICIÓN.

La poesía *Eleusis* cantaba el dorado sueño de la unidad, una unidad anhelada y soñada e intuída; pero de hecho rota y perdida en la Historia y en la realidad del pensamiento. Frente a ella Hegel siente y ve por todas partes la escisión y la ruptura, en la sociedad, en la historia, en el pensamiento, en la religión, en sí mismo. Las intuiciones no nacen por vía de encantamiento. Un número imponderable de alusiones, exigencias y llamadas, gravita sobre el alma, sobre la sensibilidad, sobre la inteligencia y sobre la voluntad, y en un momento dado, imprevisible, surge el rayo de luz unificadora, esplendente, que abre su cauce de auroras y palabras. Los antiguos llamaban a este momento "inspiración", sagrado regalo de los dioses, gracia de "entusiasmo" o "endiosamiento". Cuando hemos aprendido a "desmitologizar" sabemos que se trata del resultado de un "encuentro" entre lo anhelado y presentido con lo repentinamente percibido y hallado.

Prescindo de las circunstancias sociales e históricas que facilitaban

a Hegel el "encuentro" de esta intuición y me limito a una confesión de su estado de ánimo. Ya sabemos que al llegar a Frankfurt Hegel venía trabajado por una crisis de desaliento o, como él llamará más tarde, de "Hipocondría". Las cartas de sus amigos Schelling y Hölderlin nos atestiguan lo honda que pudo ser. El alma está propicia para la nostalgia, la melancolía y el ensueño. Nace la poesía<sup>6</sup>. En una carta muy posterior (de 1810) en la que intenta dar consejos a un conocido, nos recuerda su experiencia vivida: el punto nocturno de la contracción por el que ha de pasar el alma para llegar a la madurez de la afirmación de sí misma. "Conozco por propia experiencia ese estado del alma, o más bien de la razón en que habiendo entrado con interés y presentimientos en un caos de fenómenos, y cierta interiormente de su meta, no ha podido atravesar todavía ese caos, no ha podido llegar a la visión lúcida del conjunto. He sufrido durante varios años esa hipocondría hasta agotarme las fuerzas. Sin duda todo hombre ha debido conocer en su vida un semejante momento crítico, el punto nocturno de la contracción de su ser. Es preciso pasar por ese cruce estrecho y constreñido para poder llegar a afirmarse y fortalecerse en la seguridad de sí mismo..."<sup>7</sup>.

Compulsando las ocupaciones de Hegel en esa época y el punto a que han llegado sus reflexiones podemos adivinar qué dos motivos fundamentales podrían dar origen a esa vivencia. La poetización de Grecia y la visión actual del Cristianismo. ¿Cómo unir esos extremos imposibles? Ambos tienen una meta ideal y ambos fracasan en su realización. Grecia, el palpito de la vida de aquende, el "alma bella" y la serenidad y comunidad de los hombres y los dioses... al fin se sienten agotados en su finitud, presos en su contingencia, encerrados en su inexorable destino de este mundo, secándose en la pura nostalgia de la infinitud y de la trascendencia. El Cristianismo nos habla confiadamente de la patria del alma, del consuelo absoluto de nuestra tristeza, de una eterna felicidad; pero la sitúa en un lejano allende inaccesible, sin poderlo conectar con el vibrante aquí y ahora de la vida. ¿Cómo unir el momento que pasa, go-

<sup>6</sup> Para más datos sobre la poesía Eleusis, además de los referidos anteriormente (R. FLÓREZ, *o. c.*, 507 ss.), puede verse G. E. MÜLLER, *Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen*, Bern und München 1959, 71-76. Con un juicio bien negativo desde la orilla literaria A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, La Haye 1960, le llama "premier specimen de la pseudopoesie hégélienne", "effort mal réusit de composer des vers" (p. 122). Lo que importa y revela como "experiencia metafísica" puede verse en J. WAHL, *L'expérience métaphysique*, Flammarion, Paris 1965, 88-94.

<sup>7</sup> *Briefe*, cit., I, 314.

zarlo sin que huya, abrazarlo como eternidad inmóvil del inaprensible más allá? ¿Cómo eternizar el instante?

La religión conocida y vivida por Hegel era el Protestantismo. Es preciso tener muy en cuenta este hecho para comprender la paradoja inicial en que se sitúa el punto de arranque del pensamiento hegeliano. El Protestantismo había roto toda mediación entre la inmanencia y la trascendencia. La *Aufklärung* plenificará esta ruptura con la negación más o menos velada de lo sobrenatural, y la institucionalización teórica de una *Vernunftreligion* o religión natural, aunque se le siga concediendo al cristianismo la primacía de ejemplaridad entre todas las demás religiones. En esta situación Hegel será una creación y un resultado de ese hecho religioso, y su problemática fundamental nos muestra cómo fue a la vez su víctima. El protestante Hegel es una protesta radical contra el Protestantismo. En su fondo inconsciente late la añoranza de la mediación perdida y la melancolía de que “no sea verdad tanta belleza” como la que predica un Catolicismo que la conciencia “ilustrada” juzga ya caduco y periclitado. En este sentido Kierkegaard será mucho más auténticamente protestante que Hegel, si bien será Hegel quien sacará mejor, lógicamente mejor, las consecuencias de un protestantismo llevado a sus últimos extremos “racionales”.

“Al comenzar a filosofar —nos dice Hegel— se ha de ser necesariamente espinocista”<sup>8</sup>. Es decir, hay que partir de la unidad. Esta es la intuición. Pero ahora, ¿cómo reencontrar, hallar, reconstruir, hacer ver esa unidad, en el caos atomizado y múltiple en que yo vivo? La pregunta se amplía en otras muchas: ¿Cómo descubrir y hacer comprender de nuevo la unión entre lo finito y lo infinito, entre el individuo y la totalidad, entre el objeto y el sujeto, entre el dolor y el gozo, entre la esperanza y la desesperación, entre el amor y el odio, entre el instante y la eternidad...?

El primer ensayo de respuesta lo orientará Hegel por el estudio del amor. ¿No es acaso el amor versión hacia lo otro, tensión de abrazo hacia la unión eternizadora? ¿No será acaso el amor la verdadera fuerza divina de la presencia de lo infinito en lo finito, de la trascendencia en la inmanencia?

---

<sup>8</sup> S. W. XIX, 376: (*Historia de la Filosofía*, III, III<sup>a</sup> p. c.<sup>a</sup> II): “Wenn man anfängt zu philosophieren, so muss man zuerst Spinozist sein”.

a) *El amor imposible*.—En el estudio sobre el amor en Hegel se pueden adoptar varias perspectivas y finalidades<sup>9</sup>. Aquí nos interesa sólo la de la unidad, el amor como tendencia ontológica hacia la supresión del dualismo, hacia la supresión del objeto-sujeto. En realidad, todas las modulaciones que Hegel da al tema, tienen éste como el punto de vista fundamental.

En primer lugar, según Hegel, el amor nunca puede ser “mandado”, no puede haber un mandamiento del amor. Se da o no se da, y esto es todo. El amor es una pasión y una dirección originaria de la naturaleza. Lo primero que cabe señalar en ella es su carácter extático. No encuentra en sí su razón y su fin, sino en el “otro”. Realiza su esencia mediante la entrega. Es él por ser en el otro. No hay separación de “objeto” y “sujeto”. “En el amor lo separado ya no existe como separado, sino como unido. En él la vida siente a la vida”<sup>10</sup>.

Por un momento Hegel no se siente deudor a la razón y exclama “¡es un milagro, el amor, que no podemos abarcar!”<sup>11</sup>. En él el sujeto no domina al objeto sino que se da a él, y en este darse se enriquece y plenifica. Como decía Julieta a Romeo: “Cuanto más doy, más recibo”<sup>12</sup>. Llega a la supresión de la conciencia individual y lleva en sí mismo un germen de inmortalidad, una semilla de vida que se produce sin cesar a partir de sí misma. En su realización, en la secuencia de su éxtasis (el hijo), no puede ya morder la separación: la divinidad ha obrado y creado<sup>13</sup>. Es así como Hegel llega a una formulación dialéctica,

<sup>9</sup> Cfr. W. SCHULTZ, “Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegelsphilosophie”: *Zeitschr. Deutsche Kulturphilos*, Tübingen 9 (1943) 217-238; V. RÜFNER, “Die zentrale Bedeutung der Liebe für das Werden des Hegelschen Systems” en el libro de homenaje tributado a Theodor Litt *Erkenntnis und Verantwortung*, Düsseldorf 1960, 346-355; W. KERN, “Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin: *Scholastik* 34 (1959) 394-427. Para los que estén interesados en conocer la relación de las ideas de Hegel con la Escolástica, este trabajo es sumamente orientador sobre todo por la buena selección de citas de Santo Tomás con respecto al tema (p. 414-421), así como su proyección a la problemática de la actualidad (p. 424-426).

<sup>10</sup> H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften* (cit. NOHL), Tübingen 1907, 379: “I nder Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes - als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige”.

<sup>11</sup> NOHL, *o. c.*, 377: “Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns eins mit ihm - und dann ist er doch wieder nicht wir - ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen”.

<sup>12</sup> *IBID.*, 380: “Sie ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben... Dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher als das andere; es bereichert (sicht) zwar, aber um ebensoviele das andere. Ebenso: dasjenige, das gibt, hat es um ebensoviele seine eigenen Schätze vermehrt - Julia in Romeo: Je mehr ich gebe, desto mehr habe ich”.

<sup>13</sup> NOHL, *o. c.*, 380.

todavía inconsciente, de la dinámica de amor. En la realización del amor los amantes se han transcendido a sí mismos; su unión se hace automáticamente indisoluble en el hijo. Algo nuevo se ha producido que sella y absorbe la dualidad en unidad de vida. Pero, a su vez, en la eclosión de esa nueva unidad vital que ha asumido el afán de ser y ser-otro de dos seres, la unidad emergente se desprende de sus raíces originarias para ser sí misma; comienza su desarrollo por la oposición, desprendimiento y desgarramiento. El amor alcanza su fin y su meta al "fundirse". Muere, como el grano en la gleba, para resucitar a nueva vida. Y en esa nueva vida, el desarrollo consistirá en nuevas emergencias y escisiones para ganar una vez más la riqueza de la vida misma. "El proceso, pues —dice Hegel—, es el siguiente: Ser-uno, ser-separados, ser-reunificado"<sup>14</sup>. Pero en esta reunificación, el nuevo ser logrado continúa en sí mismo y mediante el encuentro con lo que no es él mismo, en la vida, la guerra loca de la escisión.

Hay además otra vertiente de este proceso. El amor quiebra ciertamente "la potencia de lo negativo", "excluye las oposiciones". "La vida —reitera Hegel— se reencuentra en el amor a sí misma, como un desdoblamiento y como una unidad consigo misma"<sup>15</sup>. Pero en este juego de la vida se encuentra lo serio de sí misma: la presencia en ella de la muerte. Esa unidad superlativa que busca el amor trae consigo una espantosa revelación: los amantes no pueden volatizar su individualidad, su independencia, su propio principio de vida y ello significa que, como tales, son mortales, que pueden morir<sup>16</sup>. El amor es un grito por suprimir esa posibilidad; pero fracasa ante ello. Es el grito de lo imposible. El pudor es una manifestación de ese fracaso, es la irritación del amor frente a la individualidad. "Un alma pura no tiene vergüenza de su

<sup>14</sup> *Ibid.*, 381: "...Und so ist nun: Das Einige, die Getrennten und das Wiedervereinigte. Das Kind ist die Eltern selbst. Die Vereinigten trennen sich wieder, aber das Kind ist die Vereinigung selbst ungetrennt worden".

<sup>15</sup> NOHL, *o. c.*, 379: "In der Liebe... findet sich das Leben selbst als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben".

<sup>16</sup> NOHL, *o. c.*, 379: "Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich insofern unterscheiden, als sie sterblich sind, als sie diese Möglichkeit der Trennung denken... An Liebenden ist keine Materie, sie sind ein lebendiges Ganzes; Liebende haben Selbständigkeit, eigenes Lebensprinzip heißt nur: sie können sterben". Valdría la pena ahondar en esta verdad mediante una comparación con las consecuencias opuestas que de ella saca, por ejemplo, G. Marcel. Marcel dice: "Amar a un ser es decir: "Tú no morirás". Cf. R. FLÓREZ, "Muerte e Inmortalidad. (Sobre el planteamiento de la cuestión en G. Marcel)": *Religión y Cultura* (1960) 1-27.

amor; la vergüenza brota al constatar que el amor no puede ser perfecto. El amor se siente defectuoso al ver que una potencia hostil se opone a su total realización”<sup>17</sup>. A la conciencia de la propia individualidad se añade ahora la constatación de que, además de lo que *son*, los amantes tienen que contar con lo que *tienen*. El amor se ve obligado a hacer distancias, a distenderse, y elló da dolor. Una nueva constelación de realidades muertas, objetivas, de las que no se puede prescindir se interponen ante el ideal de la “comunicación”. La vida individual se halla ligada a objetos que la hacen exterior, excéntrica a sí misma, y que traicionan la posibilidad de la entrega total. Los objetos están regidos además por leyes de propiedad, por condiciones sociales y estatutos jurídicos<sup>18</sup>. Nueva irritación. El amor nos despacha fuera de sí mismo al querer comprenderlo como vivencia integral. Es *sólo* una parte de la vida y no se puede esperar de él que realice la unidad integral de la vida consigo misma. Es una parte de la vida —“el sentimiento de su igualdad”— y nos remite al todo de que es parte. Hegel encuentra así, al final de sus reflexiones, una afirmación anterior que nos había dado al hablar del amor de Dios. “Amar a Dios es sentirse en el todo de la vida, sin límites y hasta el infinito”. Y amar al prójimo como a ti mismo quiere decir, “ámale en la medida en que él es también tú”<sup>19</sup>. La reflexión sobre el amor nos obliga a tener que introducir una nueva esfera de realidad en él, precisamente la de la “reflexión” en el sentido literal de esta palabra, y es entonces cuando se revela el pléroma, la plenitud, que (en estas fechas para Hegel, todavía) es lo religioso<sup>20</sup>.

En resumen, la enseñanza del amor es la de remitirnos a otra unidad superior a él, de la que él es participación y expresión limitada: la vida. Su verdad, es pues, la de ser índice orientador hacia donde debe dirigirse

<sup>17</sup> NOHL, *o. c.*, 380: “...Dieses Zürnen der Liebe über Individualität ist die Scham... Ein reines Gemüt schämt sich der Liebe nicht, es schämt sich aber, dass diese nicht vollkommen ist, sie wirft es sich vor, dass noch eine Macht, ein Feindliches ist, das der Vollendung Hindernisse macht. Die Scham tritt nur ein durch die Erinnerung an Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität - sie ist nicht eine Furcht für das Sterbliche, Eigene, sondern vor demselben, die, sowie die Liebe das Trennbar vermindert, mit ihm verschwindet...”.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 382.

<sup>19</sup> NOHL, *o. c.*, 266.

<sup>20</sup> NOHL, *o. c.*, 302: “...in den Momenten der glücklichen Liebe ist kein Raum für Objektivität; aber jede Reflexion hebt die Liebe auf, stellt die Objektivität wieder her und mit ihr beginnt wieder das Gebiet der Beschränkungen. Religiöses ist also das der Liebe-Reflexion mit Liebe vereint, beide verbunden gedacht”.

nuestra mirada de comprensión para alcanzar el todo. La búsqueda filosófica no es, en este sentido, amor a la sabiduría, sino literalmente, “la sabiduría del amor”<sup>21</sup>, del amor que se quiere entender a sí mismo como razón y como fracaso.

b) *La vida es una.*—Por tanto, “¡ pensar la vida!, ésta es la tarea”<sup>22</sup>. Estamos en el primer peldaño de la escalerilla que nos va a decir Hegel que es la senda hacia el saber. Peldaño y punto de arranque para siempre. Tendremos que subir todavía un peldaño más —el Espíritu— para otear todo el paisaje. Pero ese peldaño más será también la reflexión de la vida sobre sí misma, la visión de sí misma desde su interior, como ha ocurrido con la “reflexión” del amor. Será la toma de conciencia de la vida misma. Pero antes es preciso ver cómo vida es una, es decir, única, y en ella nos encontramos con la primera revelación de la presencia de lo infinito en lo finito.

La Historia de la Filosofía nos demuestra hasta qué punto los pensadores son esclavos y víctimas de sus propias intuiciones. Por extraño que parezca, Hegel no empieza por demostrar esa unidad o “unicidad” de la vida, sino que la da por evidente, por innegable. Es su intuición. Partiendo de ella, lo que se trata es de demostrar el cómo y el porqué de la diversidad de los vivientes y el porqué de las divisiones o individuos que nosotros creemos encontrar en nuestro trato con la realidad.

“El concepto de individualidad implica una oposición a la diversidad infinita y a la vez una unión con la misma en sí. Un hombre es una vida individual en la medida en que mantiene su alteridad con relación a todos los elementos y a toda la infinitud de vidas individuales aparte de él. Es una vida individual solamente en cuanto es uno con todos los elementos y toda la vida infinita que está fuera de él. Existe solamente en la medida en que la totalidad de la vida está dividida en partes (*insofern das All des Lebens geteilt ist*) y él es una parte de la misma”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> R. GARAUDY, *Dieu est mort*, Paris 1962, 97.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 202: “Reines Leben zu denken ist die Aufgabe”. La frase es de fecha anterior a esos análisis, pero su contenido viene enriquecido y plenificado por ellos. Hegel, pues, está muy lejos de identificar amor y vida, como lo hacía, por ejemplo, Hamann: “Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst: und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen”. Cfr. L. RICHTER, *Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild*, Göttingen 1955, 70.

<sup>23</sup> *Systemfragment* (NOHL, o. c., 346).

Al considerar a los vivientes, lo que hacemos es “aislarlos” como exteriorizaciones y manifestaciones de la vida una e indivisa. La reflexión solidifica esta diversidad y la transforma en puntos fijos, permanentes y estables. Y así tenemos, logramos, los individuos. Es la abstracción la que introduce en la vida los conceptos de unión y separación, la que distingue lo particular existente por sí de lo universal unificador. Pero la realidad independiente de esta abstracción es el flujo infinito, unificante y totalizador, de la vida. Y la tarea de la razón ha de ser elevarse sobre esas fáciles abstracciones y ver, por encima de las formas individuales, pasajeras y mortales, que se oponen, diferencian y combaten, la unidad de lo vivo. La razón “extrae lo vivo y lo libera de lo muerto”, ve en la diversidad el lazo profundo que la mantiene, que la hace ser tal por referencia a la unidad sustantiva. Y “ese lazo no es solamente unidad —una abstracción— sino vida infinita, omniviviente y todopoderosa. Eso es lo que la razón humana nombra Dios”<sup>24</sup>.

El nuevo paso de Hegel va a consistir en mostrar, dentro de esa infinitud de la vida, la dialéctica de la misma, dar su definición, y de ahí determinar en qué ha de consistir la religión. “Pero la vida —dice Hegel— no puede considerarse solamente como unión y vinculación. Presenta también en sí misma la oposición: la ruptura es un factor necesario de la vida que se construye a sí misma a fuerza de oponerse eternamente. La definición, pues, podría ser esta. La vida es la unión de la unión y de la no-unión”<sup>25</sup>. Por esta dialéctica de tránsito permanente, lo finito se eleva a lo infinito, llega a instalarse en él. Pero puede lograrlo sólo y precisamente porque existe en él ese radical germen de infinitud, que es el hecho de ser él mismo vida. Finito e infinito son también conceptos abstractos. En concreto son vida limitada y vida infinita. “La elevación de la vida finita a la vida infinita es lo que es la Religión”<sup>26</sup>.

En esta primera época, como ya dije, la Religión ocupa la cúspide de la realidad, y es en ella donde se verifica la reconciliación de lo finito

<sup>24</sup> *Ibid.*, 347.

<sup>25</sup> NOHL, *o. c.*, 348: “...ich müsste mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung”.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 348: Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, dass das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben ... Die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen charakterisiert sich eben dadurch als Erhebung endlichen Lebens zu unendlichem, als Religion...”.

con lo infinito, es decir, la Religión realiza el supremo papel de la "mediación". Pero se trata de una falta de precisión o mejor de profundización de los conceptos mismos. En realidad en todas estas citas anteriores ya ha estado aflorando un nuevo concepto que es el de "espíritu" por el que la vida cubre la dialéctica de sí misma, su necesario desdoblamiento, su extrañarse y su tensión a la reunificación. Cuando este punto deje de ser un atisbo reflexivo y se convierta en plena claridad, la "reconciliación" ya no se verá como obra de la Religión, imagen plenaria ahora de las realizaciones de la vida, sino como obra de clarificación de la vida sobre sí misma, elevada, por su misma dialéctica a un nuevo plano, el de la autoconsciencia. Esa será la obra del "espíritu". Es el momento decisivo en que la Religión va a quedar absorbida, va a comenzar a ser absorbida, a ir absorbiéndose por la Filosofía. La fecha cronológica podríamos ponerla en 1801, si es que es posible señalar fechas a la labor subterránea y misteriosa del discurrir humano.

En el análisis de la vida, vista en su limitación de la individualidad humana, se nos revela su carácter de ilimitación, de transcendencia del individuo hacia el más allá de sí mismo. La vida es oposición, lucha con lo limitado y con lo muerto. Ahora bien "todo lo que es oposición es recíprocamente condición y condicionado. El hombre debe pensarse fuera de su conciencia. No hay determinante sin determinado y a la inversa. Nada hay incondicionado. *Nadie lleva en sí mismo las raíces de su ser.* En cada uno, hay solamente una necesidad relativa: el uno es para el otro y, por consiguiente, también para sí mismo, sólo en virtud de una potencia extranjera. Participamos en el otro mediante el favor y la gracia de esa extraña potencia"<sup>27</sup>.

Esta dependencia del individuo frente a la totalidad, hace que el individuo se sienta siempre inacabado y roto y dolorido en sí mismo. Es la dolorida quejumbre de la vida particular que siente su mutilación y su incardinación con respecto al todo. La vida universal lleva a caballo de sí misma todos estos dolores e insatisfacciones. Son el estallido de su

<sup>27</sup> *Ibid.*, 378: "...das Entgegengesetzte ist sich gegenseitig Bedingung und Bedingtes; er (der Mensch) muss sich ausser seinem Bewusstsein denken, kein Bestimmendes ohne Bestimmtes und umgekehrt; keines ist unbedingt; keines trägt die Wurzel seines Wesens in sich, jedes ist nur relativ notwendig; das eine ist für das andere und also auch für sich nur durch eine fremde Macht; das andere ist ihm durch ihre Gunst und Gnade zugeteilt; es ist überall nirgends als in einem Fremden ein unabhängiges Sein, von welchen Fremden dem Menschen alles geschenkt, und dem er sich und Unsterblichkeit zu danken haben muss, um welche er mit Zittern und Zagen bittet".

fuerza y de su inacabamiento. Localizada en el hombre, esa quejumbre es su eterna inquietud, “su divino descontento, especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos...”<sup>28</sup>. Esta es la “transcendencia” de la vida finita hacia la infinita, en un círculo inacabable, cuyos confines no podemos apresar ni ver y de cuyo funcionamiento solamente nos es dado alcanzar por el momento esta cifra mínima: tomar conciencia, es decir, percatarnos.

c) *El Espíritu*.—Pero ¿cómo y por qué surge esa necesidad de preguntarnos por la vida, ese referirse de sí misma a sí misma, esa oposición en la unidad? “El espíritu es la unidad viviente de lo diverso”, nos dice Hegel<sup>29</sup>. Porque hay una unidad superior a la fuerza ciega de la vida, porque a su vez esa unidad superior es también vida, tensión de la vida misma que puede “reflexionarse” sobre sí misma, es decir, duplicarse, hacerse a sí misma “objeto” y “sujeto”, en la unidad real y fusión de ambos, es por lo que la vida puede tomar y de hecho toma conciencia de sí misma. Esta es la “función” del espíritu, o mejor dicho, a esta “función” del todo, al tomar conciencia de sí mismo, es lo que Hegel llama Espíritu. No debemos, pues, hablar de vida y espíritu, sino que el espíritu es el Todo, dado que este Todo puede tomar conciencia de sí mismo y de su dialéctica. Las verdades que vendrá a desgranar para Hegel esta averiguación son muchas y de la índole más variada. La última y suprema será que la realidad es espiritual, o sea, que la realidad es primaria y fundamentalmente “Idea”. Será la aplicación exclusivamente filosófica de los atisbos ya enunciados y perspuntados en su primera época sobre el prólogo del Evangelio de San Juan: “en el principio era el Logos”. Para Hegel, el “logos”, la Idea, lo será todo en el principio, en el medio y en el fin.

El punto, espacio o lugar en que este movimiento del Todo que es la vida realiza su encuentro consigo mismo es el hombre. Es por tanto el hombre el lugar propio de las operaciones del Espíritu. Esta idea que aquí no pasaría de ser elemental o ingenua cobrará extraordinaria im-

<sup>28</sup> La frase es de Ortega y puesta sin referencia a Hegel; pero es posible que le naciera por reflexión sobre el mismo Hegel, ya que está en los apuntes para el prólogo a la traducción española de la *Filosofía de la Historia* de Hegel (o. c. IV, 521).

<sup>29</sup> NOHL, o. c., 346: “Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz zu der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen”.

portancia cuando tengamos que delimitar si el infinito tiene o puede tener conciencia de sí mismo fuera o aparte de la que lo finito tiene de él. O lo que sería lo mismo, si Dios puede tener otra conciencia distinta de la que el Hombre tiene de su autoconciencia de finitud en gracia a una previa conciencia de instalación en la infinitud.

Por ahora ha de bastarnos saber que es ya el Espíritu el que realiza la "reconciliación". Y lo logra precisamente mediante el saber, es decir, el *saberse*. Cuando la vida infinita se sabe a sí misma como una y múltiple, transida en todos los grados y oposiciones por la fuerza de sí misma, disvolviendo siempre en su unidad las determinaciones de sí misma, no *sólo* como conciencia sino *también* como conciencia, es que está actuando el espíritu. "El Espíritu es la ley viviente, vivificadora, en su unión con lo diverso... Y cuando el hombre considera esta diversidad animada como una pluralidad... las vidas individuales se convierten en órganos de un todo y el todo deviene una infinita totalidad de vida. Y cuando el hombre pone esta vida infinita, que es el espíritu que todo lo anima, fuera de sí mismo, ya que él no es más que un ser limitado, y al mismo tiempo él pone su propio ser fuera de su limitación y se eleva hasta lo viviente, uniéndose íntimamente a él, *entonces el hombre adora a Dios*"<sup>30</sup>. El Espíritu es así el latido plenario de la vida y el ser. Ser y "reconciliación" son sinónimos<sup>31</sup>.

La actitud de Hegel ante la aceptación y uso de la palabra "espíritu" va desde la duda o titubeo en aceptarla, cargada como venía de significaciones, y, diríamos, suficientemente manoseada, hasta la hipostatación tan lograda en la plenitud del sistema, que Hegel habla y dialoga con el Espíritu como si se tratara de una realidad tangible y de contornos tan sabidos y experimentados como los de un viejo, paternal y soberano camarada. Al principio, ese supremo grado de la vida, "*kann man einen Geist nennen*" (se puede llamar un espíritu)<sup>32</sup>; y al final, en la Historia de la Filosofía, se le verá trabajando subterráneamente como

<sup>30</sup> NOHL, *o. c.*, 347: "Des Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein Belebtes ist... Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt, und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich ausser sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an".

<sup>31</sup> NOHL, *o. c.*, 384, 12: "Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend".

<sup>32</sup> NOHL, *o. c.*, 346.

un topo, y en las épocas de crisis, se le verá “calzar las botas de siete leguas”<sup>33</sup>. El precedente más notable anterior a Hegel, sería indiscutiblemente Goethe. Garaudy, en su Estudio sobre Hegel<sup>34</sup>, pone acertadamente estas palabras del Fausto en las que se describe la actividad incansable del espíritu:

“En el océano de la vida y en la tempestad de la acción, subo y bajo, voy y vengo. ¡Cuna y sepulcro! ¡Mar eterna, cambiante trama, vida incandescente! Yo voy tejiendo con ellas, al runroneo cimbreado del tiempo, el tejido imperecedero, las vestiduras animadas de Dios”.

A cuyas palabras, el Fausto contesta: “¡Espíritu siempre actuante, cómo te siento!”<sup>35</sup>.

Después de esta aceptación de la palabra y su definición del sentido, la Filosofía de Hegel será el análisis implacable y hercúleo para hacer de esta expresión poética de Goethe una estructuración filosófica.

d) *Primera definición del Absoluto.*—Con el concepto de espíritu hemos llegado a comprender y conectar con todos los grados y niveles de la realidad. El Espíritu es ya lo Absoluto, es decir lo no ligado, lo no dependiente de nadie ni de nada, lo suelto, lo dueño de sí, el puro Sí Mismo. Siempre que encuentre las fronteras de lo finito, de la individualidad, de la limitación, el espíritu habrá de saltarlas o quebrarlas para reencontrarse otra vez en su mismidad, en su calidad de único sujeto.

Después de sus obras fragmentarias de hasta 1800, Hegel escribe en 1801, ya en Jena, su “Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling”. Es allí donde se nos da, en plena claridad y conciencia, la primera definición del Absoluto con estas palabras:

“El Absoluto es, por ende, la Identidad de la Identidad y de la No-identidad. Ser uno y ser-opuesto se realizan a la vez en él”<sup>36</sup>. Para Hegel ha sido este un punto de llegada, pero ahora será el punto de partida

<sup>33</sup> *Werke* (Glockner, XIX, 685): “In solcher Zeit hat er die sieben Meilen Stiefel angelegt...”.

<sup>34</sup> R. GARAUDY, *Dieu est mort*, 104.

<sup>35</sup> Fausto, vv. *Werke*, Weimar 1962, VII, 199.

<sup>36</sup> “Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm”. El estudio es muy amplio y su título reza así: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*. En la edición de Glockner ocupa las p. 31-168 del vol. I. La frase citada está en la p. 124. Lasson dice que el prólogo es posterior, cfr. cita a Kaufmann, p. 83.

para juzgar y criticar los hallazgos y las exigencias de los sistemas de Fichte y de Schelling y la relación de los mismos con Kant. Hemos de medir lo que esto significaba de soberana audacia intelectual bajo las más discretas apariencias de modestia. Hacía pocos años que, frente a Schelling, Hegel se consideraba un aprendiz. Hölderlin escuchaba a Fichte y hablaba de él como de “un Titán que lucha por el bien de la Humanidad”<sup>37</sup>. Hegel mismo veía en las obras publicadas ya de Schelling, un bello comienzo de la más importante de las revoluciones que se podía esperar entonces en Alemania<sup>38</sup>. Creía a pie juntillas en la “fuerza vivificadora de las ideas” y esperaba que la cosecha sería magnífica en un día próximo<sup>39</sup>. Sólo habría que abrirse, cada uno, “su camino hacia el sol. Y si sentís la fatiga, tanto mejor. Así descansaréis más a gusto”<sup>40</sup>. Hoy, ya en Jena, con la esperanza de ser nombrado pronto Profesor ordinario, iniciaba él su camino propio hacia las estrellas.

La crítica de Fichte será ya clara y definitiva. La de Schelling quedará velada, aunque latiendo fuertemente. Es su amigo, protector y bienhechor en Jena, y conocía bien su sensibilidad de niño prodigio para no exponerse a herirle. Pero está ya incubada la crítica resolutive que ocasionará la ruptura definitiva con la publicación de la Fenomenología. ¡Destino y tristeza de las amistades en el tiempo!

No hemos de entrar aquí en los detalles de esa exposición y crítica, pues, no es éste el lugar; pero sí tendremos que indicar la línea en que se desenvuelve para ver cómo esa línea es siempre una apelación constante al meollo de lo que será, después, la parte constructiva de Hegel. Se trata, en general, de romper y anular la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo puros, mostrándolos como abstracciones, y declarándolos por ello incompetentes para una auténtica comprensión de lo real. Esa distinción es fuente de dos dogmatismos: el idealismo y el realismo. Ambos son erróneos.

El gran acierto kantiano, según Hegel, es precisamente el haber descubierto el principio de la identidad del sujeto y el objeto, como raíz de toda especulación. Pero Kant no supo sacar de él las debidas conse-

<sup>37</sup> *Briefe*, I, 18.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, 23-24.

<sup>39</sup> *Ibid.*, I, 24: “Diese belebende Kraft der Idee...”.

<sup>40</sup> *Ibid.*, *Ibid.*: “...Strebt der Sonne entgegen... Schlagt euch durch zur Sonne, und ermudet ihr, auch gut. Desto besser lässt sich schlafen”. Hegel cita aquí literalmente a Theodor Gottlob von Hippel en sus *Lebenslaufe in aufsteigender Linie* (Vidas en línea ascendente), p. 200, que seguramente habrían leído ambos amigos en Tübinga. Cfr. *Briefe*, I, 437, n. 4.

cuencias, y sigue lamentablemente preso de la distinción entre un ser “exterior” y un “interior” que reclama la existencia de ese “exterior” para comprender su presunto contenido<sup>41</sup>. Ello significa ignorar lo que es la razón absoluta y acabada en sí, sin mezcla extraña (*rein von fremder Beimischung*), y que nunca podrá ser ella misma mientras no suprima ese ser extranjero que se le quiere hacer inhabitar en ella<sup>42</sup>. Más tarde, en la *Enciclopedia*, llamará a esa presunta presencia interior “abstracción completa”, “vacío absoluto” y “caput mortuum”<sup>43</sup>.

Volver a Kant, a su espíritu por encima de la letra, salvar su “principio especulativo”, es el gran mérito de Fichte. Fichte concibe el absoluto como igualdad consigo mismo, como identidad del sujeto-objeto. Queda eliminada la “cosa en sí” exterior. El sujeto absoluto es “yo”. Pero ¿cómo explicar en Fichte que el yo se limite a sí mismo, cómo probar que la posición y la oposición sean actividades absolutamente opuestas? <sup>44</sup>. La “objetividad” kantiana pasa a ser aquí “subjetividad”, pero igualmente abstracta. La unidad sigue siendo sólo una exigencia, concluye Hegel: “Segue siendo sólo una exigencia (*Forderung*) el que el yo se produzca a sí mismo como identidad, como sujeto-objeto. La más alta intuición del yo como de un sujeto-objeto deviene imposible”<sup>45</sup>.

En Schelling el yo fichteano se convierte en el yo absoluto. Pero

<sup>41</sup> Ya en los *Jugendschriften* asomaba con claridad esa crítica (Cf. NOHL, o. c., 238).

<sup>42</sup> NOHL, o. c., 238. *Differenz...*, cit., 34.

<sup>43</sup> *Logik, II (Werke, Glockner, VIII, 133)*: “Das Ding an sich (und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott, befasst) drückt den Gegenstand aus, insofern von Allem, was er für das Bewusstsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben *abstrahiert* wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, -das *völlige Astractum*, das ganz *Leere*, bestimmt nur noch als *Jenseits*; das *Negative* der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Eben so einfach aber ist die Reflexion, dass dies *Caput mortuum* selbst nur das *Produkt* des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst zum *Gegenstande* macht”.

<sup>44</sup> *Differenz...*, cit., 86: “Der Hauptpunkt muss *der* sein, zu beweisen, dass Sich-selbst-setzen und Gegengesetzte absolut entgegengesetzte Tätigkeiten im System sind. Fichte's Worte sprechen dies zwar unmittelbar aus; aber diese absolute Entgegensetzung soll gerade die Bedingung sein, unter welcher die produktive Einbildungskraft allein möglich ist”.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 93: “Die Forderung ist also noch vorhanden, dass Ich sich als Identität, als Subjekt-Objekt, d. i. praktisch produziere; dass Ich sich selbst in das Objekt metamorphosiere. Diese höchste Forderung bleibt im Fichteschen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine echte Synthese aufgelöst, sondern als Forderung fixiert (*sic, R. F.*), damit das Ideale dem Reellen absolut entgegengesetzt, und die höchste Selbstanschauung des Ichs als eines Subjekt-Objekts unmöglich gemacht”.

para su conocimiento, para captar ese absoluto, se apela a la intuición intelectual. Sin embargo en esa intuición no se puede probar, ni explicar la actividad de lo absoluto. Sin dar lugar a la "mediación" por la que el absoluto se desenvuelve a sí mismo, esa intuición intelectual nos deja de nuevo en el vacío <sup>46</sup>.

En consecuencia con estas críticas, Hegel nos expone en dos lugares distintos de ese estudio, cual ha de ser la tarea positiva y comprensora de la Filosofía: "elear a vida lo muerto de la escisión, mediante la identidad absoluta; y absorbiendo la razón en sí misma ambos términos y cobijándolos maternalmente se esfuerce por adquirir la consciencia de esa identidad de lo finito y lo infinito, es decir, se esfuerce hacia el saber y la verdad" <sup>47</sup>. "La misión de la Filosofía ha de consistir en unificar estas presuposiciones: "Poner el ser en la nada, como devenir; la escisión en lo absoluto, como manifestación de éste; y lo finito en lo infinito, como vida" <sup>48</sup>.

Eso es lo que significará conocer al Absoluto como unidad consigo mismo ("identidad de la identidad") y forma a la vez que se "extraña", como marea viva del ser, ("no-identidad") para *hallarse*, por fin, en el templo del saber, después de la rara aventura de su perdimiento.

Veremos cómo en este último acorde de lo que llamamos variaciones reflexivas sobre una intuición está ya implícita y esquematizada toda la orquestación del sistema futuro. Se multiplicarán las voces y el acompañamiento, pero la melodía y la armonía seguirán siendo idénticas en esa reiterada, cada vez más honda y resonante sinfonía que será el sistema hegeliano. Algo así como una Opera de Wagner en Filosofía.

## II. EL ALBOR DEL SISTEMA.

Hegel reside en Jena desde 1801 a 1806. Fueron años de maduración y explicitación de su pensamiento. Una vez descubierto el fundamento

<sup>46</sup> *Ibid.*, 12-144, principalmente, 141.

<sup>47</sup> *Differenz*, cit., 168: (Die Philosophie) "welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt, und, durch die, beide sie beide in sich verschlingende, und beide gleich mütterlich setzende Vernunft nach dem Bewusstsein dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt". Son estas las palabras con que termina el ensayo.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 49: "Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein, -als Werden; die Entzweigung in das Absolute, -als dessen Erscheinung; das Endliche in das Unendliche, -als Leben zu setzen". Habla aquí Hegel, como en introducción a su tema de la "*Bedürfnis der Philosophie*". Son, por eso, ambos textos sumamente significativos.

y delimitado el horizonte especulativo, se trata de ahondar, hacer enterizo y traslúcido a la vez un pensamiento que ya ha encontrado su terreno conceptual firme. En 1802 funda con Schelling el *Kritische Journal der Philosophie* y en él publica, entre otros su nuevo estudio *Glauben und Wissen*<sup>49</sup> donde, al hilo de la exposición y crítica de las doctrinas de Fichte y de Jacobi, se proclama el triunfo auroral de la razón. Hay que rechazar para siempre la clásica ruptura y tensión entre el creyente y el filósofo. Hay que fundamentar la victoria de “razón ilustrada” para que no le ocurra a ésta lo que a las naciones bárbaras cuando vencen a otras más cultivadas espiritualmente<sup>50</sup>. La anterior idea de Hegel de que la fe nace “de la divinidad de la propia naturaleza del creyente, porque sólo una modificación de la divinidad puede conocer a la divinidad”<sup>51</sup>, es ahora completada por la toma de conciencia de que también la razón es algo divino en el hombre, y el conocimiento de la fe sube en ella un nuevo grado de conciencia. La idea de la razón como “ancilla” (*Magd des Glaubens*) ha terminado<sup>52</sup>. El conocimiento dialéctico que es de hecho dialéctica del contenido hace que el contenido de la fe sea asumido y elevado en el de la razón. El último párrafo de este estudio merecería por sí solo un amplio comentario. Hasta en su oscura y forzada redacción indica el conato decidido y obstinado de una nueva estructuración ideológica del pasado religioso e histórico, el auténtico dolor de un nuevo alumbramiento. Más que traducción literal, prefiero dar una paráfrasis del mismo remitiendo a la nota el texto íntegro alemán. “El concepto absoluto, o la infinitud, como abismo de la nada donde todo ser se hunde, no debe significar desde ahora el dolor infinito más que como un momento, el momento de la más alta idea. Hasta ahora el dolor significaba en la cultura un hecho histórico. Es el sentimiento sobre el que reposa la religión moderna: el sentimiento de que *Dios mismo ha muerto*. Pascal nos había dado una expresión, en cierto modo empírica, de esto mismo al escribir: ‘La Naturaleza muestra por

<sup>49</sup> *Werke* (Glockner), I, 277-433. Esa simplificación del título con que suele citarse no corresponde al contenido. Hegel lo tituló: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. De la edición de Lasson se ha reimpresso una tirada aparte (Philosoph. Biblioth. 62b en 1962, 128 p.).

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, 279.

<sup>51</sup> NOHL, o. c., 313.

<sup>52</sup> *Glauben und Wissen*, cit., 279: “Dass die Vernunft eine Magd des Glaubens sei, wie man sich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philosophie unüberwindlich ihre absolute Autonomie behauptete, - diese Vorstellungen oder Ausdrücke sind verschwunden”.

todas partes *las huellas de un Dios perdido en el hombre y fuera del hombre*. Es preciso dar una existencia filosófica a lo que hasta ahora no significaba más que el progreso moral de un sacrificio de una esencia empírica o la noción de una abstracción formal. Es así como se ha de proporcionar a la filosofía la idea de libertad absoluta. Es preciso reconstruir en toda su verdad y en la dureza de su impiedad lo que hasta ahora ha sido considerado solamente como un hecho histórico: la Pasión absoluta y el Viernes Santo especulativo. Es preciso que desaparezca el carácter más sereno, desprovisto de fundamento, y más singular de las filosofías dogmáticas y de las religiones naturales. Pues solamente de esa dureza es de donde debe y puede renacer o resucitar la suprema totalidad, en toda su seriedad, y emergiendo de su fundamento más íntimo y abarcador en la más serena libertad de su configuración”<sup>53</sup>.

Con estas palabras queda ya formulada la meta filosófica final de Hegel: “absolutizar” la Historia y a la vez “historificar” o “temporalizar” lo Absoluto. Sobre lo empírico o simplemente histórico ha de emplazarse la comprensión conceptual (el *reine Begriff*) y con ello construir el nuevo templo funcional de la filosofía.

En 1805 es nombrado Hegel Profesor de Filosofía en la Universidad de Jena y los cursos que dará son ya un claro albor de todo su sistema. Palpita en ellos el entusiasmo del novicio y el optimismo del que no ha compulsado todavía todos los extremos rebeldes de la realidad a dejarse enclaustrar en un sistema cerrado y concluso. Muchas de las formulaciones de estos cursos son, por eso, más claras, más rotundas y, naturalmente, menos matizadas que las que vendrán posteriormente.

<sup>53</sup> *Ibid.*, I, 433: “Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgründung des Nichts, worin alles Sein versinkt, muss den unendlichen en Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, - das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est elle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l'homme et hors de l'homme) rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen; und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederhergestellt (*wiederherstellen*, Lasson, cit., 124, R. F.): aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Ungründliche und Einzelne der dogmatischen Philosophien, so wie der Naturreligionen verschwinden muss) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muss”. (Cfr. *Ibid.*, 279). Lasson llama a este párrafo “monstruoso”. Cfr. Kaufmann, l. c., p. 117.

Pero ya está ahí todo lo esencial: “La verdadera naturaleza de lo finito es ésta: que es infinito, que se trasciende en su ser. Es la inquietud absoluta de no ser lo que es”. Y por otra parte, “lo infinito no es un más allá, sino el puro movimiento absoluto de ser fuera de sí (*Aussersichsein*) desde su mismo “ser dentro de sí” (*Ansichsein*). Y lo que lo finito experimenta como raíz en la que es envuelto, fundamentado y llevado es “la inquietud anonadadora de lo infinito”. Los seres finitos no son desde sí mismos ni para sí; son miembros de lo infinito, lo único que podrá ser absolutamente para sí<sup>54</sup>.

Todos los grados y momentos de la dialéctica de lo finito han de ser medidos, compulsados y comprendidos en el horizonte de lo finito e ilimitado de la dialéctica de lo absoluto.

Antes de seguir adelante desearíamos advertir sobre la dificultad de una traducción española constante de los términos dialécticos hegelianos. Los tres momentos esenciales de la dialéctica hegeliana son: ser-en-sí, ser-otro u otra cosa o de otro modo, y ser-para-sí. A primera vista parecería que la traducción más equivalente castellana podría ser: “ensimismamiento”, “extrañamiento”, “reconocimiento”. La palabra “ensimismamiento” (estupenda palabra de nuestros clásicos) la pone en algún lugar Ortega para la traducción concreta del ser concebido como algo que es en-sí<sup>55</sup>. La palabra “extrañamiento” la usa con bastante frecuencia Unamuno en un perfecto sentido hegeliano. La usa además con intencionada conciencia, como cuando contrapone “extrañas” a “entrañas”. La palabra “reconocimiento” no tiene en español la fuerza de su etimología originaria que conserva, por ejemplo, en francés: *reconnaissance*, es decir, reconocimiento, algo así como un *con-nacer* de nuevo. En este sentido se acercaría bastante al contenido hegeliano.

Pero a poco que queremos apurar la trasposición vemos que sólo a base de adiciones objetivadas podemos acercarnos al contenido que

<sup>54</sup> *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (edic. Lasson, 1923), 31: “Das ist allein die wahrhafte Natur des Endlichen, dass unendlich ist, in seinem Sein sich aufhebt. Das Bestimmte hat als solches kein anderes Wesen als die absolute Unruhe nicht zu sein, was es ist”. E *ibid.*, 34: “Die vernichtende Unruhe des Unendlichen ist ebenso nur durch das Sein dessen, das es vernichte; das Aufgehobene ist ebenso absolut, als es aufgehoben ist”. E *ibid.*, 31: “Aber der Gegensatz kann sich nicht bei seinem Sein aufhalten, sondern sein Wesen ist die absolute Unruhe, sich selbst aufzuheben. Sein Sein wären seine Glieder. Aber diese sind wesentlich nur als bezogen aufeinander, das ist: sie sind nicht für sich, sie sind nur als aufgehoben; was sie für sich sind, ist: nicht für sich sein”.

<sup>55</sup> *O. c.*, IV, 55.

aloja en su bárbara terminología Hegel. Una de las subidas ilusiones de Hegel era lograr que la Filosofía hablara alemán<sup>56</sup>. A pesar de las enormes posibilidades de esta lengua, no podríamos decir que lo ha logrado. Bien es verdad que el problema es tan amplio y tan profundo que sería una inocencia acusarle por eso. En algún otro lugar ha dicho también Ortega que el sacramento del bautismo —es decir, el poner nombre a las cosas— es uno de los sacramentos de más difícil administración. Y la Historia de la Filosofía está bastante herida por esta terrible apuesta de querer bautizar realidades nuevas con nombres viejos. El hecho es que la palabra “ensimismamiento” tiene en español un matiz activo, de como retorno a sí, que no cabe en el “an-sich-sein” de Hegel. Al utilizarla habría que añadir “ensimismamiento *originario*”, es decir, aquel momento que es previo a toda escisión o desdoblamiento<sup>57</sup>. El “extrañamiento” podría utilizarse siempre que sepamos que ese momento comporta a su vez un “adueñamiento”, que se hará explícito mediante la *Aufhebung* (absorción o trascendimiento), otra palabra también intraducible<sup>58</sup>. Y, por fin, la palabra “reconocimiento” nos podrá servir siempre que en ella se atienda a su contenido óntico de “reencuentro” o no se limite a lo que podría ser sólo “percatamiento” o “apercibimiento”, palabras que albergarían sólo una parte de la integralidad de la dialéctica hegeliana. La Lógica, para Hegel, es ante todo “óntica” y sólo después, y por eso, es *onto-logía*. Ser significa ser-revelado, es decir, patente, es decir, acción. De ahí que Dialéctica quiere decir lo mismo que “historicidad” esencial<sup>59</sup>. Dadas, pues estas dificul-

---

<sup>56</sup> *Briefe*, I, 99. Carta dirigida a Voss el famoso filósofo, traductor al alemán de la *Iliada* y la *Odisea*. En la *tercera* redacción de esta carta (vemos en ello lo meditada que Hegel la quería mandar), Hegel dice: “Lutero ha hecho hablar en alemán la Biblia. Usted ha hecho que Homero nos hable en alemán, el más grande regalo que puede hacerse a un pueblo. Porque un pueblo seguirá siendo bárbaro y no podrá considerar como propiedad suya las cosas que conoce, mientras no sepa decirlas en su propia lengua... Y a propósito de mi empresa (*Bestreben*) le diré que lo que yo intento es enseñar a la Filosofía a hablar en alemán (*deutsch sprechen zu lehren*)”.

<sup>57</sup> Empleada sin ese adjetivo, la palabra “ensimismamiento” valdría mejor para expresar el tercer momento, el “für-sich-sein”, la verdadera categoría inventada por Hegel que designa el momento en que el ser se reencuentra y se percata de la identidad de sí mismo.

<sup>58</sup> La traducción por “absorción” ha sido propuesta también por Ortega. No podemos entrar aquí en el problema del múltiple significado de la palabra en alemán, del que el mismo Hegel se hace cuestión amplia y cuidadosamente. Cfr. *Wissenschaft der Logik* (Lasson), I, 93 ss.

<sup>59</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1932 y 2.ª edic., 1968. A pesar de los deseos

tades, no podrá fijarse para todos los casos, una terminología única; si esta fuera posible yo optaría por estas tres palabras: inseimiento, extrañamiento, ensimismamiento. Volvemos, con ello, a nuestro itinerario.

Además de sus Cursos en Jena, Hegel trabaja en la elaboración orgánica de sus futuras obras. Medita y escribe. Entre 1805 y 1806 queda lista su primera obra genial: *La Fenomenología del Espíritu*, la obra más difícil de toda la "Historia de la Filosofía". Como la mejor parte de todas las obras clásicas, de soberana serenidad, nace en momentos agitados y turbulentos. Cuando Hegel ha mandado los primeros cuadernos a su amigo Niethamer para procurar su publicación, las tropas de Napoleón asaltan y se apoderan de la ciudad. A Hegel le sobrecoge el temor de que se hayan podido extraviar. No tiene otra copia. Tiene que seguir redactando otros cuadernos. Escribe una carta detrás de otra con el alma en vilo. No puede además esperar tiempos mejores. Le urge la publicación<sup>60</sup>. Por otra parte, el alma de Hegel se agrieta en sentimientos contrapuestos. En primer lugar, la admiración por Napoleón, esa "alma del mundo..."<sup>61</sup> y en segundo, el desgarramiento, la confusión y la desorientación de su patria. Pero por encima de todo triunfa el dominio de ese "Júpiter olímpico": en 1807 aparecerá toda la Fenomenología y las experiencias vividas le servirán de materia para cargar de sentido histórico lo que parecería ser más abstracto y esquelético del sistema.

Marx ha dicho de la Fenomenología del Espíritu que es "la Biblia hegeliana" (*hegelsche Bibel*); en ella, nos dice Dilthey, ha luchado el gran suave "con toda su fuerza atlética"<sup>62</sup>. Está ya en plena posesión de sí mismo. La Fenomenología nos describe la "odisea del espíritu" y es al mismo tiempo la Odisea de Hegel como filósofo. Con la mucha importancia que tienen todas sus obras posteriores, podrían figurar muy bien como marginales y comentario a ésta. No obstante en el alma de Hegel, que se nos revela en el tono con que está escrita la Fenomenología, hay también un doble sentimiento. Seguridad, conciencia de su

---

del autor de una nueva reelaboración de esta obra, la segunda edición repite exactamente la primera. Sigue siendo, con todo, una obra fundamental para la comprensión de Hegel.

<sup>60</sup> *Briefe*, I, 119-126.

<sup>61</sup> Cfr. *Briefe*, I, 120: "...den Kaiser —diese Weltseele— sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; -es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.

<sup>62</sup> La cita de Marx en *Die deutsche Ideologie* en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Berlin 1962, 137. La de Dilthey en *Hegel y el Idealismo*, trad. esp., cit., 196, 198. Cfr. Garaudy, o. c., 129.

novedad, extrema y “extravagante esperanza”<sup>63</sup> y a la vez temor ante la acogida del público, actitud de viandante por caminos de bosque, conciencia también de su problematismo. Junto al afán omnicomprende del pasado y del horizonte actual filosófico, está la meditada confesión de humildad: Se trata de tender una escalerilla al individuo para que pueda arribar al plano y al camino que conduce a la ciencia... “La ciencia de este camino es el saber de la experiencia que hace la conciencia”<sup>64</sup>. Pero este camino es doble: es el camino que ha hecho la humanidad y es el camino que ha de hacer todo individuo que quiere llegar a esa meta. Describir este camino, interpretarlo, a veces “inventarlo” es lo que se propone hacer la Fenomenología del Espíritu.

¿Qué nos dice este extraño libro acerca de Dios? Para saberlo es preciso primero entrar en él, ver aunque nada más sea someramente su estructura, y aislar arriesgadamente lo que vamos buscando. Tristemente, toda lectura de esta obra tiene que ser ya interpretación, y ha de asumir por ello el riesgo de los malentendidos necesarios. La historia posterior del hegelianismo nos prueba suficientemente lo ineludible de este riesgo. No es por ello discreto fingir baladronadas.

Como ya apuntamos, la Fenomenología parece desenvolverse claramente en dos superficies de perspectiva o planos diversos: el de la conciencia individual —el devenir de la ciencia en la conciencia, (cc. I al V) y el despliegue en la historia de las formas o figuras en que el Espíritu se ha objetivado a sí mismo (c. VI). Conociendo y fusionando esos dos planos, el Espíritu llega a la plena posesión de sí mismo, al descubrirse en sus “proyecciones” (arte, religión y filosofía). Ello constituirá el saber absoluto (cc. VII y VIII). Tenemos así ya la trilogía de “Espíritu subjetivo”, “Espíritu objetivo” y “Espíritu absoluto”<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> K. PAPAIOANNOU, *Hegel*, Paris 1962, 76.

<sup>64</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, Meiner 1952, 25. “...hat das Individuum das Recht zu fordern, dass die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige”. Y p. 32: “Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewusstsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist”.

<sup>65</sup> Cfr. G. LUKÁCS, *Der junge Hegel*. “Über die Beziehungen von *Dialektik und Ökonomie*, Lichterhand, Berlin 1967, 572-579; GARAUDY, o. c., 205-207. Esa trilogía del Espíritu no está explícita todavía en la Fenomenología, pero se puede ya aplicar “como hilo conductor” (Garaudy) adelantando lo que después nos dirá Hegel en la *Enciclopedia*. El “Espíritu subjetivo” correspondería aquí a todo el análisis de la conciencia; el “Espíritu objetivo” a la parte llamada explícitamente Espíritu y por fin el “Espíritu absoluto” a la Religión (natural, estética y revelada) y al saber absoluto que es la Filosofía. La bibliografía sobre este libro decisivo es enorme, y no podemos dar aquí cuenta de ella. Como orientación es

Existe un paralelismo entre el devenir de la ciencia en la conciencia individual y el de la progresión histórica de sus apariciones; un "paralelismo entre la embriología y la paleontología del "Espíritu"<sup>66</sup>. Recorrido este doble camino, la substancia se ha desvelado completamente, se ha mostrado como sujeto. "El Espíritu ha hecho su existencia (*Dasein* su ser ahí) igual a su esencia (*Wesen*); es objeto de sí mismo tal cual es. Se ha superado (*überwunden*) el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediato (*Das Sein ist absolut vermittelt*). Es contenido substancial, propiedad del yo, mismidad (*selbstisch*), es decir, *concepto*".

"Aquí terminará la Fenomenología" dice Hegel. Precisamente porque, con ello, se cierra "el sistema de la experiencia del espíritu"<sup>67</sup>.

El Dios de la Fenomenología es precisamente ese Espíritu que bulle en el individuo y se despliega en la Historia, y que, además de serlo, se lo sabe. Pero antes de calificarlo como Espíritu debemos conocer otras varias cosas. Debemos saber que es "substancia", que es "sujeto" y que es "resultado". "Según mi manera de ver —dice Hegel— todo depende de este punto esencial: comprender lo verdadero, no como substancia, sino precisamente también (*sondern eben so sehr*) como sujeto... La sustancia viviente es el ser que es en verdad sujeto, o lo que es lo mismo, es el ser que es en verdad efectivamente real, en cuanto que esta substancia es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación entre su propio devenir-otro y sí misma. Como sujeto, es la pura y simple negatividad y, por ello, es escisión (*Entzweiung*) de lo simple, duplicación opositora, que a su vez es la negación de esta diversidad indiferente y

---

preciso tener en cuenta que es aquí donde han de definirse las "posiciones" en la interpretación de Hegel y, por ende, que es preciso saber si los libros que se manejan pertenecen a la línea marxista o a la conservadora o reaccionaria". Por encima de estas absurdas, además de imprecisas, denominaciones, hay que admitir que Marx ha sido, para siempre, uno de los mejores lectores de Hegel, y por tanto uno de los "testigos" más autorizados para entenderle, aunque después no esté de acuerdo en la forma "obligada", según Marx, de su "superación". Hasta en este hipérbole absolutizadora es Marx hegeliano. Libros generales, realmente didácticos, y fácilmente accesibles son los de A. KOJEVE, *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1947; J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1946; y C. NINK, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*, Regensburg, 2.<sup>a</sup> edic., 1950.

<sup>66</sup> F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 269. Cita de la traducción alemana del libro de GARAUDY, *Gott ist tot*, 215, n. 12.

<sup>67</sup> *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister, 6.<sup>a</sup> edic., 1952, 32-33. Citaremos siempre por esta edición.

de su oposición. La verdadera es, por ello, esta igualdad siempre reconstituyéndose (*wiederherstellende Gleichheit*). No es la unidad originaria, o una unidad inmediata como tales. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que se presupone y tiene al comienzo su propio fin como meta y solamente mediante su actualización y mediante su fin es efectivamente”<sup>68</sup>.

“Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia plenificándose mediante su desarrollo. Hay que decir del Absoluto que es esencialmente *resultado*. Es decir, que solamente es al fin lo que de verdad es. Su naturaleza consiste en ser realidad efectiva, sujeto o desarrollo de sí mismo (*Sichselbstwerden*)<sup>69</sup>. Es, pues, la mediación lo que hay que poner dentro del absoluto. Pero mediación que no tiene nada distinto de él. Es la inquietud del sí mismo; es su mismidad (*eben diese Unruhe ist das Selbst*)”<sup>70</sup>.

“La necesidad de representar al Absoluto como sujeto —continúa Hegel— se ha servido de frases como éstas: Dios es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor, etc. En tales proposiciones lo verdadero es puesto solo directamente como sujeto. Pero todavía no es presentado como movimiento que se reflexiona sobre sí mismo. Se comienza en esa proposición por la palabra Dios. Ahora bien, tomada en sí misma esa palabra, no es más que un nombre, un sonido ayuno de sentido. Solamente el predicado puede decirnos lo que Dios es. Nos da su contenido (*Erfüllung*) y su significación. Es solamente al fin cuando el comienzo vacío deviene un saber efectivamente real”<sup>71</sup>. Antes el sujeto es tomado solamente como un punto fijo; ...es una anticipación del sujeto como punto inmóvil. De ahí, piensa Hegel, nunca podrá salir nada, mientras no lo veamos como *Selbstbewegung*, automovimiento. Sólo entonces podrá dar, mostrar, al realizarlos, sus predicados. Esto es lo que se quiere decir con la expresión de que el Absoluto es sujeto.

Hay todavía algo más para llegar al contenido de Espíritu. Al ser el Absoluto sujeto, es decir, automovimiento, el saber efectivamente real

<sup>68</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>71</sup> *IBID.*, *Ibid.*. Véase el razonamiento a propósito de otra proposición semejante, como es la de “Dios es el ser” (*Gott ist das Sein*). Al no ser el pensamiento “dialéctico” y paralizarse en cualquiera de los términos de sujeto (lógico) o predicado, no viéndolos como el pasar o engendrar del uno al otro, lo realmente verdadero se pierde como sujeto en su predicado: “so vergeht das Wirkliche als Subjekt in seinem Prädikate” (*Ibid.*, 51).

acerca de ese Absoluto, no puede obtenerse más que como “sistema”. Sistema y ciencia o saber importarán lo mismo<sup>72</sup>. Poco más adelante nos dirá Hegel, glosando una frase del *Nathan der Weise*, de Lessing, que la verdad no es una moneda ya hecha y estampillada, lista para gastarla y meterla en el banco<sup>73</sup>. Es el constante reabsorber lo negativo —también el error— en el siendo del devenir, como se alcanza la verdad.

Ahora bien —continúa Hegel— “que lo verdadero sea efectivamente real solamente como sistema, o que la substancia sea esencialmente sujeto es lo que se expresa en la representación que formula que el Absoluto es Espíritu. El concepto de espíritu es el concepto más elevado y pertenece a los tiempos modernos y a su religión. Sólo lo espiritual es efectivamente real. Es la esencia, o lo-que-es-en-sí, lo que está mantenido en sí y determinado; el ser-otra-cosa y el-ser-para-sí”<sup>74</sup>.

El saberse del espíritu como desarrollo, es lo que constituye la ciencia<sup>75</sup>.

Para que ésta sea efectiva y real necesita abandonar los pensamientos solidificados y fijos, paralíticos y estables y convertirlos en pensamientos fluidos (*die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen; die Gedanken werden flüssig*)<sup>76</sup>. Hay una *Aufhebung* en el movimiento de la realidad, del Absoluto; por ella lo negativo es absorbido y entrañado en lo positivo, la “alienación” se resuelve en “adueñamiento” y hay también una *Auhebung* de los momentos del saber: por ella se constituye

<sup>72</sup> *Ibid.*, 23: “Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, dass das Wissen nur als Wissenschaft oder als *System* wirklich ist und dargestellt werden kann”.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 53: “Dagegen muss behauptet werden, dass die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann”. La frase de Lessing es (*Nathan*, III, 6): *Als ob die Wahrheit Münze wäre* (cita de la referida edición de Hoffmeister, p. 33, n. 1).

<sup>74</sup> *Ibid.*, 24: “Dass das Wahre nur als System wirklich, oder dass die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, -der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, - das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein*”. Cfr. *Enciclopedia*, n. 384.

<sup>75</sup> Lo que Hegel llama (*Ibid.*, 33) *Logik oder spekulative Philosophie*. Por el contrario, el acceso a ella será la ciencia de la experiencia, o ciencia de la conciencia, “en cuanto la conciencia es en general un saber de un objeto, o exterior o interior. La conciencia en un sentido amplio tiene, pues, tres grados, según la naturaleza del objeto. O bien el objeto es exterior o es el yo mismo o es algo objetivo que pertenece al yo (pensamiento). Por ello, la ciencia de la conciencia —o Fenomenología del Espíritu— se divide en: Conciencia, Conciencia de sí y Razón”. (Nota de J. Hyppolite en la traducción francesa de la Fenomenología, I, 32, quien a su vez remite a E. Negri, 31).

<sup>76</sup> *Ibid.*, 30-31.

el movimiento del pensar. “Y es mediante este movimiento, cómo los pensamientos puros se convierten en *conceptos*; es entonces cuando ellos son lo que deben ser en realidad: automovimientos, círculos. Son lo que su substancia es: esencialidades espirituales”<sup>77</sup>.

Todos los análisis transcritos hasta aquí pertenecen al Prólogo de la Fenomenología. Hegel lo redactó después de haber construido el cuerpo del libro. En realidad desde él está ya pensando en los otros desarrollos posteriores, sobre todo en la Lógica. Se ha desprendido, en lo que cabe, de sus antecesores. Ya no tiene contemplaciones ni con Schelling. Las frases de esa separación definitiva se han hecho famosas. El partir de la “intuición” es como comenzar el conocimiento por un “pistoletazo”<sup>78</sup>; y albergar el Absoluto en esa intuición intelectual, es concebirlo como “la noche donde todos los gatos son pardos”<sup>79</sup>. Hegel tacha a las filosofías que no han llegado a concebir lo real como devenir, tanto en el orden extramental, como en el conceptual, de formalismo. La filosofía ha de guardarse de ser edificante<sup>80</sup>. Hay que tener el coraje para ver la realidad como espíritu, como movimiento con sentido y meta. Su fuerza es tanto más grande cuanto más es capaz, de exteriorizarse, de perderse en el despliegue de sí mismo<sup>81</sup>. ¡Ya llegará a encontrarse! Hegel ve a su tiempo como un tiempo de gestación y de nacimiento de cosas nuevas. El Espíritu, después de una larga y silenciosa nutrición, va a dar un “salto cualitativo” (*ein qualitativer Sprung*)<sup>82</sup>. ¡Acompañémosle en esa brusca aurora<sup>83</sup> que es a la vez divino rompimiento! Ya llegará a encontrarse.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 31: “Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe*, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten”. Sobre la *Aufhebung* véase, p. 21 y sobre todo *Logik*, I, 93 ss.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 19: “...oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis. Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht...”, etc.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 14: “Die Philosophie aber muss sich hüten, erbaulich sein zu wollen”.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 15: “Die Kraft des Geistes ist nur so gross als ihre Ausserung, seine Tiefe nur so tief, als seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut”.

<sup>82</sup> *Ibid.*, *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, 16: “Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt”.

### III. INMANENCIA DE LA TRANSCENDENCIA.

Podemos saltar ¡por fin! al cuerpo del sistema. Se ha dicho que el estudio de las obras juveniles de Hegel se ha apurado tanto, a partir del descubrimiento de Dilthey, que ha llegado a hacer descuidar un poco —tal vez, demasiado— el sistema final<sup>84</sup>. Es cierto, si bien no creo que sea de lamentar mientras con ello no se pretenda limitar a Hegel a un partido previamente tomado. Por encima de la unidad o diversidad de las doctrinas es preciso ver siempre y previamente otra unidad más radical: la unidad de la persona que las ha elaborado. Lo mismo que para saber unas ciertas últimas razones del obrar del hombre, del varón, sigue valiendo el imperativo de *cherchez la femme*, sigue valiendo también, y más hondamente, el imperativo de *buscad al hombre* cuando se trata de saber las razones primeras y fundamentales de sus doctrinas. “Buscad al hombre” quiere decir su contorno y su dintorno, el suelo sobre el que estriba, los problemas que le acongojan, como a bestia cercada, y sobre todo el temple, las actitudes y las intenciones que de ahí nacen para buscarles una solución.

Las obras posteriores a la Fenomenología, sobre todo después de su famoso y trabajado Prólogo, podemos considerarlas ya todas, sin correr mayor riesgo, como una perfecta y acabada unidad. Podemos recurrir simultáneamente a cualquiera de ellas. Hegel es ya una constante y cada vez más explicitada repetición. Después de la *Ciencia de la Lógica* (1812) y de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), Hegel se ceñirá cada vez más a un campo predilecto: *la historia*. No se tratará exactamente de hacer historia, sino de hacer ver la verdad de su filosofía, de su filosofía metafísica y de su filosofía del derecho, en la historia y mediante la historia. La *Estética* y la *Filosofía de la Religión* entran también en esta perspectiva. Las obras póstumas que nos recogen los Cursos dados desde 1818 a 1831, en Berlín, se ocupan todas de un modo o de otro de la Historia. Durante su profesorado en Berlín Hegel publica sólo, aparte de sus discursos o artículos, su *Filosofía del Derecho* (1821). Se trataba según propia confesión<sup>85</sup> que no excluye, naturalmente, otras intenciones, de un texto que pudiera servir de Manual para los

<sup>84</sup> Cf. J. HYPOLITE: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948, 11; F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes*, Louvain-Paris 1958, V.

<sup>85</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vorrede, I.

alumnos de sus Cursos. Es una verdadera pena que de los demás Cursos no tengamos algo así publicado por el mismo Hegel. Por ello, las lecciones de Estética, de Filosofía de la Religión, de Filosofía de la Historia y de Historia de la Filosofía, nos sumen en varios problemas de los que no es fácil salir desde ellas solas. Por ejemplo: el tema del fin, clausura o no clausura, de la Historia<sup>86</sup>. Pero aquí nos interesa señalar solamente esa inmersión, ese definitivo viraje del filósofo hacia la Historia. Hemos de verlo como un síntoma revelador de todo el complejo de su pensamiento. Un síntoma aleccionador de lo que aquí denominamos "inmanencia de la Transcendencia". Ese acudir a la Historia, en la madurez, de un pensamiento, podría significar en otro filósofo que no fuera Hegel, un declive del pensamiento especulativo. En Hegel significa un ahondamiento y una persistencia de seguridad. Hegel se dirige a la historia, al campo indómito y salvaje de la misma, como un domador de fieras, con la seguridad de que las hará entrar por el aro. Se parte de la absoluta certeza del Evangelio de San Juan, como expresión de una verdad absoluta y no sólo histórica. El verbo se hizo carne, desde siempre y para siempre. Al verbo le llamará Hegel *Idea*. La Historia es la auténtica revelación de Dios. La Historia es teogonía, teodicea y teofanía. No porque esto se haya dicho muchas veces, deja de ser importante el repetirlo. Visto desde aquí el sistema complejo de Hegel, se nos desvela como estructura sencillísima: Idea punto de partida, actitud resolutoria sobre la racionalidad del mundo; Contradicción universal, por la que se desenvuelve y "resuelve" esa Idea y esa Racionalidad y, al final —un "final" que es siempre un presente— Reconciliación. Repetimos: Idea-Contradicción-Reconciliación<sup>87</sup>.

Hegel sintetizaba así, en su sistema, un pasado complejo y difuso. Ya conocemos su parte filosófica y religiosa. Habría que añadir, sin duda, la aportación del sentimiento pre-romántico de la naturaleza. La "lejanía" de la trascendencia había sido maltratada por la Aufklärung. Sobre ello, una generación rica de literatos, intuitivos y profundos,

<sup>86</sup> Véase sobre el tema, por ejemplo, R. K. MAURER, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Kohlhammer, Stuttgart 1965. Y su artículo posterior: "Hegel et la fin de l'Histoire": *Archives de Philosophie* 30 (1967, n.º 4), 484-518.

<sup>87</sup> El citado libro de F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Louvain-Paris 1958, 411 p.), puede servir de modelo de la claridad y orientación que puede dar ese esquema. El primer estudio, titulado *L'attitude hégélienne devant l'existence*, se centra ya en la categoría de la *Idea absoluta*, "Begriff par excellence". Desde ahí todo aparece, sino diáfano, por lo menos casi "necesario".

había ensayado el aplicar los predicados de la trascendencia a la naturaleza misma. La Naturaleza es el verdadero *Deus absconditus*. Recordemos lo que de ella nos decía Goethe: “En ella vivimos y le somos extraños; habla incesantemente con nosotros y no nos entrega sus secretos. En ella está la vida, el devenir y el movimiento... Representa siempre el mismo Teatro, pero sus escenas son siempre nuevas porque ella misma crea de continuo nuevos espectadores”<sup>88</sup>. En su Himno “Gott” Herder nos habla del “Dios escondido”, (*Verborgner Gott*) de este modo: “Dios escondido para mí tan lejano y tan próximo —ase-diándome en mi interior más hondo—, y transiéndome. Y quiere la razón, mosquita muerta (Mücke), abarcarte, y encuentra en tí su tumba de llamas. Medita la lechuza para sondear lo que es el sol; y está ciega. Cuanto más lejos de mí te busco, cuanto más atomizado quiero verte y comprenderte tanto más es blasfemia cuanto digo. Solamente en el ser<sup>89</sup> vives Tú y Te encuentras en todas partes, espíritu indiviso, abarcador, divino pensamiento, corazón de Dios, en el que dormitábamos y dormitamos. El nos engendra y nos alumbra y nos purifica y nos empuja siempre hacia la altura...”<sup>90</sup>. A Hölderlin el amigo y viejo condiscípulo, le habían ganado decididamente estos grandes literatos y frente a la desdivinización y desvitalización de la Teología escolástica de Tubinga<sup>91</sup> cantará a la “*Mutter Erde*”, madre tierra. En su primera versión del poema “*Patmos*” repite, acerca de Dios, lo que Goethe nos decía de la Naturaleza: “*Nah ist und schwer zu fassen der Gott...*” “próximo y difícil de abarcar está Dios...”<sup>92</sup>.

Situado en esta corriente, Hegel representa la perfección o plenitud

<sup>88</sup> *Goethes Philosophie aus s. Werken* en “Philosoph. Biblioth.,” 109, 47-50.

<sup>89</sup> L. RICHTER, *Immanenz und Transzendenz im nachreformatoischen Gottesbild*, Göttingen 1955, pone como advertencia a esta palabra: “Dies ‘Sein’ aber ist für die Geisteshaltung dieser Ganzen pantheistischen Generation ‘Leben’” (p. 97, n. 12).

<sup>90</sup> A Herder lo llama RICHTER (*o. c.*, 96) “der begeisterte Entdecker des offenbaren Gottes in Natur und Geschichte”. Dicha autora, de quien tomo estas citas, alude también a la famosa frase de Lutero llamando al Dios de Aristóteles “Dios soñoliento”, que mueve el mundo desde fuera “como una mujer acuna al niño por la noche”. Si bien Hegel no interpreta así el Dios de Aristóteles la imagen de esa “exterioridad” pudo también impresionarle, así como también la parte positiva de la acción de Dios en las cosas, acción natural, señalada también muy fuertemente por Lutero: “*quam inquietus sit actor (!) in omnibus creaturis suis nullamque sinat feriari*” (*Ibid.*, 98-99).

<sup>91</sup> RICHTER, *o. c.*, 109. Ya joven (1799) suspiraba Hölderlin, en carta a su hermana con esta lamentación: “¡Si supiera siquiera lo que es la gracia!”.

<sup>92</sup> Recuérdense los conocidos comentarios de Heidegger a esta poesía, y singularmente a esta frase, de Hölderlin. Cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1944.

dialéctica de la misma. La tensión inmanencia y trascendencia, rota por el Protestantismo, queda reinstalada como tensión del movimiento inmanente, como acto de trascender, como dinámica intramundana. Por partir de la Idea, en Hegel no será propiamente dialéctica de la Naturaleza, sino que, mediante el paso negativo de la naturaleza, se nos desvelará en dinámica del espíritu en la Historia. Hay, con todo, algo de paradójico y extraño en esta asunción del pasado por Hegel. Es claro que en Hegel actúa muy vivamente la reacción contra el racionalismo teológico, fácilmente concordista y contentadizo<sup>93</sup>. A su vez Hegel pretende darnos una visión plenaria, pero *racional*, de la realidad. Y sin embargo, el elemento central de esta visión plenaria está en la asunción de lo "arracional", como parte necesaria de la misma. Se trata de una opción originaria, "puesta", injustificada, para hacer justificables y dialécticas todas las demás "razones". Se trata de la asunción de lo negativo como un momento de lo racional.

"La vida de Dios y el conocimiento divino pueden efectivamente expresarse, si se quiere, como un juego del amor consigo mismo. Pero ello sería rebajar esta idea hasta la beatería (*Erbaulichkeit*) y la sandez (*Fadheit*) despojándola de lo serio, del dolor, de la paciencia y del trabajo de lo negativo..." "Concebir de esta manera la vida divina —continúa Hegel— sería concebirla como una universalidad abstracta (*abstrakte Allgemeinheit*) en la que no existe más que la pura vaciedad. En realidad, la vida divina es un "ser-en-sí" (*Ansich*) que, a su vez y esencialmente, es un ser-para-sí (*für sich*), y cuyo paso o realización de ambos extremos sólo puede alcanzarla mediante su ser-de-otro-modo (*Anderssein*), es decir, mediante la superación de su extrañamiento (*mit dem Überwinden dieser Entfremdung*)<sup>94</sup>. Con otras palabras, dentro también de la terminología hegeliana, diríamos que la esencia no puede prescindir de la forma: esencia es lo que es en sí y la forma

<sup>93</sup> El título con que RICHTER resume la significación de Hegel en este contexto, reza así: "Die Vollendung dieser dialektischen Ansatz bei Hegel: Philosophische Erneuerung der reformatorischen Transzendenzspannung als Reaktion gegen den theologischen Rationalismus" (p. 103). El "Deus absconditus" será en Hegel el Dios "an-sich-seienden vor der Schöpfung" (p. 112); en el proceso se hace consciente en el hombre y mediante el hombre ("durch den Menschen seiner selbst bewusst wird"); Hegel tiene, según la autora, la "grandeza religiosa" (religiöse Grösse) de haber sintetizado todo ese proceso en una auténtica dogmática. Tanto en este juicio como en el que al final le merece el panteísmo, el libro queda muy por debajo de la altura del tema y del acertado planteamiento del mismo.

<sup>94</sup> *Phänomenologie des Geistes*, 20.

su realización. Lo verdadero es el todo: *das Wahre ist das Ganze*<sup>95</sup>.

Estamos en una de las formulaciones más concretas del *Dios dialéctico*. Desde ella serán fáciles de entender los múltiples textos que la siguen repitiendo, comentando, explicitando. Dios se recrea desde la eternidad en darse a lo finito y en el movimiento de éste, superándolo, retorna a sí mismo. “Dios es lo finito, y yo soy igual lo infinito... En el yo que se suprime como ser finito, Dios retorna a sí mismo, y no es Dios más que por este retorno. Dios sin el mundo no es Dios”<sup>96</sup>. “...El infinito contiene lo finito. Se sigue de ahí que debemos liberarnos del espantajo de la oposición entre lo finito y lo infinito... Quien no se libera de ese fantasma, se agita en el vacío, pues se representa al ser divino como impotente para alcanzarse a sí mismo”<sup>97</sup>.

Por ello, el ser finito es esencialmente relación, dependencia, lugar de descontento y de tránsito, puro irse de sí mismo. Es un constante trascenderse, un inmanente “Hinaussehen”. El espíritu humano es a la vez finito e infinito: “Es infinito en su finitud porque trasciende su finitud”<sup>98</sup>.

Podemos comprender también desde aquí la significación de lo que, tan a menudo, Hegel llamará el universal concreto o particular. Lo universal se particulariza y concretiza por el paso a lo singular mediante las determinaciones que le advienen, y de nuevo se supera este singular al suprimir estas determinaciones y absorberlas en el devenir de nuevo hacia lo universal<sup>99</sup>. Cristo, por ejemplo, es un caso histórico de esta realización. En El la verdad especulativa de la igualdad entre la natu-

<sup>95</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>96</sup> *Vorlesungen über Philosophie der Religion* (edic. Lasson), I, 148: “...Sondern was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die Bewegung. Gott ist ebenso auch das Endliche, und ich bin ebenso das Unendliche; Gott kehrt im Ich als in dem sich als Endliches Aufgebenden zu sich zurück und ist Gott nur als diese Rückkehr. Ohne Welt Gott ist nicht Gott”. (En *Werke* —Glockner—, 15, 210-211.)

<sup>97</sup> *Ibid.*, *Ibid.*

<sup>98</sup> *Phänomenologie*, 98-99: “...verhält es sich zu *andern* und ist wesentlich nur dies Verhalten; das Verhältnis aber ist die Negation seiner Selbständigkeit und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zugrunde...; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben *seiner selbst*, oder (dies), sein Wesen in einem *Andern* zu haben”. *Enzyklopädie*, n.º 81: “Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen... Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben”. Y en el n.º 386: “...dass das Endliche nicht ist, d. i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein *Übergehen* und *Übersichhinausgehen* ist”, etc. Cfr. F. GRÉGOIRE, *Études hégéliennes*, 83. (Glockner, 8, 159; 10, 386, Zusatz, 43-45.)

<sup>99</sup> *Phänomenologie*, 550.

raleza humana y la divina<sup>100</sup> hizo históricamente su aparición, su revelación "histórica".

En un lugar de la Filosofía de la Religión nos habla Hegel concretamente de la "Dialéctica de lo finito", que, por lo que hemos visto, se puede también llamar "dialéctica de lo infinito". El apartado lo titula Hegel *Der Begriff Gottes* (el concepto o noción de Dios), y por ser un lugar que nos sitúa de conjunto en toda la concepción, y la problemática que ella hace surgir, de Hegel traslado un amplio trozo:

"Se nos muestra ahora, por tanto, lo finito como un momento esencial de lo infinito. Cuando ponemos (*setzen*) a Dios como lo infinito, no puede él, para ser Dios, prescindir de lo finito. Dios se da a sí mismo una determinación concreta, se finitiza (*verendlich sich*). Esto podría aparecer a primera vista como no-divino (*ungöttlich*); sin embargo, eso mismo es lo que nosotros expresamos ya en las representaciones ordinarias de Dios. Estamos acostumbrados a considerar a Dios como *el creador del mundo*. Dios crea el mundo de la nada; es decir, fuera del mundo no hay nada sensible, nada externo, pues el mundo es la exterioridad misma. Dios determina (*bestimmt*); por ello, se determina a sí mismo en la medida en que él se piensa a sí mismo (*also bestimmt er sich, indem er sich denkt*). Pone frente a sí mismo un otro: él y el mundo son dos. Solamente Dios es; pero Dios es solamente a través de la mediación de sí mismo consigo mismo. Dios quiere lo finito, él se lo pone (*er setzt es sich*) como un otro y mediante ello se convierte él mismo en un otro, ya que es un otro lo que tiene frente a sí. Tenemos así lo finito frente a lo finito (*Er ist so das Endliche gegen Endliches*). Pero la verdad es que este "ser otro" no es más que una aparición (*Erscheinung*), en la que él se tiene a sí mismo. El ser otro (*Andersein*, lit.: el ser-de-otra-manera) no es más que un contraste (*Widerspruch*) de sí mismo; es de Dios pues es su otro y sin embargo es en la determinación de lo otro que Dios (?) (*in der Bestimmung des Andern Gottes*). Es lo otro y no otro: se disuelve a sí mismo. No es lo mismo sino un otro: el mismo se quiebra (*es richtet sich zugrunde*). El crear es la actividad; en ella está la diferencia y en ella el momento de lo finito. Pero el consistir (*Bestehen*) de lo finito es absorbido de nuevo (*wieder aufgehoben*). Según esta reflexión se dan dos infinitudes: la

<sup>100</sup> *Ibid.*, 527. Desarrollaremos esta idea al hablar de la Trinidad en Hegel. *Ibid.*, 529: "Die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird".

verdadera y la falsa del entendimiento, y (sólo) en la verdadera se revela lo finito como un momento de la vida divina. Así desaparece el ser otro frente a Dios y Dios se reconoce a sí mismo en aquello que se ve contenido como resultado de sí mismo mediante sí mismo”.

“Dios es este movimiento en sí mismo y solamente mediante él, Dios es el Dios vivo. No se debe mantener la consistencia (*Bestehen*) de la finitud, sino justamente verla asumida (*aufgehoben*): Dios es el movimiento hacia lo finito (*zum Endlichen*) y mediante ello, como asunción (*Aufhebung*) de lo finito, el movimiento en sí mismo. Esta duplicidad no se deja expresar en frases sencillas; no valen ya las formas sencillas de la oración. Cuando decimos “Dios es infinito, yo soy finito”, empleamos expresiones defectuosas, formas inadecuadas a la idea y a la naturaleza del asunto. Lo finito no *es lo* “siendo” (*das Seiende*): tampoco lo infinito *es* ya acabado (*ebenso ist das Unendliche nicht fest*): ambas determinaciones no son más que momentos del proceso. El “*es*” de que usamos en esas expresiones abstractas como si fuera algo fijo (*Feststehendes*), no tiene más sentido —tomado en su verdad— que el de significar la actividad (*Tätigkeit*), la vitalidad (*Lebendigkeit*), la espiritualidad (*Geistigkeit*)<sup>101</sup>.

Ser ya no significa, por tanto, nada parado, muerto o estático. Ser significa estar siempre en trance de paso o de éxtasis. Significa “devenir”, procesualismo. Hay una interdependencia universal cuyo lazo de unión es precisamente lo absoluto, lo “eterno que se agita en las cosas”, presencia de eternidad en el “no-ser-todavía” del mundo y de la Historia<sup>102</sup>. No es el “*nunc stans*”, quieto y sustantivo, gozándose en la plenitud de sí mismo, viendo desde un balcón lejano cómo lo finito se mueve, contorsiona, sufre o alegra, ríe o llora, sino el ahora imposible e inacabable, esencial espera y esperanza de sí mismo.

En uno de los “cantares” (*Lied*) de Heine, contemporáneo en parte de Hegel y amigo de Marx, se nos expresa en lenguaje vivo y popular, exultante, esta meta trabajosa de Hegel: instalar la trascendencia en la inmanencia, hacer de la trascendencia el resorte interior para el brinco constante de la inmanencia:

<sup>101</sup> *Philosophie der Religion*, I, 146-147.

<sup>102</sup> Cfr. E. BLOCH, *Philosoph. Grundfragen*. I. *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, Frankfurt 1961.

“Os voy a componer, amigos,  
un nuevo cantar, el mejor cantar:  
queremos construir ya aquí, en la tierra,  
el Reino de los Cielos”<sup>103</sup>.

Al llegar el Espíritu a la certeza de sí mismo, en uno de los pasajes cumbres de la Fenomenología, donde la conciencia y la certeza de la verdad se identifican, Hegel nos estampa esta última frase: “En ella (en la pura conciencia de esa relación) se han reunido, por fin, la verdad, la presencia y la efectividad. Se han reconciliado ambos mundos. El cielo ha descendido y se ha injertado en la tierra”<sup>104</sup>.

Más acá del embrujo de Hegel, de su mundo obsesivo y obsesionante, nos queda bailando, acongojada, la pregunta: ¿hemos salvado con ello la tierra o hemos más bien aherrojado, encarcelado o valtilizado el cielo? Aunque no sea ni azul ni cielo, es siempre bello y consolador el cielo azul. Sea de ello lo que quiera, el Absoluto ha comenzado, con esta transposición hegeliana, su azaroso peregrinar sobre la tierra.

#### IV. LA TRAGEDIA DEL ABSOLUTO.

Ya en sus primeros escritos teológicos Hegel se había rebelado contra la teoría o la doctrina de un “Dios consolador”. Veía en ella como el apéndice o el reflejo de la debilidad del hombre, de la falta de reconocimiento de su grandeza y una confesión indigna de su presunta indigencia. Entraba como parte de la doctrina de la “felicidad” como meta última de nuestro ser y como “premio” que ese Dios, extraño y señorial, nos había de dar<sup>105</sup>. Era un modo de describir ya e introducir lo que más tarde constituirá la categoría de la “alienación”. Ese Dios, en vez de engrandecer, esclavizaba al hombre. El hombre había de tender hacia él las manos suplicantes pidiendo su ayuda, su consuelo, su salvación. En él encuentra una realización perfecta la dialéctica del Dueño y del

<sup>103</sup> *Deutschland-Ein Wintermärchen*, edic. Reclam. 1960, 10. Citado en R. K. MAURER, *Hegel et la fin de l'histoire*, sin referencia.

<sup>104</sup> *Phänomenologie*, 413: “...in welchem also ebenso *Wahrheit*, wie *Gegenwart* und *Wirklichkeit* vereinigt sind. Beide Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt”.

<sup>105</sup> NOHL, *o. c.*, 227, 235.

Esclavo. Las pobres gentes humilladas, ignaras de la verdadera naturaleza de sí mismas, que no pueden soportar el sentimiento de su interdependencia con el Todo, recurren confiadamente a ese Dios del Consuelo, extraño repartidor de alegrías y desdichas. Cuando están en la esclavitud, estas pobres gentes acuden a su Dios como para pedir una indemnización a su desgracia. En vez de luchar, se postran. Tienen un alma enajenada. Continúan en sí el destino del pueblo judío. Este destino "es idéntico al destino de Macbeth: salió de la naturaleza, se hizo dependiente de una esencia extranjera, y a su servicio pisoteará la santidad de la naturaleza humana". Ese Dios es un Dios "objeto", del que el hombre es esclavo. El hombre vive así dividido, triturado en su fe<sup>106</sup>. Pedir a esos esclavos que renuncien a esa actitud, sería "como robarles su Dios"<sup>107</sup>.

En el fondo, el alma contemporánea vive también esa división. Es un alma kantiana, idéntica al alma judía. La división existe entre la universalidad formal y vacía del pensamiento y la multiplicidad empírica de lo real. Hay que acabar con esa duplicidad. No hay un interior y un exterior, no hay un Fuera y un Dentro; hay una Dialéctica de la Totalidad<sup>108</sup>.

El verdadero filósofo, que está a la altura de los tiempos, debe comprender que a esa doctrina le falta radicalidad y profundidad, le falta seriedad. Frente a ella hemos de hacernos cuestión de todas las doctrinas religiosas del pasado que nos han transmitido en formas plásticas, imaginativas, la "representación" de la lucha eterna de contrarios desde el caos originario. Hemos de trasladar al orden del "Concepto" estas "representaciones". El sacudimiento de la mente de los teólogos que Hegel deseaba provocar ha de tener aquí su piedra de escándalo y de toque. Serán verdaderamente teólogos si saben asumir y comprender la unidad dialéctica del Bien y del Mal, lograr asumir el significado de la Tragedia del Absoluto<sup>109</sup>. No sólo no hay un Dios recadista de consuelos y enju-

<sup>106</sup> Cfr. H. NIEL, *De la médiation dans la Philosophie de Hegel*, Aubier, Paris 1945, 260.

<sup>107</sup> NOHL, o. c., 235; Cfr. A. PEPPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, La Haye 1960, 115.

<sup>108</sup> NIEL, l. c., 44. Cfr. R. FLÓREZ, "Dialéctica de la Interioridad y de la Exterioridad": *Folia Humanística*, Septiembre 1968.

<sup>109</sup> Cf. E. SCHMIDT, *Hegels Lehre von Gott*, Gütersloh 1952, 205. Después de recorrer los análisis de Hegel para descartar de Dios el Mal, el autor muestra cómo ese Mal viene a quedar de nuevo puesto en Dios. En realidad, no es un tema del que se pueda hacer tanta cuestión, pues me parece suficientemente claro en Hegel, y sobre todo suficientemente necesario. El autor concluye: "Gewiss ist in

gador de lágrimas, sino que el verdadero Dios es el supremo desconsuelo, la eterna fuente que “mana melancolía”, como diría nuestro Unamuno. Sólo puede haber consuelo en la “comprensión” del desconsuelo.

El Dios de Hegel es así un Dios heroico y aquejadumbrado a la vez, capaz de la más trágica de las negaciones; dejar de ser sí mismo, anonadarse en lo finito, para revelarse y para, por fin, saberse en la verdad de ser-para-sí.

Tragedia quiere decir “oposición absoluta” (*absoluten Widers-treit*)<sup>110</sup>. Y lo que la Filosofía concibe como absoluta necesidad es lo que las religiones han expresado, en formas simbólicas, en sus representaciones del Bien y del Mal. Al suprimir el dualismo como incomprendible, es preciso hacer entrar en lo Absoluto la presencia del mal. “El Absoluto juega eternamente consigo esta tragedia: engendrarse desde siempre en la objetividad; entregarse desde esta figura (Gestalt) de sí mismo a la pasión y a la muerte, y surgir de sus cenizas a la glorificación (Herrlichkeit) de sí mismo”<sup>111</sup>.

Este entregarse a la Pasión y a la Muerte es el paso por lo finito. De ahí que la Tragedia de Dios implica necesariamente la Tragedia del Hombre. “En la religión superior —nos dice Hegel— el consuelo consiste en aceptar la desventura. Es así como lo negativo se transforma en positivo. ‘Los dolores de este tiempo son el camino para la felicidad’”<sup>112</sup>.

Esta Religión superior era para Hegel el Cristianismo. De ahí que sea en ella donde estas verdades alcanzan su mejor expresión religiosa, es decir, “representativa” o simbólica. El paso de Dios por lo finito, en trance de perenne congoja, es la auténtica “encarnación” de Dios. Esta encarnación se realiza siempre, y en este “encarnarse”, y en las conse-

---

Gott kein Böses und will Gott das Böse nicht. Gott will, dass das Böse überwunden sei. Aber sofern Gott die sich selbstentäußernde Idee ist, setzt er allerdings auch das Böse”. Y en nota añade esta discreción muy certera: “Es ist zuzugeben, dass Hegel diese Ableitung des Bösen aus der Idee Gottes sehr vorsichtig behandelt und mehr andeutet als ausspricht. Aber sie liegt durchaus in der Konsequenz seiner Logoslehre und Hegel könnte sie gar nicht umgehen, selbst wenn er davor zurückschreckte. Aber das tut er nicht. Seine Abneigung gegen den Dualismus ist viel mehr stärker als die Scheu vor den Konsequenzen seines spekulativen Monismus”.

<sup>110</sup> *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (Werke, Glockner, I), 500*: Es ist dies nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie... Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine doppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einssein dieser Naturen. Aber die Bewegung des Absoluten Widerstreits zwei Naturen stellt sich an der göttlichen...”, etc.

<sup>111</sup> *Ibid., Ibid.*

<sup>112</sup> *Vorlesungen über Phil. d. Religion, Werke (Glockner XVI), 112 ss.*

cuencias que ello lleva consigo consiste la “vida” de Dios. Por ende: la Encarnación de Cristo, del Cristo real, histórico, no es más que *una manifestación* de la verdad eterna, de entonces, de ahora y de siempre, de la Tragedia de Dios. Cristo realizó en sí el “universal concreto”; pero fue sólo una realización. Llevadas las cosas a su verdadera significación hegeliana, Cristo vino a dar conocimiento de una verdad mucho más amplia que la verdad de sí mismo: la verdad de la Tragedia de Dios. De ahí —piensa Hegel— que Cristo insistiera en que “El debía irse” para enviar el Consolador. La esencia de Cristo era la presencia de Dios que estaba en él; pero los Apóstoles y discípulos tendían a identificar su “esencia” con su persona. Por ello, Cristo tenía que morir, debía desaparecer para que comenzara a obrar y a hacer autónomo el verdadero espíritu divino en sus discípulos. En esto consiste la encarnación de Cristo: en suministrar una posibilidad, mediante su revelación, es decir, mediante la palabra de sí mismo, que era su persona, su doctrina y sus hechos, para que los discípulos llegaran a *tomar conciencia de la verdadera divinidad de Dios*. Era, por tanto, *necesaria* la muerte de Cristo para el cumplimiento de su misión. Pero, además, con su muerte venía a ser el símbolo más acabado y perfecto de lo que significaba en realidad *la muerte de Dios*. Dios muere cada día, cada instante, cada momento de su “siendo”; y resucita cada día, cada instante, cada momento de su “transcenderse” en lo finito hacia la realización, revelación y conciencia de sí mismo. A esto es a lo que llama Hegel la “vida del espíritu”, la que no se horroriza ante la muerte, sino que lleva en sí, como en volandas, la muerte misma y la afronta y asume constantemente preservándose a sí misma de la destrucción, afirmándose siempre de nuevo como vida <sup>113</sup>.

Espero que desde este transfondo ideológico puedan aparecer claros los siguientes textos de Hegel:

“Jesús tenía conciencia de la necesidad de la desaparición (*Untergangs*) de su individualidad y buscaba además el convencer de ello a sus discípulos. Ellos no eran capaces de separar su esencia de su persona. Solamente mediante el alejamiento (*Entfernung*) de Jesús como individuo

---

<sup>113</sup> *Phänomenologie*, 29: Hegel continúa ese pensamiento: “pero el Espíritu no alcanza su verdad más que a condición de reencontrarse a sí mismo en el absoluto rompimiento” (Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet).

podía dejar de existir esta dependencia de los discípulos, y podía existir en ellos mismos el espíritu autónomo o el espíritu divino” 114.

“Cristo ha muerto. Solamente en cuanto muerto (*nur als gestorben*) ha sido elevado al cielo y se sienta a la derecha de Dios. Sólo así es espíritu. El mismo dijo: ‘Cuando ya no esté con vosotros, el Espíritu os introducirá en toda verdad’. Solamente en Pentecostés fueron colmados los Apóstoles del Espíritu Santo. Para los Apóstoles el Cristo vivo no fue lo que será más tarde como espíritu de la Comunidad (*Gemeinde*). Es aquí, en la Comunidad, donde Cristo se convierte en su verdadera conciencia espiritual” 115.

“Solamente en la muerte de Cristo se nos da la intuición de lo que es la existencia perfecta y temporal de la Idea divina en el presente: La suprema alienación (*Entäusserung*) de la Idea divina: Dios ha muerto, el mismo Dios ha muerto. Es esta una proposición inaudita, terrible, que nos trae a la imaginación el más profundo abismo de la escisión (*den tiefsten Abgrund der Entzweiung*) 116.

Desarrollar debidamente este tema hegeliano nos llevaría a entrar en los problemas más centrales de su Filosofía de la Religión. Tenemos que renunciar aquí a ello. Deseamos solamente que quede bien claro que la *muerte de Dios*, para Hegel, no significa ni mucho menos que Dios no exista, sino *el modo necesario de su existencia como Dios dialéctico*. Esto quiere decir que “Dios ha muerto” como posible existencia de una *esencia divina abstracta*, que no fuera *sujeto*, en el sentido hegeliano 117. Dios muere cada día en la negación de lo finito, que es negación de sí mismo. Y Dios muere en la Historia, al quebrar en todo momento, como inadecuadas, todas las imágenes que nos hacemos de él. En este sentido, la Historia es el gran Panteón de las imágenes de dioses muertos, es decir, de los mitos o ideas que hemos querido elevar a cate-

114 *El texto es ya de El Espíritu del Cristianismo y su destino* (1798), NOHL, o. c. 317.

115 *Vorlesungen über Phil. der Geschichte*, (Werke, Glockner, XI), 417. La última frase dice literalmente así: Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewusstsein wurde”. En la Fenomenología había escrito ya más en general: La muerte no es ya lo que significa inmediatamente, el *no-ser* de esta entidad *singular* sino que es transfigurada en la *universalidad* del Espíritu que vive en la Comunidad, y cada día muere y resucita en ella (und in ihr täglich stirbt und aufersteht). *Phänomenologie*, 545.

116 *Vorlesungen über die Phil. d. Religion*, II, 157-158.

117 *Phänomenologie*, 545: Habla Hegel en esta página de la “muerte del mediador” (*der Tod des Mittlers*) en cuanto tal y de los diversos sentidos que ésta pueda tener para la conciencia, y en especial para la conciencia desdichada. Y añade: “Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesen*, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, dass Gott selbst gestorben ist (546).

goría de Dios<sup>118</sup>. Diríamos que Hegel se recrea, casi sádicamente, en repetir y traer al habla esa expresión cristiana que Lutero había sabido poetizar y dar un contenido de dolor, de pena, de nostalgia y casi de grito pascual, a la vez. Se ha podido constatar la dependencia de Hegel en la terminología acerca de Dios y de Cristo de las buenas traducciones bíblicas de Lutero y de sus cánticos religiosos. La alienación o extrañamiento de Dios responderían, por ejemplo, a la palabra que Lutero nos da del “anonadamiento” de Cristo, según la versión de S. Pablo<sup>119</sup>. Ello es que cuando Hegel nos habla de la muerte de Dios, apela gustosamente a Lutero, y a su poesía de dura palabra (*harte Wort*) de *Gott ist gestorben*. Naturalmente, Lutero la aplica a Cristo en el sentido todavía verdaderamente cristiano de su muerte en el día de Viernes Santo. Hegel la aplica directamente a Dios, pasando la Filosofía a ser el verdadero Viernes Santo especulativo<sup>120</sup>:

“Dios mismo ha muerto, se nos dice en el cántico de Lutero. Así es como se expresa la conciencia de lo humano, la finitud, la fragilidad, y la debilidad son el momento negativo de lo divino mismo. Son en Dios. Que el ser de otro modo (*das Anderssein*), lo finito, lo negativo, no existen fuera de Dios. El ser de otra manera (*das Anderssein*) no es impedimento para la unidad con Dios. Es el saber que el ser de otro modo, la negación, es un momento de la misma naturaleza divina. Es así como queda desarrollada la más alta idea de la naturaleza de la Idea de Espíritu”<sup>121</sup>.

Esta es, pues, la Tragedia del Absoluto, el “camino de Dios”, el destino de Dios sobre la tierra, su transitar por lo finito. La “justificación” de Dios son sus límites, son las debilidades y los sufrimientos de los hombres. Dios triunfa en la debilidad humana y “el heroico poema del triunfo divino se convierte en la Tragedia infinita del divino

<sup>118</sup> *Phänomenologie*, 523-524. Ese Panteón llega a verlo como tal sólo el espíritu autoconsciente. “... er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon sammelt, in den seiner als Geist selbst bewussten Geist”.

<sup>119</sup> Cf. G. M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*. Ses origines hégéliennes, París 1959. En el primer capítulo de este libro se trata ampliamente el tema de la dependencia posible con Lutero.

<sup>120</sup> Cfr. *Glauben und Wissen* (*Werke*, Glockner, I), 423. *Phänomenologie*, 523: das harte Wort; 546: Dieser harte Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewusstseins in die Tiefe der Nacht des Ich=Ich, die nichts ausser ihr mehr unterscheidet und weiss”.

<sup>121</sup> *Vorlesungen über Phil. d. Religion*, II, 172 (de la segunda parte de este 2.º volumen). Todo el apartado 3 comenta y explicita esta idea, pero con mucha mayor claridad que en la Fenomenología. Dicho apartado se titula: *Leiden und Auferstehung Christi*, 155-174. El libro varias veces citado de Garaudy: *Dieu est mort* está organizado todo él, como indica su mismo título, sobre esta idea central.

sufrimiento”<sup>122</sup>. Al querer asumir el Mal en la dialéctica racionalizada, en una unidad integradora y única, siempre racional, Hegel ha tenido que llevar la razón a su supremo paroxismo. Y la Filosofía se ha convertido en el poema trágico que canta jubilosamente los dolores del mundo.

#### V. LA “RECONCILIACIÓN” EN EL SABER.

Tenemos que comprimir obligadamente este último apartado. Pero no es posible silenciarlo todo, si queremos tener a la vez una visión completa, aunque sea mínima, de lo que significa el *Dios dialéctico*. Es el último momento del Absoluto. Es preciso cerrar el círculo, paradigma constante de todo análisis y de todo el pensamiento hegeliano.

La palabra “reconciliación” evoca sin duda un contexto religioso. Es el contexto del “perdón” de los pecados, del triunfo definitivo del bien sobre el mal (“*Omnia cooperantur in bonum...*”), de la unión con Dios, en suma. En un primer sentido radical, la base de la reconciliación está ya echada en el instante en que hemos introducido la transcendencia en la inmanencia: se han reconciliado los “dos mundos”. Pero con ello no hemos hecho más que trasladar la escisión. La hemos instalado en el único mundo que existe, la hemos “intramundanzado”; pero sigue revelándose y latiendo en la “inquietud aniquiladora del infinito” y la inquietud por trascenderse de lo finito. ¿Cómo realizar de nuevo la reconciliación? ¿Cómo dar sentido a esta horrible lucha de “aguantar el ser” (*das Sein zu ertragen*)?<sup>123</sup>

La Teología ha quedado convertida así en “Teodicea” y la Teodicea en “Filosofía de la Historia”. En uno de los prólogos a esta Filosofía nos dice Hegel: “Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, con categorías todavía abstractas e indeterminadas”. Se trata

<sup>122</sup> Véase el libro de Iwan ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946. Como buen escritor ruso, fiel a una vieja tradición, ha sabido captar y explicar admirablemente este costado irracional y de sentimiento del dolor cósmico de la concepción hegeliana. Es singularmente importante, en este sentido, la segunda parte del libro que se titula: *Der Weg Gottes*. Aunque sea en una nota, no queremos, con todo, dejar de consignar que esta teología hegeliana tiene muy poco que ver con la existencialista rusa, y el *Dios dialéctico* de Hegel es precisamente lo opuesto al de la llamada “Teología dialéctica”.

<sup>123</sup> *Phänomenologie*, 462. En una de las cartas a Schelling, con sus 25 años Hegel le dice que estaba preocupado por clarificarse a sí mismo lo que significaba *acercarse a Dios* (*Briefe*, cit. fecha 30 de agosto, 1795).

de “reconciliar al espíritu pensante con lo negativo”. Y “esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo, en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado”<sup>124</sup>.

¡El “sí” de la reconciliación (*das versöhnende Ja*)!<sup>125</sup> Para llegar a darlo es preciso llevar al hombre a la autoconciencia de sí mismo. A hacerle ver la necesidad de lo negativo y cómo mediante ella se logra lo positivo. En un principio Hegel creyó que el hombre de su tiempo sería llevado a esta autoconciencia mediante la realidad de la Revolución política, que era la Revolución francesa. Bajo ese velado transfondo es preciso interpretar muchas de las frases que sobre la inmanencia de la transcendencia nos apuntan a la unión definitiva de los dos mundos<sup>126</sup>. La Revolución habría de conducir al hombre al verdadero camino de su unificación al hacerle tomar conciencia de su libertad absoluta. Todavía ante la visión de Napoleón —“¡esa alma del mundo!”— sigue latiendo la extraña esperanza. Ante el fracaso de la Revolución —la instalación del Terror— y después, de Napoleón mismo, Hegel se refugiará en la Reforma. Se refugiará en Alemania. En realidad, estos son motivos “accidentales” sobre el *modo* “histórico” en que el hombre encuentra su reconciliación. La reconciliación se realiza siempre en el conocimiento, es decir, en el “saber”. La verdadera ciencia es el saber de la *necesidad* de la realidad. En este sentido, no creo que se pueda hablar de “evolución” esencial en Hegel. Se puede hablar de momentos de mayor o menor entusiasmo ante el hecho posible de la “reconciliación”, ante su aurora o inminencia; pero nunca “fuera” del saber. En la Fenomenología está ya el Hegel integral, definitivo. Un Hegel entusiasmado, joven, en posesión de sí y de sus teorías como de un cofre encantado. En la Filosofía del Derecho se anunciará el Hegel resignado a la luz tornasolada del crepúsculo<sup>127</sup>. Aparece el buho de Minerva. Pero, por fin, en la Filosofía de la Historia Universal y en la Historia de la Filosofía Hegel enlaza de nuevo consigo mismo, es decir, con el Hegel “pensador”, es decir, “dictador”.

“Con la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) entramos en la tierra

<sup>124</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, Lasson-Hoffmeister, 1966, 48; Traducción de J. Gaos, *Filosofía de la Historia Universal*, Buenos Aires 1946, 31.

<sup>125</sup> *Phänomenologie*, 472.

<sup>126</sup> Véase aquí nota 104.

<sup>127</sup> Kostas PAPAIOANNOU, *Hegel*, 86-89.

natal (*einheimische Reich*) de la verdad”<sup>128</sup>. En esta autoconsciencia se restituye la unidad. Cuando la conciencia se alcanza a sí misma como objeto, este objeto es en realidad tanto *yo* como el sujeto. Por otra parte, el *yo* no se descubre como sujeto más que en la medida en que se desdobra y se ve objeto. El objeto visto como desdoblamiento del sujeto hace patente que el “yo” es en realidad un “nosotros”. El *yo* se ve ya en lo que es: transcendido e integrado. Estamos en la substancia universal e indestructible, en la esencia fluida siempre igual a sí misma (*das flüssige sichselbstgleiche Wesen*). “La conciencia de sí alcanza en la autoconsciencia, como concepto del espíritu, el punto de su torsión (*Wendungspunkt*): a partir de este momento la conciencia camina, fuera de la apariencia coloreada del sensible aquende y fuera de la noche vacía del más allá suprasensible (*übersinnlichen Jenseits*), en el día espiritual de la presencia”<sup>129</sup>. En el conocer se realiza, por tanto, el modo plenario de ser. El ser es funcionalidad mediante el juego óptico de las contradicciones; pero el saber nos hace ver estas contradicciones en el punto absoluto de su unidad y es, por ende, “liberación de la oposición en la conciencia”<sup>130</sup>. El saber libera de su triste estado a la conciencia infeliz al suprimir la alienación, al asumirla en lo que es, como una parte de sí misma. Así es como alcanza su plena libertad (*völlige Freiheit*)<sup>131</sup>.

La Historia es el lugar donde se expresa este juego vinculado a la totalidad. Este mismo juego es la historia como Reino de los espíritus. “El tiempo se manifiesta, pues, como el destino y la necesidad del espíritu que no está todavía acabado desde el interior de sí mismo”<sup>132</sup>. Dentro del tiempo, “la religión expresa antes, en su contenido, lo que el espíritu es; pero sola la ciencia alcanza, mediante el verdadero saber, lo que el espíritu es en sí mismo”<sup>133</sup>. El fin de la Historia es este saber, la “revelación de la profundidad” (*Offenbarung der Tiefe*); revelación de la encarnación temporal, del extrañamiento del espíritu en los espíritus y en sus obras. “Su meta (*Ziel*) es el saber absoluto, donde el espíritu, sabiéndose a sí mismo como espíritu (*der sich als Geist wissen-*

<sup>128</sup> *Phänomenologie*, 134.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 140; Cfr. E. BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1951 (Gesamtausgabe, t. 8).

<sup>130</sup> “Befreiung von dem Gegensatz des Bewusstseins” (Logik, I, 30, 32).

<sup>131</sup> *Phänomenologie*, 550, 563.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 558.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 559.

*de Geist*) tiene por camino la reinteriorización de los espíritus (*die Erinnerung der Geister*) como son en sí mismos y tal como ellos han elaborado la organización de su reino espiritual. Su conservación (*Aufbewahrung*) por el lado de su ser (*Dasein*) libre, manifestándose en la forma de la contingencia, es lo que constituye la historia. Por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber de sus apariciones (*Wissenschaft des erscheinenden Wissens*). Reunidos ambos aspectos, es decir, la historia conceptual (*die begriffene Geschichte*), constituyen el ensimismamiento (*Erinnerung*) y el calvario (*die Schädelstätte*) del espíritu absoluto. Son su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), la verdad y la certeza de su trono, sin el cual sería mortal soledad.

“Desde el cáliz de este reino de los espíritus,  
burbuja para él su infinitud”<sup>134</sup>.

Con estas poéticas palabras termina la Fenomenología del Espíritu situándonos en la cúspide del saber absoluto. En la Filosofía del Derecho encontramos la misma idea, aunque en tono menor. La realidad social es más complicada y exigente y deja menos lugar para posibles poetizaciones; pero la idea triunfa precisamente porque “todo lo real es ideal y todo lo ideal es real”<sup>135</sup>. Posesionados de este principio es preciso ver a la razón como *la rosa en la cruz del presente*<sup>136</sup>, y alegrarse de su verdad. Es esta visión racional la que realiza la reconciliación con la realidad (*die Versöhnung mit der Wirklichkeit*). La Filosofía no tiene por misión transformar el mundo, sino reconocerlo en lo que es. El mundo es viejo y gris. La filosofía no podrá nunca rejuvenecerlo. Es solamente el buho de Minerva que levanta su vuelo a la caída de la tarde. Pero su mirada escrutadora, nos debe producir paz con la realidad (*Frieden mit der Wirklichkeit*), una muy cálida paz (*wärmerer Friede*), como la que produce el conocimiento<sup>137</sup>.

Tal vez sea al final de la Historia de la Filosofía donde la idea de la reconciliación por el saber alcanza su mejor expresión, ya que es en

<sup>134</sup> *Ibid.*, 564. Los versos son una adaptación del final de la poesía de Schiller titulada “Die Freundschaft” (Nota de la edic. alemana).

<sup>135</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edic. Hoffmeister, 1956, 14: “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”.

<sup>136</sup> Alusión al verso de Lutero citado anteriormente (R. FLÓREZ, *El Dios de Hegel*, 514, n. 113).

<sup>137</sup> *Grundlinien*... 17.

esa misma Historia donde se ha rodado y verificado la verdad de sí misma. Todas las filosofías son *una filosofía* que evoluciona, son “la desvelación de Dios, tal como se sabe a sí mismo”<sup>138</sup>. “El pensamiento puro ha avanzado hacia la contraposición de lo subjetivo y lo objetivo; la verdadera conciliación de esta contraposición consiste en comprender (*ist Einsicht*) que el antagonismo, al ser llevado a su límite absoluto, se disuelve por sí mismo, de que en sí, como decía Schelling, los términos antagónicos son términos idénticos y no solamente en sí, sino que la vida eterna consiste precisamente en producir eternamente y conciliar eternamente la contraposición. Saber en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad: tal es el saber absoluto, y la ciencia consiste en conocer esta unidad en todo su desarrollo a través de sí misma.

Tal es, a partir de ahora, la necesidad de los tiempos generales y de la filosofía. Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que ahora ha logrado el Espíritu del Mundo deshacerse de toda esencia objetiva extraña y comprenderse, por fin, como *espíritu absoluto*, engendrando de sí mismo lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder. Termina la lucha entre la conciencia finita de sí mismo y la *conciencia absoluta de sí mismo*, que aquel creía encontrarse fuera de él. La conciencia finita de sí mismo ha dejado de ser finita; y, de este modo, por otra parte, la conciencia absoluta de sí mismo ha cobrado la realidad de que antes carecía... Tal es, en efecto, el punto de vista de la época actual, con el que se cierra la serie de las formaciones (*Gestaltungen*) espirituales”<sup>139</sup>.

Estas últimas palabras de Hegel me traen a la memoria otras casi idénticas, escritas sin embargo con un sentido muy diverso, pero que pueden servirnos admirablemente para dar como última pincelada al extraño “oficio” de este *Dios funcional* de Hegel. Son unas palabras de Ortega, escritas al final de su estudio *El tema de nuestro tiempo*, en 1923:

“De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada

---

<sup>138</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Dritter Band. Werke, Glockner, XIX), 686: “Die bestimmten Philosophien sind keine Modephilosophien und dergleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, da ein Strohfeuer, da und dort Eruptionen, sondern ein geistiges vernünftiges Fortschreiten, nothwendig *Eine Philosophie* in der Entwicklung, die Enthüllung Gottes, wie er sich weiss”.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 689. Traducción de W. Roces.

época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera “razón absoluta”, es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el Catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido, y gozado”<sup>140</sup>.

Decía Marx que los alemanes en política *han pensado* lo que otros pueblos *han hecho*. Alemania era su conciencia teórica<sup>141</sup>. Tal vez podamos extender esta afirmación a otros muchos órdenes. De todos modos, uno se maravilla de la seguridad con que desde el terreno más tembloroso y abismal se puede alzar una teoría totalmente consistente y autónoma. Desde su azoramiento inicial, desde su atroz perdimiento, desde su desazón y delirio por extrañarse, Dios se recupera, a través de las humildes modulaciones de lo finito, al constatar, al tomar conciencia de sí mismo, de su necesaria transparencia. El hombre, latido y humilde abreviatura de lo infinito, encuentra también su “reconciliación” y su paz en la caída en la cuenta de lo que es. La Filosofía vuelve a ser, otra vez,

<sup>140</sup> O. c. III (1950) 202-203. Aplicando rígidamente esta doctrina de Ortega, llegaríamos a la afirmación de B. Janes et Seailles de que “El Dios de Hegel es Hegel mismo”. Sin el menor adarme de malicia, Hegel se habría poseionado de ese original “mirador” de viejo racionalista. ¿Qué hay de inconsciente y real en esta desmesura de todo el Idealismo alemán? A quien le interese el tema puede ver, H. U. von BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947. (Para Hegel, pp. 562-619).

<sup>141</sup> K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Introducción. (*Werke*, 385): “Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die anderen Völker *getan* haben. Deutschland war ihr *theoretisches* Gewissen ... Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich *theoretisch*, es ist die *Reformation*.”

consuelo<sup>142</sup>. Así puede decir Hegel que “las heridas del espíritu se curan sin dejar huellas”<sup>143</sup>. La Filosofía las hace desaparecer de raíz. Y lo que es mucho más importante nos descubre su verdadero mensaje: porque —en el lenguaje de Hegel— “pensar la diferencia, implica ya necesariamente pensar de algún modo la identidad”<sup>144</sup>. En fin, “Dios se aparece en medio de aquellos que se saben como puro saber”<sup>145</sup>. En la transparencia de este saberse, el *Deus absconditus* se nos entrega en *Deus revelatus*. Porque sólo Dios puede ser y otorgar la epifanía de sí mismo.

Berlín 1969.

RAMIRO FLÓREZ

<sup>142</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Werke, XVII)*, 82-83. Hablando de la novedad filosófica del Cristianismo nos dice en esta misma obra (*Ibid.*, XIX, 100): “... Dentro del Cristianismo el fundamento de la filosofía consiste en que la conciencia de la verdad, la conciencia del espíritu en sí y para sí despierte en el hombre mismo... Dicho en términos más precisos: que el hombre adquiera conciencia de la unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana, de una parte, como unidad en sí y de otra parte, en la realidad en cuanto culto... La teoría de la reconciliación consiste, pues, en que se tenga conciencia de Dios como formando una unidad armónica con el universo; es decir, en que Dios... se particularice y no permanezca como algo abstracto... El interés del sujeto entra también en esta órbita y desempeña aquí un papel esencial, para que Dios pueda realizarse y se realice en la conciencia de los individuos, que son espíritus y libres en sí... Es decir, para que lleguen a la conciencia del cielo sobre la tierra, de la elevación del hombre a Dios” (Traducción de W. Roces, III, 76). La Filosofía es ya no sólo Teodicea, es también moralidad y verdadero culto sagrado, *Gottesdienst (Ibid., Werke, XV, 37)*, servicio a Dios.

<sup>143</sup> *Phänomenologie*, 470: “Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben”.

<sup>144</sup> Cfr. Traugott KOCH, *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner “Wissenschaft der Logik”* (Studien der Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, 5), Gütersloh 1967. Libro interesante para el tema de Dios visto desde la Lógica de Hegel. Frente a la Teología dialéctica se trata de manifestar la posibilidad del conocimiento del Absoluto, según Hegel. “Pensar la diferencia en cuanto diferencia conduce necesariamente a pensar la identidad que la funda, la unidad que la sobrepasa y la sostiene” (p. 18). El Absoluto no es “unidad sintética” que se alcanza, sino el fundamento (*Grund*) del pensamiento que nunca acaba de conocer pero tiende a esta meta. Dios es conocido como el que se substrahe a toda inteligencia conceptual (“*der sich allem Begreifen entzieht*”, 172). La síntesis está siempre más allá, incitándonos. Una buena nota sobre este libro en P. HENRICI, “Hegel et la Théologie”: *Archives de Philosophie* 31 (n.º I, 1968) 36-71. Este mismo informe se publicó en alemán en 1967 en *Gregorianum* 3 (1967) 446-480. Cfr. R. FLÓREZ, “La Apelación actual a Hegel”: *Arbor* (1968).

<sup>145</sup> *Phänomenologie*, 472: “... es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen”.