

Hegel

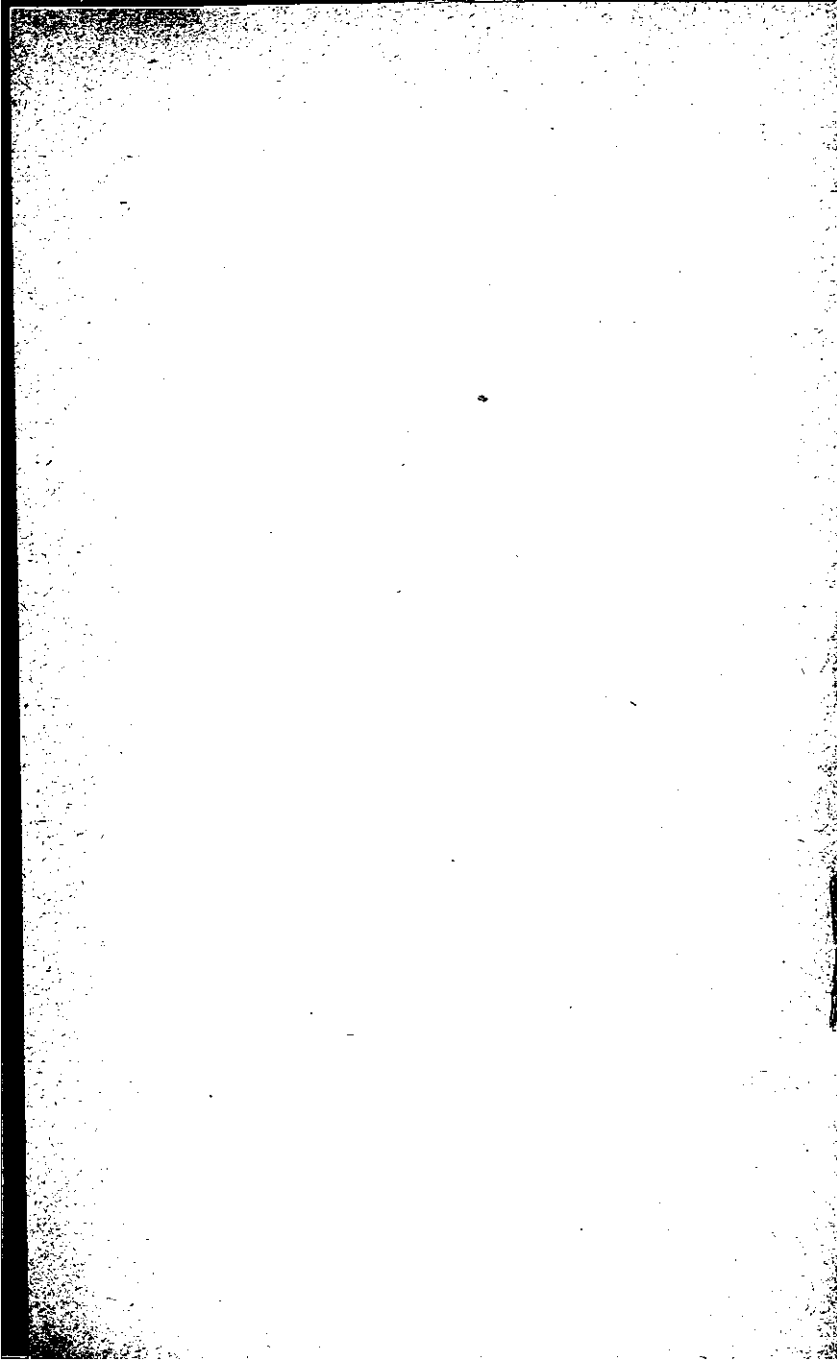
por Kostas Papaioannou

filósofos de todos los tiempos



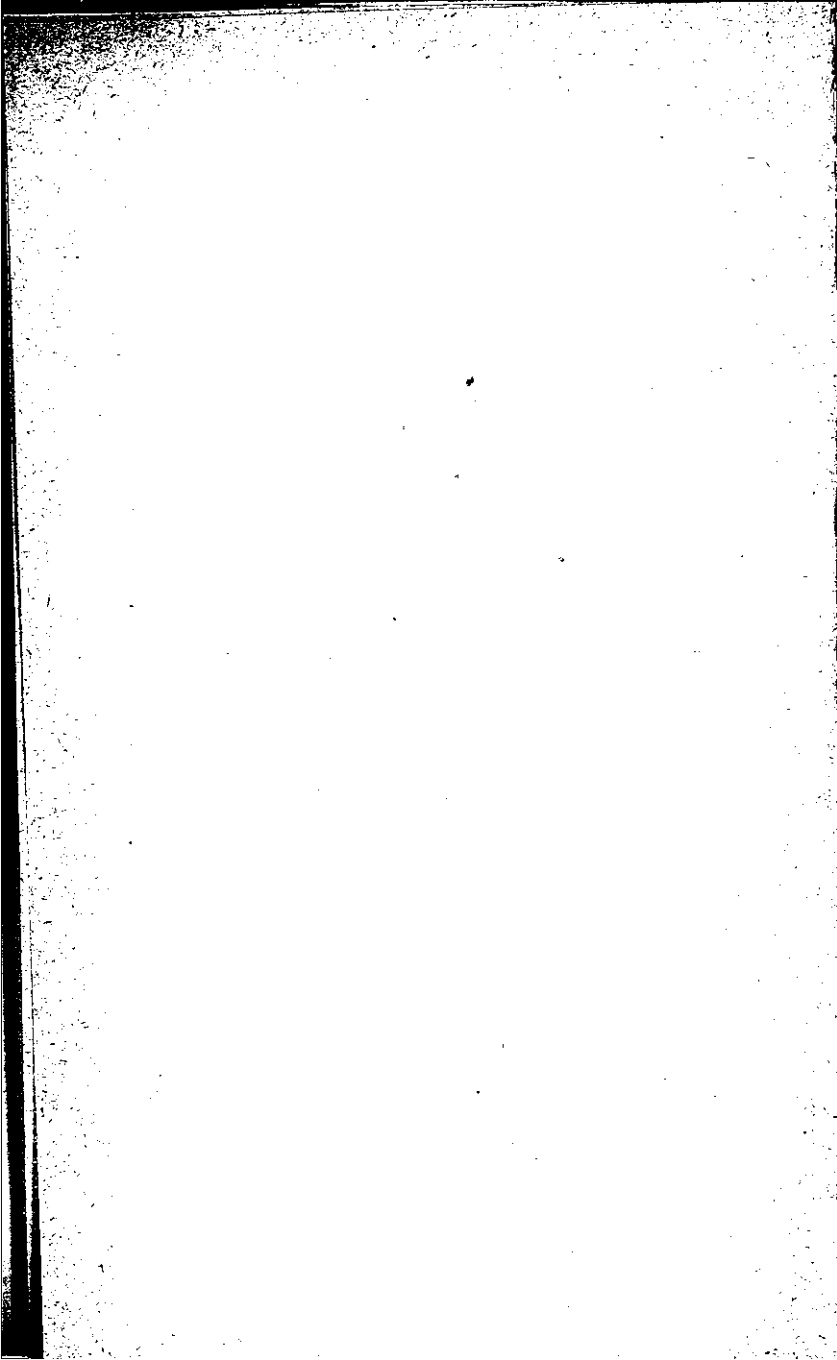
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Filósofo alemán, nacido en 1770 en Stuttgart, muerto el 13 de noviembre de 1831, en Berlín, víctima del cólera. Destinado al sacerdocio, cursó estudios en el seminario protestante de Tubinga, donde tuvo por condiscípulos a Hölderlein y Schelling, renunciando en 1793, para consagrarse a la enseñanza

de la filosofía en Jena, Nuremberg, Heidelberg y en Berlín. Autor de «Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling», «Fenomenología del espíritu» (1806), y de «La lógica» (1812-16). Su concepción de la dialéctica ejerció gran influencia sobre la filosofía moderna.





MADRID



KOSTAS PAPAIOANNOU

Hegel

filósofos de todos los tiempos

Traducción de:
BARTOLOMÉ PARERA GALMES

- © Mondial by Editions Seghers-Paris, 1962.
- © Para la lengua española, EDAF, Ediciones-Distribuciones, S. A., Jorge Juan, 30. Madrid, 1975.

I. S. B. N.: 84-7166-448-8

Depósito legal: M. 12.601-1975

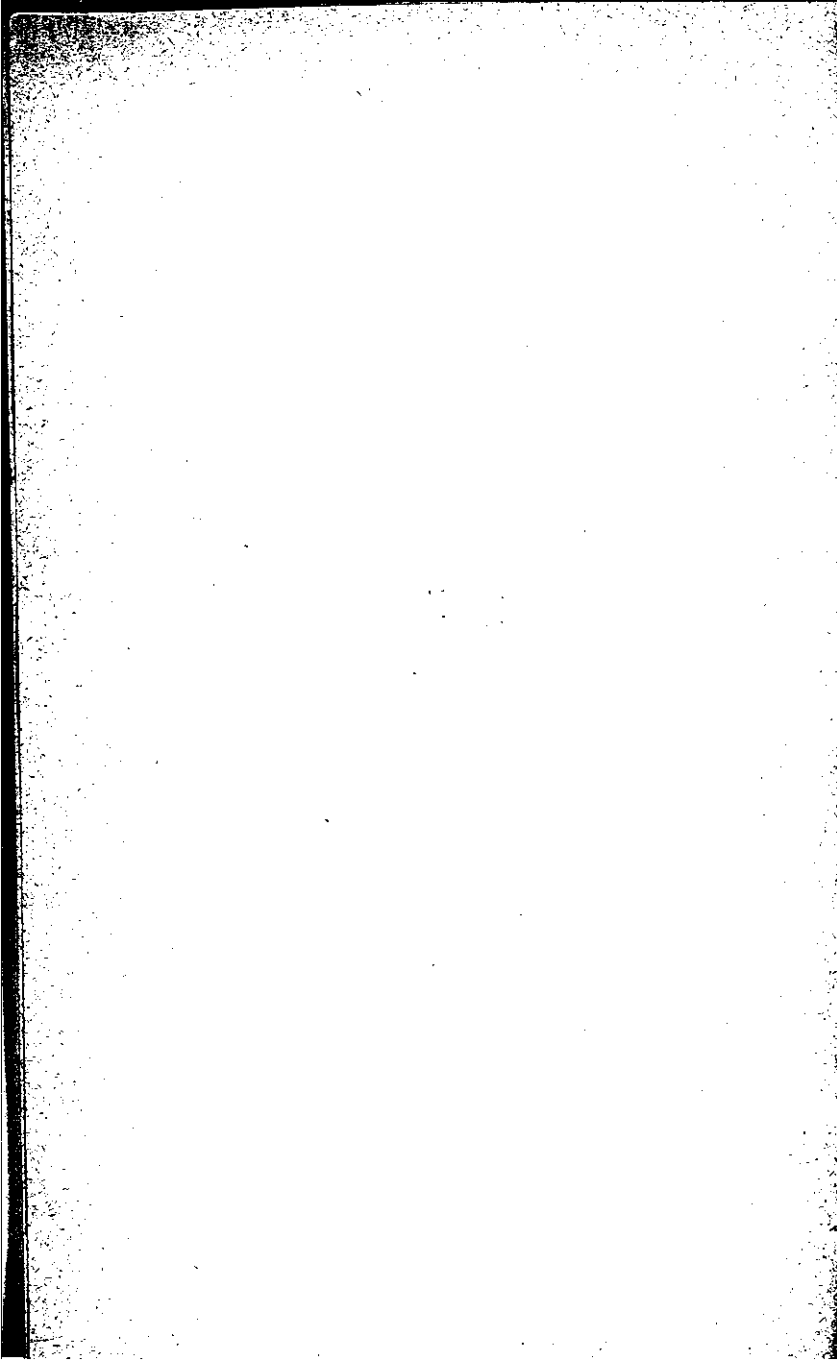
IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

IMPRESA FARESO - PASEO DE LA DIRECCION, 3 - MADRID-29

Hegel

por Kostas Papaioannou



OBSERVACIONES Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

Las cifras latinas y árabes sin otra indicación remiten al volumen y a la página de *Obras completas* de Hegel, Jubiläumsausgabe, 1927 ss.

El volumen I contiene *De la diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling* (1801) y *Fe y saber* (1802), traducidos por M. Méry en *Primeras publicaciones* (Ed. Vrin, 1952).

XV-XVI: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, trad. por A. Véra (Librería Germeraiillère, 1876). *La Filosofía de la religión* ha sido reeditada por Lasson en tres volúmenes (Ed. Felix Meiner, 1925-1930). Traducción francesa por J. Gibelin (Ed. Vrin, 1952 y 1954).

El volumen XVI contiene las *Pruebas de la existencia de Dios*. Trad. franc. por H. Niel (Ed. Aubier, 1947).

Ae *Aesthetik, Aufbau-Verlag*, Berlín, 1955. Trad. franc. S. Jankélevitch, Ed. Aubier, 1944.

D *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, por J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.

E *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Jubiläumsausgabe*, vol. VIII, IX y X. Trad. A. Véra.

- Compendio de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Trad. J. Gibelin, Ed. Vrin.
- H *Philosophie der Geschichte*, Ed. Reclam, 1907. Traducción J. Gibelin, Ed. Vrin, 1945.
- JL *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, 1801-2. Ed. Lasson (F. Meiner, 1923).
- L *Wissenschaft der Logik*, 1812, 1816. Ed. Lasson (F. Meiner, 1946). Trad. S. Jankélevitch: *La ciencia de la lógica* (Ed. Aubier).
- N *Theologische Jugendschriften*, Ed. Nohl, 1907.
- P *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Ed. Lasson, 1923. Contiene entre otros el ensayo sobre Derecho natural: NR y el *System der Sittlichkeit* (1802): SS.
- PhD *Philosophie des Rechts*, 1821. *Jubiläumsausgabe*, volumen VII. Trad. A. Kaan (Ed. Gallimard, 1940).
- PhE *Phänomenologie des Geistes*, 1807. Ed. F. Meiner, 1949. Trad. J. Hyppolite: *La fenomenología del espíritu*. Ed. Aubier, 1939, 1941.
- R *Jenenser Realphilosophie*, 1803-4, 1805-6. Ed. J. Hoffmeister (F. Meiner, 1931-2).
- Ros. Karl Rosenkranz: *Hegel's Leben*, Berlín, 1844.
- VG *Die Vernunft in der Geschichte*, Ed. Hoffmeister (F. Meiner, 1955).

VIDA DE HEGEL

Georg Friedrich Wilhelm Hegel nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770, cuando la *Sturm und Drang* del romanticismo y de la revolución sucedía a la época de las Luces. Al término de brillantes estudios impregnados de espíritu helénista en el colegio clásico de su ciudad natal, ingresó, en 1788 y en calidad de becario, en el *Stift* de Tubinga, seminario protestante destinado a la formación del clero evangélico.

Allí trabó amistad con Hölderlin y Schelling. De Hölderlin recibió su culto a Grecia. De Schelling, su rechazo del «subjetivismo» y su aspiración hacia una nueva filosofía que debía unir naturaleza y espíritu, Spinoza y Kant, Rousseau y Fichte, y que intentaba llegar a ser incluso la «religión» y la «mitología» del nuevo mundo en gestación.

Una carta de 1796 de Schelling a Hegel revela cuál era el estado de ánimo de los tres amigos:

«... La poesía alcanza así una más profunda dignidad. Torna a ser, al fin, lo que fue en un principio: el pedagogo de la humanidad. Se acaba la filosofía. Se acaba la historia. Únicamente la poesía sobrevivirá a las otras ciencias y a las otras artes... Precisamos de una nueva mitología; pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas, al servicio de la *razón*. Mientras nos resistamos a transformar las ideas en obras de arte, es decir, en mitos, las ideas no tendrán interés alguno para el pueblo y, por el contrario, mientras nos resistamos a racionalizar la mitología, la filosofía se avergonzará de sí misma. Los iluminados y los no iluminados deberán por fin darse la mano. La mitología debe tornarse filosofía y el pueblo racional; y la filosofía debe convertirse en mitológica para hacer posible la presencia de los filósofos en el mundo sensible. Entonces una eterna unidad reinará entre nosotros. Nunca más despreciará el pueblo a sus sabios y a sus sacerdotes. Por primera vez podremos esperar una expansión *igual de todas* las fuerzas, de cada individuo y de todos los individuos. Ninguna fuerza será rechazada. Entonces reinará la libertad universal y la igualdad de los espíritus. Un espíritu superior, un enviado del cielo, instaurará esta nueva religión entre nosotros. Ésta será la obra definitiva de la humanidad.» (D, págs. 220-221.)

¡El culto robespierriano de la diosa Razón iba a resucitar como «mitología de la razón»! Hegel no respondió a la carta de su amigo. El pensador formulará de una manera muy distinta la tarea de la filosofía, pero el espíritu será el mismo.

A su salida del *Stift* en 1793, Hegel trabajó como preceptor, primero en Berna hasta 1796

y después en Francfort desde 1797 a 1800. Durante estos siete meses siguió de manera apasionada los acontecimientos franceses; estudió a Kant, a Fichte y a Schelling, y sobre todo meditó sobre el cristianismo. En 1795, en Berna, escribió una *Vida de Jesús* impregnada de kantismo y de adustez racionalista. Al año siguiente vuelve de nuevo al estudio del cristianismo con un espíritu y unos medios de expresión totalmente nuevos. Entre estos dos ensayos parece mediar el espacio de un siglo. Antes hablaba el lenguaje kantiano y el de la *Aufklärer*; ahora se expresa como un contemporáneo de Hölderlin y de Saint-Just, como un precursor de Kierkegaard, de Marx y de Nietzsche. Frente a la Grecia hölderliniana, que no puede menos de mirar con ojos jacobinos, ofrece Hegel una imagen dostoievskiana de Cristo y de su fracaso. En esta visión, los problemas de la conciencia histórica (decadencia del mundo antiguo, destino del judaísmo, destino del cristianismo), las interrogaciones del «existencialismo» romántico (crimen y castigo, inocencia y destino) y los temas de la crítica marxista o nietzscheana de los «trasmundos» se unen en el interior de un panteísmo trágico del amor.

Estas especulaciones, que culminan en el *Systemfragment* del 14 de septiembre de 1800, coexistían cómodamente con análisis políticos y sociales de un radicalismo asombroso. Hegel había criticado ya de manera particularmente áspera las instituciones de los patricios de Berna, su monopolio

clasista y el sangriento conflicto con los valdenses. Pero desde las páginas de 1798 sobre el Estado de Wurtemberg y la situación espiritual de Alemania (*Libertad y destino*, 1799) y, sobre todo, en la admirable *Constitución de Alemania* (1802 ?), Hegel se revela como el primer gran pensador político alemán, como el primero que se atrevió, con una franqueza y un vigor sorprendentes, a ir directamente a la raíz misma del drama histórico de Alemania: su dispersión, su incapacidad para constituir orgánicamente un Estado, la mezquindad de sus dirigentes y la impotencia de sus *Spiessbürger*, el escapismo de sus mejores espíritus que se refugian «en un mundo interior» poblado de sueños. Influenciado por el constitucionalismo de Benjamin Constant, Hegel se tiene por el Maquiavelo de la Alemania bismarckiana. En esta obra encontramos la primera rehabilitación de Maquiavelo (P., págs. 110-116), liberado al fin del oprobio de los «ejercicios de escuela» moralizantes y restituido a la santa necesidad.

Hegel, primer lector *moderno* de Maquiavelo, es también el primero que ha pensado filosóficamente el mundo recién nacido de la revolución industrial. Lee los diarios ingleses, de los que elabora numerosos extractos (Ros., pág. 85); comenta el debate en el Parlamento sobre la asistencia a los pobres y se yergue contra lo que a su parecer no es otra cosa que un remedio hipócrita del pauperismo (sabido es que la ley de 1795 fue una de las causas de la verdadera trata de niños

que se llevó a cabo en las manufacturas inglesas a lo largo de más de un cuarto de siglo). Entre el 19 de febrero y el 16 de mayo de 1799, al mismo tiempo que elabora su metafísica de la vida y del amor, Hegel escribe un comentario completo a los *Principios de economía política* de Stewart. Desgraciadamente, este comentario se ha perdido. Sin embargo, podemos adivinar su orientación a través de la lectura del sorprendente análisis de las «contradicciones del capitalismo», que se encuentra en el *System der Sittlichkeit* de 1802, y sobre todo a través de sus cursos de Jena de 1804-1806.

Este enorme poder de asimilación y esta extraordinaria amplitud de horizontes significan un cambio radical de la función misma de la filosofía, porque en aquel mundo forjado por las armas napoleónicas no podía pensarse únicamente en el conocimiento puro y en su *siccum lumen*. «*El reino de Dios en la tierra*»: el joven Hegel designó así su búsqueda (*Briefe*, I, 13). En una carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800, en la que reflexiona sobre su «formación científica», dice: «Partiendo de las necesidades subordinadas de los hombres, me he visto en la obligación de entregarme a la ciencia. El ideal de mi juventud ha tenido que transformarse en una forma de reflexión, en un sistema»... Desde los tiempos de Platón, el espíritu filosófico no había escuchado una concesión semejante. También Platón confiesa, en la carta VII, haberse visto «obligado» (*hénangkas-then*; y la *anangké* antigua era casi una condena-

ción) a orientarse hacia la filosofía, cuando lo que «le atraía de verdad era la política». Pero el mundo de Platón era un mundo relativamente homogéneo, donde «Música» y Polis obedecían todavía a un mismo ritmo profundo, y donde la filosofía podía aún alimentar la esperanza de encontrar en Sicilia su América política. No era así el mundo de Hegel. Un gigante de la talla de Napoleón no había logrado más que sacudirlo y dejarlo hiperexcitado y agotado, temblando al solo pensamiento del monstruo, impaciente por consolidar su seguridad burguesa, amenazada ya por el «fantasma» comunista, que pronto iba a atormentar a Europa.

*La crisis: «el punto nocturno
de la contradicción»*

El «reino del espíritu» no era, ciertamente, de aquel mundo alemán de burgueses y de clérigos satisfechos, donde el *Hyperion* de Hölderlin se entregaba en vano a la búsqueda de hombres. Hegel, que quería «pensar la vida pura» (N, 302), había de descubrir también que «la verdadera vida está ausente». Una crisis de «hipocondría» sufrida «a lo largo de dos años y hasta el agotamiento de sus fuerzas», como dice en una carta, constituyó el tributo pagado al dios de la decepción, que comenzaba a ensañarse en la generación romántica: Novalis morirá en 1801; Hölderlin

caerá en la noche de la locura (1806), y Kleist se quitará la vida en un acceso de desesperación (1811).

Hegel había indicado ya la causa o el síntoma de esta crisis, de este «punto nocturno de la contradicción», como dice en la misma carta, en su escrito sobre Alemania:

«La época ha encerrado al hombre en un mundo interior. El estado del hombre que quiere mantenerse en este mundo no es otra cosa que una muerte eterna... Su dolor brota de la conciencia de los límites que le hacen despreciar la vida estrecha que se le ofrece.» (P, 139.)

Quien habla no es únicamente el amigo de Hölderlin. La «muerte eterna» que amenaza a los puros cuando la «naturaleza» no es lo bastante fuerte para «proyectarlos hacia la vida» e incitarlos a «suprimir lo negativo del mundo existente para instalarse en él, para poder vivir» (ibídem), el «dolor» de la existencia abrumada por «límites» sofocantes, habían también oscurecido el futuro sistemático de la «reconciliación». De aquí la manera con tanta frecuencia lúgubre con que Hegel deifica la razón, su «camino de desesperación», el «dolor» de su «trabajo».

La crisis que ha vivido en la «desgraciada» Francfort hacia sus treinta años condicionó para siempre su concepción de la vida. Más tarde, en

1805, dirá a Gabler: «Todo hombre debería pasar por una hipocondría en la que se sintiese separado del mundo vivido hasta entonces.» En la *Enciclopedia* (párrafo 396), cuando habla—¡también!—de las edades de la vida, describe su propia experiencia. El joven—dice—«se cree llamado a transformar el mundo», y «la imposibilidad de una realización inmediata de su ideal puede arrojarlo en un estado de hipocondría». Si no quiere sucumbir a la prueba, el hombre «debe reconocer que el mundo no es una cosa muerta y absolutamente inmóvil, sino un ser que se renueva y progresa, al tiempo que se conserva... En esta conservación y renovación del mundo consiste el trabajo del hombre maduro».

«El mundo es la realización de la razón divina. Únicamente en su superficie impera el juego de los azares irracionales.» Así resume Hegel la sabiduría de la «edad madura». Buscar el mundo de la razón divina, asumirlo como límite y como ley interior; reconocer «la Rosa de la Razón en la cruz del presente»: he ahí la tarea a la que consagrará su vida, identificada desde ahora con su obra. Un epigrama del final del período de Francfort muestra bien a las claras el nuevo espíritu con que Hegel se instala en Jena: «No puedes tú ser mejor que tu tiempo; en el mejor de los casos serás tu tiempo» (D., p. 388).

Hegel en Jena

A la muerte de su padre, ocurrida en 1799, Hegel entra en posesión de una modesta herencia, que le permite renunciar al preceptorado y dirigirse en 1801 a la ciudad de Jena, donde Schelling acaba de suceder a Fichte como profesor de filosofía en la universidad. «En algunos meses» redacta su primera obra: *De la diferencia de los sistemas* de Fichte y de Schelling, que aparece en julio de 1801. En agosto defiende su tesis *De orbitis planetarum*; en octubre recibe el nombramiento de *privatdozent* en la universidad. Juntamente con Schelling edita el *Diario crítico de filosofía*, destinado a combatir las filosofías «subjetivistas» de la reflexión. Entre 1802 y 1803 publica cinco estudios: *La esencia de la crítica filosófica*, *La filosofía y el sentido común*, *La relación de la filosofía con el escepticismo*, *Fe y saber* y *El estudio científico del derecho natural*. En todos estos escritos, y notablemente en sus críticas de la filosofía subjetiva de Kant, Fichte y Jacobi, Hegel adopta posiciones muy próximas a las de Schelling, del cual toma la terminología y a veces incluso el *pathos*. Durante mucho tiempo, es decir, hasta la aparición de la *Fenomenología del espíritu* (1807), obra que señala la ruptura entre los dos amigos, Hegel será tenido por discípulo de Schelling, aunque en realidad ha conquistado ya la originalidad.

Mientras Schelling, el «Proteo del idealismo ale-

mán», progresa desde la filosofía de la naturaleza (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797; *System des transzendentalen Idealismus*, 1800) a la teosofía de su gran obra de 1809: *La esencia de la libertad humana*, Hegel se orienta hacia la lógica ontológica, las ciencias humanas y la teoría de la historia. Entre el otoño de 1801 y el de 1802 redacta su primera *Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza* (publicada por primera vez por H. Ehrenberg y H. Link en 1915, y por Lasson en 1923). Al mismo tiempo esboza (1802 ?) un *System der Sittlichkeit*, donde sistematiza la teoría de la sociedad, implícita en el escrito sobre el derecho natural, y vuelve de nuevo a su panfleto (dejado sin terminar) sobre la *Constitución de Alemania*. Mientras emprende su «viaje de reconocimiento» hacia el pasado, de donde habrá de surgir la *Fenomenología del espíritu*, se dedica de nuevo en sus cursos de 1804-1806 a sus investigaciones antropológicas y «sociológicas».

Napoleón y la esperanza

Al mismo tiempo que el sistema toma cuerpo y forma, cambia el clima psicológico. A la «hipocondría» de los años de Francfort sigue el ardiente optimismo que por los caminos de Europa esparcen los ejércitos de Napoleón. El 13 de octubre de 1806, al día siguiente de la batalla de Jena, que

puso fin al Sacro Imperio Germánico, Hegel ve a Napoleón y escribe:

«He visto al emperador, esa alma del mundo, atravesar a caballo las calles de la ciudad... Es un sentimiento prodigioso contemplar a un individuo que, concentrado sobre un punto, sentado sobre un caballo, abarca el mundo y lo domina... Todo el mundo, como yo mismo en otros tiempos, desea el éxito al ejército francés, cosa que no puede menos de ocurrir, dada la increíble superioridad de su jefe y de sus soldados frente a sus enemigos.» (Ros., 229-230.)

«El todo es lo verdadero»

Durante estos años de abundancia en Jena, el genio de Hegel comunica entre sí mundos de problemas hasta entonces totalmente separados y extraños unos a otros. De cada uno de ellos extrae una luz que aclara a los demás y los inscribe en la vida móvil de una totalidad cada vez más claramente percibida; de aquí brotan las más inesperadas refracciones y correlaciones, porque Hegel es, a la vez, un nostálgico de Grecia, que no quiere perder nada de las riquezas conquistadas por dieciocho siglos de «enfermedad» cristiana; un cristiano para quien el hombre no encontrará la paz más que cuando descubra de nuevo la «feliz totalidad» del paganismo; un visionario «joánico» del espíritu, el cual, siendo vida y amor, debe ser integrado en la razón con los medios de

la razón y plegándose al austero «rigor del concepto»; un racionalista para quien la historia, a pesar de todo el estruendo y el furor de su crueldad y de sus yerros, es siempre infinitamente más reveladora de las «profundidades de Dios» y de la grandeza humana que las prudentes recetas del entendimiento; un hombre «moderno», en fin, para quien la actualidad es el destino y «la lectura de los diarios, la plegaria realista de cada mañana» (Dok., 360).

Todos estos contrapuntos hegelianos están animados por un mismo espíritu. Para una crisis total de nada sirven soluciones parciales. «Ha sido una empresa insensata de la época actual haber llevado a cabo una revolución sin una reforma», dirá más tarde¹. La *Fenomenología del espíritu* (1807) iba en busca de esta reforma. Iniciada como una simple introducción propedéutica al «sistema» y transformada con el tiempo en un inmenso «museo imaginario» donde la biografía espiritual de la humanidad tiene visos de genealogía hegeliana, la *fenomenología* culmina en el anuncio de la parusía: la humanidad descubre de nuevo, enriquecida y profundizada, la «obra común» que constituyó el secreto de la «bella totalidad» helénica; la historia se torna, a la vez, teogonía, teofanía y teodicea, y «Dios aparece en medio de aquellos que saben»².

¹ E, párrafo 552. Véase también VG, 123; H, 558; Rös., pág. 417.

² PhE, 479.

«Únicamente el todo el verdadero.» «Únicamente el todo es real.» Esta divisa de la fenomenología significa, ante todo, que la salvación sólo puede residir en lo total, en la unidad reconstruida de todos los fragmentos de vida que el hombre ha esparcido a lo largo de su camino. De esta necesidad de salvación proviene el demonio hegeliano de *pansofía*, esta sed de conocimiento total que le arranca esta orgullosa confesión hacia el fin de sus cursos de estética: «De todas las obras maestras de la antigüedad y del mundo moderno, yo conozco la mayor parte de ellas...»³, y que también le conduce a hablar *de omnibus et aliquid aliis*. El imposible reflejo de esta totalidad salvadora será el «sistema», catedral tardía a lo Gaudí, hecha de bloques ciclópeos y de ornamentos efectistas, *speculum mundi* de un Aristóteles barroco propuesto a un mundo que «no alumbra otra cosa que átomos».

El sistema

Arrancado de su cátedra de Jena por urgentes necesidades materiales, Hegel se dirige a Bamberg (marzo de 1807), donde se encarga de la dirección de un diario político. En noviembre de 1808 es nombrado director del gimnasio de Nuremberg, y aquí permanece hasta 1816. Reorganiza el gimnasio, enseña filosofía (sus cursos de 1809 a 1811

³ Ae, 1089.

de *Propedéutica filosófica*, publicados por Rosenkranz en 1840, contienen un primer esbozo de la *Enciclopedia*) y se casa (1811) con una noble ciudadana de Nuremberg, María von Tucher, de la que tiene dos hijos.

Durante estos años Hegel madura su sistema y prepara su segunda gran obra: *Ciencia de la lógica*, cuyas dos primeras partes aparecen en 1812, y la tercera en 1816. Este mismo año Hegel es nombrado profesor de filosofía en Heidelberg, y aquí publica en 1817, y para uso de los estudiantes, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, largo compendio que en 477 cortos párrafos comprende lo esencial del sistema: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Al mismo tiempo, fiel a sus eternas preocupaciones políticas, publica (1817) en los *Jahrbücher für Literatur* de Heidelberg su famoso estudio sobre los debates parlamentarios que tuvieron lugar en Wurtemberg al día siguiente del Congreso de Viena (P., páginas 156-280).

Reconocido como el más importante filósofo alemán, Hegel es llamado por la universidad de Berlín (octubre de 1818), donde ocupará hasta su muerte la cátedra de Fichte. Llegado a la cima de la gloria, convertido en maestro del pensamiento alemán, Hegel concluye su sistema. Profundiza su *Filosofía del espíritu*, desarrollando la *Filosofía del derecho* (1820-I); da a la luz (1827) una nueva edición, considerablemente retocada, de la *Enciclopedia*; publica estudios sobre los más diversos

temas, desde la Bhagavad-Gita hasta la reforma electoral inglesa (1831). *Filosofía de la historia*, *Estética*, *Filosofía de la religión*, *Pruebas de la existencia de Dios*, *Historia de la filosofía*, son obras póstumas editadas siguiendo sus cursos.

Hacia el fin de su vida Hegel viaja a los Países Bajos, a Austria y a Francia. Cuando, con ocasión de su viaje a Francia, en 1827, Hegel pasa por Valmy y Sainte-Menehould, evoca en una carta a su mujer del 3 de septiembre de 1827 los «recuerdos» de su juventud, «que revistió estos acontecimientos de un enorme interés». En su juventud temía el filósofo no poder identificarse con su tiempo. Hablando de la filosofía subjetivista del repliegue en sí, que él rechazaba y consideraba como un signo de «enfermedad» y de «locura», decía hacia el fin de su *Systemfragment* (1800) que esta filosofía constituiría la única actitud noble en el caso de que «la unión con la época» se revelase imposible y «envilecedora» (N, 351). Fue el «sistema» el mundo que el filósofo edificó para poder «habitar» y «unirse con la época». Pero en el momento mismo de su triunfo la esperada «reconciliación» se le escapaba de las manos. En 1819 observa: «Voy a cumplir cincuenta años. He vivido treinta años en una época constantemente agitada, llena de temor y de esperanza. Esperaba verme un día libre del temor y la esperanza. Hoy me veo forzado a admitir que todo sigue igual»; y más tarde, en la *Filosofía de la historia* (páginas 557 y 558): «Después de cuarenta años de

guerra y de inmensa confusión, sólo un corazón de vieja roca podría confiar todavía en la llegada de un fin, en la aparición de cierto sosiego...; pero la agitación y la inquietud siguen reinando». La filosofía no podía saludar un nuevo «amanecer» sobre el mundo. El crepúsculo grisáceo sucede a los colores vivos de la aurora, porque «la filosofía llega siempre tarde... Cuando la filosofía pinta con tonos grises, una forma de la vida ha envejecido, y ésta no puede ser rejuvenecida con aquellos grises; sólo llega a ser conocida. El ave de Minerva levanta su vuelo a la caída de la noche».

Hegel murió, víctima del cólera, el 14 de noviembre de 1831.

LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA

Entre los libros que Napoleón llevó consigo en su viaje a Egipto se encontraban *Ossian*, *Werther*, *La nueva Eloisa* y el Antiguo Testamento. «Muestra inequívoca—dice Chateaubriand—del caos de la mente de Napoleón. El emperador mezclaba las ideas positivas y los sentimientos novelescos, los sistemas y las quimeras, los estudios serios y los arrebatos de la imaginación, la sabiduría y la locura. De estas producciones incoherentes del siglo surgió el Imperio, sueño inmenso, aunque efímero, como la noche desordenada que lo había alumbrado.»

Fue el «sistema» otro imperio soñado en el corazón de esta misma inquieta noche para dar una última apariencia de coherencia al mundo irremediabilmente fragmentado y desarraigado de la cultura moderna. El mundo de Hegel fue el mundo de la crítica y de la revolución: crítica ra-

cionalista del orden establecido, crítica rusoniana de la cultura, crítica kantiana del conocimiento, revolución industrial, revolución francesa, revolución romántica. Todas estas rupturas, aparecidas de manera simultánea, liberaban las fuerzas centrífugas que un siglo de disciplina clasicista había logrado difícilmente sofocar. «Hemos opuesto la espada a la espada—dice Saint-Just—y hemos fundado la libertad. La libertad ha surgido del seno de las tempestades. Este origen le es común con el mundo, nacido del caos, y con el hombre, que llora desde su nacimiento.» Éste era el nuevo lenguaje de la *Sturm und Drang* revolucionaria: tempestades shakespearianas, artillería napoleónica, tambores beethovenianos. El mundo, proyectado hacia un torbellino devorador, parecía entrar en la «bacanal de lo verdadero, donde todos deben embriagarse y de la que nadie escapa sin ser aniquilado» (PhE, 39). Hegel nos invita a encontrar en esta bacanal «el reposo simple y translúcido»...

Parecía que el universo se hubiese ampliado hasta el infinito. Ahora bien: al mismo tiempo que los muros se derrumbaban y que se ensanchaban los horizontes, emergió el quebranto. Todas las polaridades que el alma moderna oculta surgen bruscamente a la luz y aparecen como contradicciones que se hallan—llevadas hasta el paroxismo y formando un todo indiviso—en todas las dimensiones y niveles de la experiencia humana. Fe y saber, Dios y mundo, razón e historia, helenismo y cristianismo, individuo y comunidad, religión

y política, moralidad y acción, constituyen desde ahora oposiciones desgarradoras que manifiestan la profunda «desdicha» y elevan a un grado sumo la «escisión» (*Entzweiung*) del hombre moderno.

La escisión

El sentimiento agudo de esta «escisión», la experiencia vivida de estas contradicciones, condicionó para siempre la manera con que Hegel vino a comprender la necesidad y la tarea de la filosofía. La necesidad de la filosofía—dice—nace en épocas de crisis, cuando «el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres y las oposiciones pierden su viva relación y su reacción recíproca, tornándose independientes» (I, 46). La filosofía surge sobre la base de cierta situación histórica, y ésta es la «escisión»: «La escisión está en el origen de la necesidad de la filosofía» (I, 44). En un principio, la concepción judeo-cristiana desvalorizó la naturaleza y la transformó en *objeto*, en creatura. La religión del más allá enfrentó a Dios y al mundo y destruyó el vínculo orgánico entre el individuo y la ciudad. Después, la razón moderna generalizó la escisión. Tras haber opuesto sucesivamente el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, la fe y el entendimiento, la libertad y la necesidad, el ser y la nada, el concepto y el ser, lo finito y lo infinito, la razón y la sensibili-

dad, la inteligencia y la naturaleza, la escisión ha terminado por englobar todas las oposiciones anteriores en la contraposición de la «subjetividad absoluta» y de la «objetividad absoluta». El joven Hegel comprende en esta última oposición la expresión «más general» del dualismo cristiano y de la «desdicha» moderna.

Esta oposición entre el sujeto y el objeto está en el centro de las meditaciones del joven Hegel. No se trata ya de un problema filosófico en el sentido técnico de la palabra, sino de un problema a la vez «existencial» e histórico, tratado de una manera radicalmente nueva con relación a la filosofía tradicional.

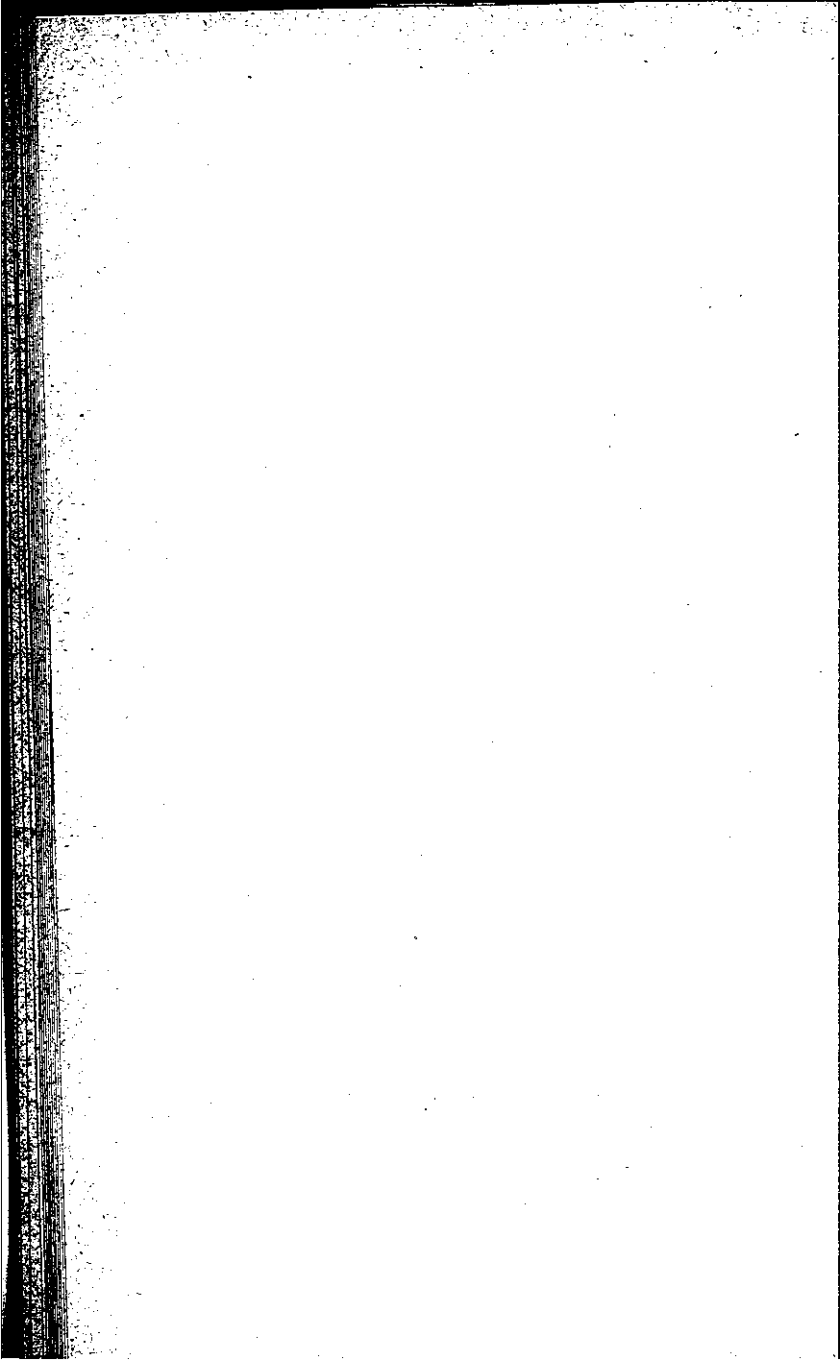
El criterio hegeliano

En los trabajos de juventud de Hegel, la oposición sujeto-objeto no guarda relación con la teoría kantiana o fichteana de la razón teórica o de la razón práctica, ni con la filosofía schellingiana de la naturaleza, sino que designa la cuádruple relación de *maestro a esclavo* que la tradición histórica occidental establece entre Dios y el hombre, Dios y la naturaleza, el hombre y la naturaleza, el hombre y el hombre.

La elevación de Dios por encima de la naturaleza y del hombre, concebidos como creaturas dependientes; la pasividad del hombre con respecto a Dios; la cosificación racionalista de la naturaleza y el sometimiento del hombre por el

hombre, aparecen como aspectos complementarios de un mismo proceso de alienación que hace del hombre un extraño para el mundo y para su propia naturaleza. Ahora bien: esta alienación no constituye la condición natural del hombre; es más bien un fenómeno puramente *histórico*, estrechamente vinculado con el grado de *libertad* política. De este nivel de libertad depende la «satisfacción» o la «desdicha» del hombre y, *por tanto*, su arraigo en el mundo o su evasión al más allá. Detrás de las oposiciones teóricas, prácticas y religiosas entre el sujeto y el objeto, el hombre y la naturaleza, Dios y el mundo, detrás de la «desdicha» que de esto resulta, se encuentra la experiencia inquieta de la historia, en la que se problematiza el destino mismo de la colectividad, porque únicamente la colectividad es el verdadero hombre concreto. El individuo es una «abstracción» hipostasiada por el entendimiento. La realidad humana es supraindividual y total, y en esta totalidad, obra de todos y de cada uno, no se pueden aislar los diversos planos de existencias ni considerarlos como independientes. En una palabra, «el espíritu de un pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política de un pueblo no pueden considerarse aisladamente; están unidos de manera indisoluble» (N, 27).

En función de este criterio, el joven Hegel analiza y critica los fundamentos religiosos judeocristianos de la cultura moderna.



DIOS Y LA ALIENACIÓN HUMANA

Liberar al hombre de todo aquello que no es él mismo, conducirlo a su existencia concreta en la tierra, enseñarle a realizarse a sí mismo en sus relaciones reales con el mundo, emanciparlo de las quimeras trascendentes que oscurecen su espíritu y le vuelven extraño a su vida, impidiéndole reconocer su verdad: todas estas directrices de la pedagogía revolucionaria del siglo XIX encuentran su origen en la vasta crítica a que el joven Hegel sometió la ilusión del más allá y el fetichismo del «Dios-objetivo».

Alienación y desalienación

Superando la crítica racionalista (tradicional) de la religión como «error», el joven Hegel situó la crítica del dualismo religioso en un terreno exis-

tencial-histórico enteramente nuevo y revolucionario, que contenía en germen tanto la rebelión de un Feuerbach o de un Bruno Bauer, como la inversión de valores exigida por Marx o por Nietzsche. Desde sus primeras páginas la religión aparece no como un simple «error», sino como una «alienación». La religión no debía ser pensada en términos de «razón» o de «sinrazón», sino comprendida y criticada como una expresión de la «desdicha» y del «desarraigo» del hombre, anonadado por una *historia* que no puede ni asumir ni rechazar y que debe soportar como un extraño destino.

Se trata ahora de «reivindicar como propiedad del hombre los tesoros que fueron expoliados en provecho del cielo» (N, 225). Engels empleará los mismos términos para designar la obra emancipadora de la «Crítica». Gracias a Feuerbach —dice—, «el cielo ha bajado a la tierra. Sus tesoros yacen dispersos como piedras a lo largo del camino. Cualquiera que lo desee puede apoderarse de ellos». En efecto, los jóvenes hegelianos no hicieron más que llevar hasta sus últimas consecuencias el programa de «recuperación» (*Wiederaneignung*) formulado por Hegel en sus escritos de juventud:

«Hemos puesto fuera de nosotros en el individuo extraño (Dios) todo lo que de bello y de elevado hay en la naturaleza humana. Únicamente nos hemos quedado con todas las vilezas de que aquella naturaleza es capaz. Llenos de gozo, reconocemos de nuevo en ella nuestra propia obra. De nuevo nos la apropiamos y con esto

aprendemos a estimarnos. Antes considerábamos como *nuestro* algo que no podía ser más que objeto de desprecio.» (N, 71.)

Pero la alienación no ha existido siempre. El hombre no ha sido siempre desdichado: la Grecia antigua ignoraba la «escisión» y la evasión en el más allá; por esto Grecia aporta el criterio para juzgar el grado de alienación, constituyendo así el sistema de referencia de la historia.

Una Arcadia política

Grecia es para Hegel «el punto luminoso de la historia» (H, 135), la referencia absoluta, como el nacimiento de Cristo para los cristianos. Si «el paraíso bíblico es el paraíso de la naturaleza humana, Grecia es el paraíso del espíritu humano» (III, 237). Pero la Grecia de Hegel no es únicamente el paraíso perdido del arte, como para Winckelmann, Humboldt y la tradición clasicista en general. Como dice Cassirer, a los ojos de Hegel, Grecia aparece, sobre todo, como «el paraíso perdido político»¹. Los griegos vivían en armonía con el mundo, porque ignoraban la ruptura entre la ciudad y el individuo y, *por consiguiente*, el repliegue doloroso del sujeto sobre sí mismo y la evasión en un más allá vacío. La Hélade sagrada, que Goethe, Schiller y Hölderlin buscaban «con

¹ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem*, 1923; III, 292.

los ojos del espíritu», se reviste en Hegel de un aire jacobino, politizado, y la ciudad aparece de nuevo como la *societas diis hominibusque communis*. La participación activa del ciudadano en la cosa pública (la «cosa misma») es celebrada como la única fuente de «felicidad» y de «satisfacción» terrestre, sin lugar para el más allá:

«La idea de su patria, de su Estado, constituía para el ciudadano antiguo la realidad invisible, la cosa más elevada para la que trabajaba. Era el fin último del mundo o el fin último de su mundo.» (N, 222.)

En una palabra: la «felicidad» que exhala la «bella totalidad griega» es justamente lo contrario de la «miseria» alemana, que condena a los mejores espíritus a buscar refugio «en un mundo interior» carcomido por la desesperación y abocado a la «muerte». La idealización política de Grecia sirve de base, ante todo, a un triple ataque contra la «nulidad política» de Alemania, el apolitismo del mundo burgués y el escapismo cristiano. Alemania «no ha sido jamás una nación» (N, 215); Alemania «no es un Estado» (P, 3). Mientras que Francia se entrega «a una inmensa experimentación política» (P, 26), los alemanes se muestran incapaces de defenderse² y no aspiran más que a proteger su propiedad privada; fuera de esto, «el poder del Estado se les antoja una cosa extraña que existe fuera de ellos» (P, 18n); «la obsti-

² ¡No es verdad, repite incansablemente Hegel, que los alemanes sean ineptos para la guerra! (P, 38-9. 143.)

nación del carácter alemán no permite que los individuos sacrifiquen sus intereses particulares a la sociedad o que se unan en un interés común, y encuentren así su libertad en la libre sumisión de todos al poder más elevado del Estado» (P, 7-83). El mundo burgués no conoce más que el interés particular. Por el contrario, «como hombre libre, el ciudadano antiguo obedecía a las leyes que él mismo se había dado. Sacrificaba su propiedad, sus pasiones, su vida, por una realidad que era la suya propia» (N, 221). Actuaba por una «idea», y «ante esta idea desaparecía su individualidad».

Religión y política

Esta relación armoniosa entre el ciudadano y la ciudad entrañaba una relación armoniosa entre el hombre y el mundo. Únicamente una «masa que carece de todo valor cívico y vive en un estado de decadencia y de opresión tiene necesidad de... consuelos para encontrar compensación a una miseria que no puede de ningún modo remediar» (N, 70). Por el contrario,

«el republicano libre que, lleno del espíritu de su pueblo, entrega sus fuerzas y su vida al servicio de la patria, y esto por sentido del deber, no atribuía la suficiente importancia a sus trabajos como para desear una compensación. Había trabajado para su idea y en cumplimiento de su deber. ¿Qué podía pedir a cambio?»

El cristianismo, haciendo del hombre un ciudadano del cielo, desvalorizó el Estado y embotó el interés por la cosa pública. Religión y política juegan el mismo papel; la religión *enseña* lo que el despotismo *quiere*: el desprecio del género humano, su incapacidad para cualquier bien, su incapacidad para llegar a ser algo por sí mismo»³. Ya Maquiavelo había hecho responsable al cristianismo del hecho de que «los hombres de hoy aman menos la libertad que los de antaño»⁴. Hegel va más lejos que Maquiavelo, y se sitúa a medio camino entre Marx y Nietzsche. Según él, la causa inmediata de la pérdida de la libertad ha sido la formación de una clase dominante de jefes militares y de hombres de dinero, en cuyas manos el pueblo abandonó la dirección exclusiva del Estado. Con el tiempo, el pueblo se habituó a este estado de cosas, de tal modo que «dejó de merecer el reproche, que tan frecuentemente se le había dirigido, de preferir la ingratitud a la pérdida de la libertad» (N, 222). Así, «la imagen del Estado como producto de su propia actividad desapareció del alma del ciudadano. El desvelo por la totalidad y la visión de conjunto se tornaron asunto exclusivo de un individuo o de algunos individuos» (N, 223). Los demás no eran otra cosa que individuos privados, interesados únicamente en la seguridad de la propiedad, «la cual llenó entonces

³ Carta a Schelling del 16-4-1795. Ros., 70.

⁴ *En torno a la primera década de Tito Livio*, II, 2.

el universo entero del individuo». «Toda actividad y todo objetivo se relacionaron exclusivamente con el individuo. No se dio ya actividad alguna para un todo, para una idea.» La pérdida de la libertad vació el mundo de su sustancia, y el hombre descubrió su nada, la muerte: «La muerte debió parecerle espantosa porque nada le sobrevivía. Al republicano, en cambio, le sobrevivía la república»⁵. En estas condiciones de miseria y de esclavitud universales, el cristianismo pudo vencer al paganismo. El cristianismo estaba perfectamente «adaptado a las necesidades de la época, porque él mismo había nacido en el seno de un pueblo caracterizado por la misma degeneración, por el mismo vacío y la misma falta» (N, 224).

El cristianismo: religión y moral de esclavos

Sólo la participación activa en la vida de la ciudad terrestre ofrece al hombre la idea de un Absoluto, haciendo así imposible y superflua toda evasión en el más allá. La huida religiosa fuera del mundo está en sí misma condicionada por el mundo. Así la religión cristiana pudo arraigarse e imponer su doctrina de la corrupción de la naturaleza humana, porque permitió al hombre su-

⁵ N. 223. Se encuentra la misma idea (aunque sin la etiología política hegeliana) en el V *Himno a la noche* de Novalis (1800).

blimar su fracaso histórico y «enorgullecerse de su miseria» (N, 225). Suprimida la proximidad humana del Absoluto, no quedaba más que el Dios de los cristianos, «un dios puesto fuera del alcance de nuestro poder y de nuestra voluntad, aunque no de la súplica de nuestra plegaria» (N, 224). Así, lejos de obedecer a un desarrollo propio, el devenir de la religión está en función y es traducción del grado de libertad política. El paganismo era una religión de hombres libres y satisfechos. El cristianismo, una religión de esclavos condenados por el cesarismo a soñar una vida ilusoria en un mundo diferente del mundo real:

«El despotismo de los príncipes romanos expulsó el espíritu de la faz de la tierra; el rapto de la libertad forzó entonces al hombre a proyectar su absoluto, su ser eterno, en la divinidad. La miseria que el despotismo esparcía le forzó a buscar, a esperar, la felicidad en el cielo.» (N, 230.)

En estas condiciones apareció en Europa la relación señor-esclavo, base existencial de la «escisión», abstractamente designada por la oposición sujeto-objeto. Reducido a polvo por el despotismo, el hombre dejó de sentirse unido a Dios. Transformado en objeto inanimado de la voluntad opresora de un Estado extraño, proyectó la vida que se le negaba en un Dios concebido como objeto todopoderoso, separado del hombre por un abismo infranqueable. «La *objetividad* de Dios», es decir, la transformación de Dios en una potencia objeti-

va, separada y ajena, «se dio simultáneamente con la corrupción y la esclavitud de los hombres; hablando propiamente, no es más que una expresión o una manifestación del espíritu del tiempo» (N, 231). La cosificación de la naturaleza es otra de sus manifestaciones.

*Cosificación de la naturaleza
y alienación humana*

Por su concepción del «Dios-objeto», el cristianismo despojó la naturaleza de su carácter subjetivo y divino, reduciéndola a un amasijo de cosas inanimadas que sólo podían ser objeto de dominación. Ahora bien: en el corazón del cristianismo actúa la idea judaica de la trascendencia de Dios, la cual concibe la relación de Creador con la creatura como una relación de señor a esclavo. El Dios del Antiguo Testamento representa «la más profunda escisión; excluye toda libre unión y no autoriza más que la dominación o la servidumbre» (N, 374). No pudiendo el judío «unirse a los objetos» (N, 371), situó a Dios en un más allá inaccesible y lo concibió como una potencia «extraña» que oprime a la naturaleza, y de la que el hombre no puede ser otra cosa que esclavo pasivo y desgraciado.

¿Cómo este Dios-objeto pudo elevarse por encima de la naturaleza y de la humanidad y trans-

formar todas las relaciones en relaciones de señor a esclavo? Según Hegel, del recuerdo traumático del diluvio surgió la idea de un Dios que, como «la cabeza de Medusa, lo transformaba todo en piedra» (N, 249). «El efecto del diluvio sobre el espíritu de los hombres debió consistir en el sentimiento de una profunda rotura interior, en una inmensa incredulidad en presencia de la naturaleza» (N, 243 y 368). Esta falta de fe en la naturaleza degeneró en una negación completa de la naturaleza en Abraham, el cual «vagaba con sus rebaños por una tierra sin límites. Ni la más pequeña parcela de esta tierra había sido cultivada ni embellecida por sus manos, y así no podía sentirse de ningún modo vinculado a ella» (N, 246). El despotismo teocrático, en fin, cegó la fuente misma de la satisfacción terrestre, la libre participación del ciudadano en la obra común y acabó de destruir los últimos lazos del espíritu judío con la naturaleza y con el mundo.

Insistamos una vez más: el hombre no puede unirse al mundo y abrirse a la belleza y a la santidad de la naturaleza más que en el interior de ciudades libres. Mientras los griegos se mantuvieron libres, vivieron en armonía con el todo, ignorando la desgracia de la trascendencia. La religión del Dios-objeto pudo suplantarse a una religión tan profundamente adaptada a las exigencias de la realización humana como el paganismo, porque la miseria del despotismo había oscurecido la mirada de los hombres y arrojado un velo de

fealdad y de insignificancia sobre la naturaleza. Mientras existieron las libertades, pudo el hombre pensarse como medida de todas las cosas y ver en el mundo el complemento vivo de su ser; pero desde el momento en que el hombre perdió la confianza en sí mismo, el cosmos se descompuso en un conjunto de cosas muertas y ajenas. La ruina de las libertades hizo posible la subsunción de todas las cosas bajo la categoría judeo-cristiana del señor y del esclavo. La deshumanización del hombre trajo consigo la cosificación de la naturaleza: «Bajo la dirección del Estado romano, que suprimió la libertad en toda la tierra, la naturaleza fue sometida a una ley extraña al hombre y arrancada a su conexión consigo misma... La naturaleza dejó de ser divina, libre y bella» (265). Así fue dispuesto el terreno para acoger esta religión de «desdicha» y desgarramiento, cuyos estigmas llevará en adelante toda la historia de Occidente. En la esencia del cristianismo, en su incapacidad radical de conciliar a Dios y al mundo, espíritu y naturaleza, encuentra Hegel la explicación de estas oposiciones, de estas discordancias perpetuamente resurgentes que rigen la historia de Occidente desde los tiempos de la «conciencia desgraciada» de la Edad Media hasta el «monstruoso orgullo» del idealismo subjetivo de Fichte (I, 417).

El antinaturalismo de Fichte, «delirio de presunción», es la expresión suma del dualismo religioso. La exaltación del yo teórico y práctico, la divinización del sujeto, tiene por resultado la

misma destrucción que produce el culto del Dios-objeto. A instancias de este «soberano señor absoluto», el *ego* del *cogito* cartesiano-kantiano y del *voló* fichteano reduce el mundo a un «cadáver», a una «materia muerta» sobre la cual debe reinar el «concepto». El idealismo subjetivo, como el judaísmo, no es más que una «síntesis de la dominación», desde cuyo punto de vista no hay más que «seres dominantes y seres dominados» (I, 108, 111, 116, 121, 102 y 108). A esta profanación del mundo y a la «desdicha» que de ella resulta opone Hegel la nostalgia de toda su generación, que busca lo divino *in herbis et lapidibus*, aspirando a un «gozo santificado» en el seno de la «totalidad reconstituida» (I, 46 y 111). En este sentido, Hegel invoca a Platón en actitud de venerar el universo como un «dios bienaventurado» (I, 422). Pero más que en Platón o en el spinozismo goethiano de Schelling, el filósofo quiere fundar en el amor la primera síntesis de sujeto y objeto.

AMOR, VIDA, ESPÍRITU

Si la relación sujeto-objeto designa una separación que se torna oposición, la actitud racionalista, que tiene por consigna: «Concebir es dominar» (N, 376), implica la misma alienación, la misma relación de señor a esclavo, que la religión del Dios-objeto. Tanto en su vida teórica como en su vida práctica está condenado el hombre al sado-masochismo: «las síntesis teóricas son enteramente objetivas, enteramente opuestas al sujeto»; por otra parte, «la actividad práctica anota el objeto y es totalmente subjetiva» (N, 376). La única esfera que escapa a la oposición de sujeto y objeto es la esfera del *amor*: «Sólo en el amor se realiza la unidad con el objeto. El amor no domina ni es dominado». La verdadera religión es aquella que consagra esta experiencia erótica. Por ella es elevado el hombre por encima de las oposiciones muertas y destructoras, producidas

tanto por el entendimiento como por la acción práctica, pragmática o, más generalmente, moral:

Lo divino aparece donde sujeto y objeto, libertad y naturaleza son concebidos como vinculados entre sí, de tal manera que sea la naturaleza libertad y que sujeto y objeto no sean ya separables. Este ideal es el objeto de toda religión. Una divinidad es a la vez sujeto y objeto. No puede decirse de ella que es un sujeto opuesto a objetos o que posee objetos» (N, 376).

La divinidad—y aquí Hegel se anticipa a Feuerbach—no es más que la experiencia unificante del amor «transformado por la imaginación en una hipóstasis» (*Wesen*). Si el amor hipostasiado y transformado en divinidad independiente y separada hunde al hombre en los abismos del temor y del temblor, es porque «el hombre dividido (por las oposiciones inmanentes, tanto a su vida teórica como a su vida práctica) venera y respeta la divinidad, es decir, el amor, que es en sí mismo unidad», mientras que, por otro lado, «su mala conciencia—la conciencia de la división—la inspira el temor de la divinidad». Ahora bien: «el amor surge sólo en presencia de un ser igual a nosotros, espejo y eco de nuestro ser».

Cristo es el Amor hecho hombre. Su destino revela una vez por todas la potencia y la impotencia del amor,

El fracaso del amor: Cristo

El Cristo hegeliano aparece entre el *Zaratustra danzante*, de Nietzsche, y *El idiota*, de Dostoievski. Al «infinito de la dominación y de la servidumbre», al «soberano señor» de los judíos, opuso Jesús el amor en cuanto «sentimiento puro de la vida» (N, 303), porque «sólo el amor puede quebrar el poder del ser objetivo» (N, 296). Fue la suya una existencia enteramente liberada de la alternativa del bien y del mal, indiferente y como misteriosamente irresponsable. «Sustraído al peso de las realidades» (N, 305), elevado por encima de la esfera de las leyes y de la moralidad, Cristo es la «aparición del Dios que combate lo real» y aporta «la conciencia de la libertad y la armonía divina, la animación de todas las formas de la vida únicamente a través de la divinidad» (N, 306). A la ley opone la espontaneidad pura; al «abismo infranqueable entre ser humano y ser divino» (N, 305), a la relación de señor y esclavo entre Dios y el hombre, opone Cristo la unión de las dos naturalezas: «lazo de lo finito y de lo infinito; sin duda un misterio sacratísimo, porque constituye la vida y el secreto de la vida». El hombre es una modificación de la divinidad. Su relación con Dios es «semejante a la relación de las ramas, de la fronda y de los frutos con el tronco paterno». La relación entre Dios y el hombre no es una relación de sujeto a objeto: «La montaña y el ojo

que la mira son el objeto y el sujeto, pero entre el hombre y Dios, entre el espíritu y el espíritu no se da esta exigencia de objetividad» (N, 312). La fe—insiste Hegel—es «un conocimiento del espíritu por el espíritu. Únicamente los espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse. Los espíritus desiguales sólo conocen que no son lo que el otro es» (N, 289)¹.

Pero la más pura encarnación del amor termina en fracaso. «Jesús tuvo que huir del mundo porque no pudo transformarlo» (N, 305). Para evitar el destino del príncipe dostoyevskiano, que provocaba el desastre cada vez que se entregaba a la acción, Jesús se vio obligado a refugiarse en la «libertad negativa del alma grande», a evitar todas las situaciones susceptibles de alterar el «puro sentimiento de la vida» que le embargaba, es decir, a renunciar a toda situación y a toda posibilidad de acción. Jesús tenía que fracasar fatalmente porque el amor no puede «cambiar el mundo», modificar la totalidad de la vida ni fundar una verdadera comunidad. El amor no puede superar la esfera de la individualidad ni englobar la colectividad entera, como pretendían los discípulos de Cristo. Por el contrario, a la luz de la experiencia cristiana se comprende que la tentativa «quimérica» y «antinatural» de extender el amor a la humanidad entera no engendra otra cosa que «el más espantoso fanatismo, tanto en la pasi-

¹ Véase pág. 105.

vidad como en la actividad» (N, 324). La libre participación del ciudadano en la vida de la ciudad es mucho más profunda que el amor universal del cristianismo, calificado de «invención insípida» y de «vulgaridad» (N, 295, 323). Esta participación es lo único que puede conciliar al hombre y al mundo y fundar el verdadero «reconocimiento del hombre por el hombre».

A pesar de su ineluctable fracaso en el mundo; a pesar también, o mejor, a causa de su limitación, no deja el amor de revelarnos la esencia profunda de lo real: la vida.

La vida

Sólo a nivel del entendimiento se presenta lo real bajo la forma de objetos inanimados, aislados, cosificados. El mundo de la reflexión es el mundo de la separación y de la atomización (*Vereinzelung*) que Hegel, haciéndose eco de las más antiguas tradiciones, identifica con el estado de pecado². Pero el amor revela ya la existencia de una realidad más profunda, en la que la individuación es a la vez arraigada, enriquecida, ampliada y suprimida en la unión. Como el filósofo dirá más tarde en la *Filosofía del derecho* (párrafo 158), el

² Como decía Nicolás de Cusa en un significativo juego de palabras, «pecado (*Sunden*, forma moderna: *Sünden*) viene de separar» (*sundern*, forma moderna: *sondern*). *Obras escogidas* (ed. M. de Gandillac, Aubier, 1942), pág. 167.

amor es la «más prodigiosa contradicción»; la contradicción que el entendimiento «no puede resolver» precisamente porque «no hay nada más difícil» de comprender que la forma en que la individualidad, «puntualidad de la conciencia de sí», puede a la vez ser negada y afirmada. La unidad que aquí aparece no es la unidad de la «ley abstracta» o de la yuxtaposición mecánica, sino el principio mismo de la vida: la unidad rica de la diferencia, que es a la vez unidad y separación.

«La vida pura es el Ser.» (N, 303.) «Lo divino es vida pura.» (N, 304.) «Pensar la vida pura» (N, 302) exige dejar de lado el entendimiento y las antinomias muertas que aquél establece entre la unidad y la diversidad, la totalidad y la parte, lo infinito y lo finito, lo universal y lo particular. «Aquello que resulta contradictorio en el reino del ser muerto deja de serlo en el reino de la vida.» (N, 307-308.) Como el amor —dirá Hegel en la *Lógica* (II, 416)—, la vida es un «misterio inconcebible para el entendimiento», porque es la vida «la existencia de lo especulativo» (E, II, 451), la encarnación misma de la dialéctica divina.

Aquí, y con más precisión en el *Fragmento* de 1800, asistimos a la primera formulación de la dialéctica, que Hegel aplicaba ya de manera inconsciente en sus meditaciones históricas y cristológicas. El fluido ser de la vida una e infinitamente diversa es la unidad heraclitiana de los

contrarios, la identidad de lo diferente: como en la dialéctica del *Parménides*, el uno es al mismo tiempo múltiple y guarda relación con todo aquello que de él se excluye; de la misma manera, lo múltiple está en relación consigo mismo y vinculado con todo aquello que se excluye.

Pero no constituye la vida una definición adecuada del Absoluto. El viviente mismo siente la falta de plenitud de la vida. Así el hombre despoja la vida de todo lo mortal y pasajero, de todo lo que está en conflicto consigo mismo. «Abstrae de la vida» el viviente puro: Dios, y se eleva, a través de la plegaria, a la «vida infinita: el espíritu». En el *Fragmento* de 1800 esta elevación de la vida finita a la vida infinita aparece como obra exclusiva de la religión; pero al año siguiente es la filosofía la que ocupa el lugar preeminente. Si a la manera schellingiana (que será apasionadamente repudiada en el prefacio de la *Fenomenología*) Hegel habla todavía de la desaparición de la conciencia en la «noche del Absoluto», identificada con el «mediodía de la vida» (I, 160), la noche mística, «en la que todos los gatos son pardos», se disipa a medida que se torna más clara la «tarea» de la filosofía.

Romanticismo y filosofía

No era la primera vez ni sería la última que Fausto invocaba a la noche para liberarse de sus

demonios. El mundo moderno—dice Hegel en el prefacio de la *Fenomenología*—ha perdido «la vida sustancial» y tiene conciencia de esta «pérdida y de la finitud que actualmente constituye su contenido» (PhE, 12-13). Rebelándose contra esta «miseria», el romanticismo reclama de la filosofía «la manera de restaurar esta sustancialidad perdida y la solidez compacta del ser». El romanticismo espera que la filosofía «restaure el *sentimiento* de la esencia» y procure no la «penetración intelectual», sino la «edificación» a través de un «sutil sentimiento de lo divino en general». «Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son ahora los manjares adecuados para despertar el apetito; no el concepto, sino el éxtasis; no la fría y progresiva necesidad de lo real, sino el entusiasmo inflamado...»

La «belleza impotente» del romanticismo niega, en sus «discursos proféticos», el racionalismo moderno que ha fragmentado el mundo y ha separado y opuesto lo sagrado y lo profano, la fe y el saber, el espíritu y la naturaleza, el individuo y la comunidad. Pero «la actividad separativa se debe a la fuerza y a la labor del *entendimiento*, de la potencia más asombrosa y grande o, más bien, de la potencia absoluta» (PhE, 29). El mundo, en su indestructible unidad, nada tiene de asombroso. La sustancia viviente de las cosas, el organismo del universo es una totalidad, un «círculo que reposa en sí mismo, cerrado sobre sí mismo y que se mantiene firmemente en la unión de todos sus

momentos». Lo realmente maravilloso es la potencia que el hombre posee—el *deinotaton* de que habla Sófocles: «prodigio entre todos los prodigios»—de dividir lo indivisible, de aislar aquello que no puede subsistir más que por su conexión viva con el todo y de conferirle «una existencia propia y una libertad aparte». Ésta es «la prodigiosa potencia de lo negativo, la energía del pensamiento, del yo puro». El hombre introduce la muerte en el mundo. Todo aquello que toca con su pensamiento cae del árbol de la vida, es arrancado de su contexto y pierde toda realidad. «La muerte, si consentimos en llamar así esta irrealidad, es la cosa más temible. Asumir lo que está muerto exige el mayor de los valores.» La «belleza impotente» del romanticismo «odia al entendimiento», que despoja de realidad al mundo y lo disuelve en abstracciones muertas. Pero «la vida del espíritu no es esta vida que rechaza horrorizada la muerte y trata de preservarse pura ante la devastación. La vida del espíritu es la vida que encierra la muerte y se mantiene en la muerte misma. El espíritu sólo conquista su verdad a través del absoluto desgarramiento».

Desde el momento en que el espíritu irrumpe en las profundidades de la conciencia, el hombre se torna orgánicamente incapaz—a no ser en caso de ilusión o de regresión a la barbarie de la «sangre y de la tierra»—de encontrar su centro fuera del espíritu. Todo lo que compete «inmediatamente» al árbol de la vida y a los valores de

participación es conocido por la conciencia como lo *diferente* a sí, como alteridad. Únicamente la *poesía* está en condiciones de asumir o de exorcizar esta alteridad. La razón, en el grado de su desarrollo actual, no puede hacer otra cosa que rechazarla fuera de sus límites.

En este sentido nada más significativo que el destino de los tres amigos del seminario de Tübinga. Hölderlin *conocía* infinitamente más de lo que su poesía podía contener o sobrellevar. Como su *Rey Edipo*, el poeta tenía «un ojo de más»... Y mientras Schelling se pierde en el «formalismo monocromo» de la identidad estática, Hegel lleva a sus posibilidades últimas la agresividad fichteana. La «dominación del concepto» que el filósofo denunció en la tradición judeo-cristiana y en el idealismo subjetivo llegará a ser total en su pensamiento. La naturaleza será concebida cada vez más como caída, como «alienación» de la idea. La «negatividad» vendrá a designar la esencia misma de la acción de Dios en el mundo. Todo aquello que manifieste la presencia del Dios vivo será valorado y jerarquizado de acuerdo con el grado de negatividad de que sea capaz. En este horizonte se escucha el primer grito de guerra de la dialéctica: dinamizar los conceptos inertes, «tornar fluidos los pensamientos fijos» (PhE, 31) o como dice Hegel en su primera obra publicada, «suprimir las oposiciones solidificadas» (I, 46).

LA DIALÉCTICA DE LA NEGATIVIDAD

En el *Fragmento* de 1800, Hegel llamaba religión a la elevación del hombre a la vida infinita. Sin embargo, insistía en que esta elevación al *Espíritu* consiste en un tránsito de la *vida* finita a la *vida* infinita, y no en un tránsito de lo finito a lo infinito. Estos términos—dice—«son producto de la pura reflexión e indican una separación absoluta» (N, 347), mientras que lo que se trata de comprender es que la *misma* vida se eleva desde su *propia* finitud a su *propia* infinitud. No se da un mundo diferente a éste, o más bien, «el mundo suprasensible no es más que una evasión del mundo sensible» (I, 417). Los conceptos finito-infinito, etc., que parecen indicar una «separación absoluta», no son otra cosa que productos del entendimiento, los cuales desaparecen a un nivel más profundo de la experiencia.

En el *Fragmento*, esta experiencia aparece como un misterio religioso que trasciende el pensamiento. Pero en el escrito de 1801 sobre Fichte y Schelling, venimos a comprender que estas conjunciones de conceptos opuestos—ser y nada, concepto y ser, finito e infinito—, entre las cuales se debate la conciencia moderna y cuya «síntesis absoluta es un más allá para el entendimiento» (I, 49), no son en modo alguno productos negativos del entendimiento destructor (como quiere el romanticismo), sino manifestaciones esenciales del Absoluto mismo.

La rígida oposición de estos conceptos proviene únicamente del hecho de haberse «aislado» del Absoluto y de encontrarse «fijados» como elementos «independientes» (I, 44). «Suprimir las oposiciones solidificadas constituye el único interés de la razón.» (I, 46.) La «tarea de la filosofía» consiste precisamente en «unificar» los opuestos (I, 49): 1.º, en «poner el ser en el no-ser» y en comprender su síntesis como «devenir»; 2.º, en poner «la escisión en el Absoluto» y en considerarla como «la manifestación fenoménica del Absoluto»; 3.º, en poner «lo finito en lo infinito» y en comprender su unidad como «vida».

Estas tres mediaciones muestran ya los tres momentos de la *Ciencia de la lógica*: 1.º, el tránsito del ser a la nada y al devenir inicia toda la progresión dialéctica de la cualidad a la cantidad y a la medida, que constituye la esfera del ser; 2.º, la reflexión o la escisión del ser en fundamento y en

aparición fenoménica y su unión en la «realidad» constituye la esfera de la esencia; 3.º), en el concepto, en fin, subjetividad y objetividad se unifican: el espíritu, y no la vida, constituye la verdadera unión de lo infinito y de lo finito.

En sus primeros años de Jena, Hegel no era todavía dueño de su metafísica. Y, sin embargo, el *pathos* negativo que conforma el alma de su dialéctica¹ se encuentra formulado por primera vez de modo explícito en su *Lógica* de Jena (1801-1802).

«La inquietud anonadante del infinito»

El entendimiento concibe lo finito y lo infinito como exteriores el uno al otro; pero lo infinito no es exterior a lo finito, porque estaría él mismo limitado por lo finito. Del mismo modo, lo finito no puede ser excluido de lo infinito: «Nada hay fuera del Absoluto» (JL, 13). Por esta omnipresencia del Absoluto todo es esencialmente un movimiento perpetuo de inquietud y de superación de sí. Todo lo que es, es en la medida en que aspira a no ser lo que es: «He ahí la verdadera naturaleza de lo finito: que es infinito y, como tal, se suprime en su ser» (JL, 31). La única esencia que podemos atribuir a lo finito, a lo determinado, es «esta inquietud absoluta por no ser lo que es».

¹ *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (ed. Lasson, 1923). Título abreviado: JL.

Lo finito no es en modo alguno lo finito del racionalista, el cual renuncia a la totalidad y se contenta con las formas limitadas de la existencia. Del mismo modo, lo infinito no es lo infinito del místico, que abandona sin trágicos conflictos su forma limitada para disolverse en la divinidad o en el todo. Lo infinito no existe fuera de la contradicción entre las formas de la vida terrestre, limitadas en el tiempo y en el espacio, y el contenido infinito del mundo. Lo infinito «no es un más allá», sino «el puro movimiento absoluto de ser-fuera-de-sí (*Aussersichsein*) en el ser-en-sí (*Insichsein*)». El Absoluto no es el vacío en el que vienen a hundirse las limitaciones terrestres; el Absoluto existe únicamente en la oposición entre lo «simple y la infinitud»—oposición que sólo existe por la unión indisoluble de sus «miembros»—. Del hecho de que la oposición «exista», del hecho de que el ser se enfrente constantemente con sus límites, no se sigue en absoluto que el mundo terrestre esté situado fuera del Absoluto o que el Absoluto se dé «puesto fuera de sí» en el mundo, porque esta oposición carece de *ser* verdadero: «Su ser es más bien la inquietud absoluta por suprimirse a sí mismo». Por tanto, lo finito experimenta su propia infinitud como «inquietud anonadante de infinito» (JL, 34). Su acto propio consiste en someterse a distancia a este tránsito, en disolverse en el vacío. Así «nace en su desaparición» y con esto funda su consistencia.

Esta inmanencia de lo infinito a lo finito, que condujo a Hegel en su *Lógica* de Jena a esbozar una primera génesis de las categorías, se presenta en la *Fenomenología del espíritu* como inmanencia de la *sustancia* al *sujeto* y forma la base axiomática de la «teoría de la experiencia de la conciencia».

Sentido de la negatividad

La *Fenomenología* trata de poner al descubierto la influencia, a lo largo de la historia humana, de esta misma inquietud anonadante de infinito, «fuente última de toda actividad, de toda vida, de toda conciencia» (PhD, párrafo 7). Insistamos una vez más: el Absoluto en tensión hacia la conciencia no es un más allá inaccesible, exterior al hombre. La sustancia espiritual está toda entera contenida en el yo. Lo «verdadero, que es el todo» (PhE, 21), es inmanente a la conciencia. «El todo —aunque no en cuanto concebido— precede los momentos de la conciencia» (pág. 558), es anterior a sus determinaciones históricas e impulsa el espíritu humano a trascender todas sus realizaciones parciales hasta que consiga objetivar la totalidad que lleva en sí. Por esta inmanencia del todo la conciencia encuentra siempre insuficientes e inadecuados los objetos limitados en los que se objetiva, las figuras parciales en las que se encar-

na. El hombre es una contradicción perpetuamente resurgente, que consiste en representar el todo por su concepto y en ser un aspecto de este mismo todo por su existencia real. Entre el Dios infinito (la «sustancia» interiorizada en el hombre, que resulta ser el «contenido en sí y el objeto de la conciencia» (pág. 558) y el yo finito (o su «figura» parcial—la restricción que le es impuesta por su inmersión en el tiempo y en el espacio—) se abre un abismo: «La inadecuación que surge en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, constituye su diferencia, lo *negativo* en general. Lo negativo puede entenderse como su común *defectuosidad*, aunque es en realidad su alma, aquello que les impulsa a ambos» (pág. 32).

Así habla el Mefistófeles de Goethe: «La actividad del hombre decae fácilmente. Con excesiva prontitud se complace el hombre en el reposo ilimitado. He ahí por qué yo le asigno con gusto este compañero, que despierta y estimula y, como diablo que es, se ve obligado a crear». Este diablo creador, «parte de una parte que en un principio era el todo», estimula la conciencia y la impulsa a trascenderse y a «aniquilar» todos los objetos que experimenta. La inmanencia del todo al fondo de la conciencia le prohíbe «todá satisfacción limitada» (pág. 69). A causa de esta «violencia», «la angustia puede huir ante la verdad» y aspirar a la conservación de las certezas limitadas, amenazadas de muerte; «pero esta angustia no puede ser apla-

zada». En vano busca el reposo «en una inercia sin pensamiento. El pensamiento turba la ausencia de pensamiento y su inquietud destruye aquella inercia»...

La *Fenomenología* es el relato de esta inquietud. Toda la historia, desde el drama original del señor y del esclavo hasta el terror, pasando por la tragedia y la comedia antiguas, la «conciencia desgraciada» del estoicismo y del cristianismo y la odisea de la razón en los tiempos modernos; todas las experiencias fundamentales de la humanidad europea son vistas con los ojos del nieto de Rameau, como si la historia entera no fuese más que una serie ininterrumpida de crisis revolucionarias y de inversiones de evidencias. La experiencia de la historia es «la invalidación de todos los conceptos y de todas las realidades» (pág. 372), «la infidelidad universal hacia sí misma y hacia los demás. La audacia de proclamar esta infidelidad es, por eso mismo, la más profunda verdad». Pensamos en el «músico loco» de Diderot que dirige la danza de la muerte de las verdades. En esta «barahúnda de sabiduría y de locura», los conceptos pierden su aparente inmovilidad e independencia y se dejan sumergir en la «bacanal de la verdad, en la que nadie puede conservarse sobrio». Sólo al fin de la historia, ante el paisaje un tanto lúgubre del «calvario del Absoluto», este *delirium tremens* aparecerá como «el reposo translúcido y simple».

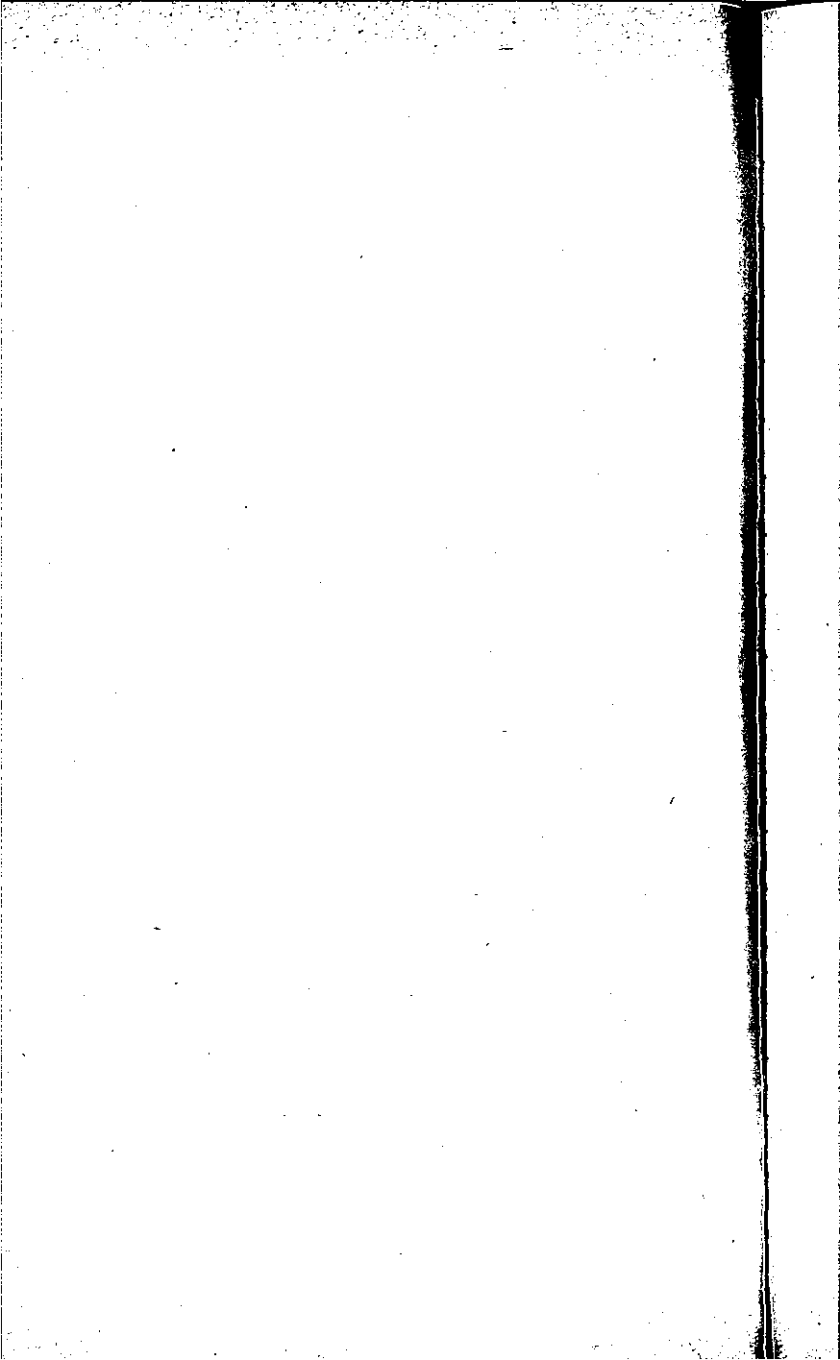
«El alma dialéctica»

He ahí lo que es la negatividad: Dios y el hombre en cuanto víctimas de su común deficiencia. La historia es conflicto siempre renovado entre la necesidad innata del todo y del infinito y el deseo de descansar en una figura limitada, en el «hermoso momento» fáustico. En este sentido, Hegel puede comprender el universo entero como tensión entre la totalidad infinita y sus momentos finitos. La contradicción se torna así la esencia de las cosas: *«Todas las cosas son contradictorias en sí mismas»* (L, II, 58). La resistencia de la lógica formal a aceptar la contradicción es resistencia ante la vida, porque únicamente las cosas muertas ignoran la contradicción. Ésta es «la raíz de todo movimiento y de toda vitalidad. Una cosa sólo es capaz de movimiento, de actividad, en la medida en que encierra una contradicción». Los «antiguos dialécticos» tenían razón cuando denunciaban las contradicciones del movimiento; «sin embargo, no se sigue de aquí que el movimiento no exista, sino más bien que el movimiento es la contradicción misma en su existencia concreta».

La contradicción «debe hallarse en toda experiencia, en toda realidad, en todo concepto». A nada «viviente» corresponde la identidad. «Únicamente cuando lo múltiple es conducido al extremo de la contradicción, se despierta y se anima y descubre en sí la negatividad, impulso inmanen-

te del automovimiento y de la vitalidad.» Todo lo viviente vive en cuanto «encierra una contradicción y posee la fuerza de comprenderla y de asumirla». Ésta es la razón de que el sufrimiento, es decir, la sensación o la comprensión de la contradicción, sea «privilegio de naturalezas superiores» (E, II, 632), «privilegio de los vivientes» (L, II, 424). Como la vida—«existencia propia del especulativo»—, «el pensamiento especulativo consiste únicamente en mostrarse capaz de contener en sí la contradicción, y no en dejarse dominar por ella o en permitir que la contradicción transforme las determinaciones del pensamiento o las reduzca a nada» (L, II, 60), porque la contradicción, en cuanto *primera negación*, es «el simple punto de relación negativa consigo misma, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que encierra toda verdad, porque es la única verdad» (L, II, 496-497). Pero en cuanto *segunda negación*, negación de la negación o «superación de la contradicción», la contradicción constituye «el momento más íntimo, el más objetivo de la vida y del espíritu, en virtud del cual el sujeto, la persona y el ser libre existen».

Todo hace pensar en una fiebre fáustica que se apodera del alma del mundo. También el «sistema» tiene su «prólogo en los cielos»: la «lógica», «representación de Dios tal como es en su esencia eterna, anteriormente a la creación de la naturaleza de un espíritu finito» (L, I, 31).



DIOS Y EL MUNDO

Dios

Spinoza concibe la naturaleza como una profusión de modificaciones de la sustancia infinita: nociones y objetos, pensamiento y extensión son para el filósofo modificaciones de esta misma sustancia infinita. Todo se funda en una totalidad saturada de Dios. Pero a este Dios le falta vida, libertad, subjetividad. Quedan suprimidas al mismo tiempo tanto la autonomía de la conciencia como todas aquellas propiedades que se presentan como heterogéneas o irreductibles al Ser: libre iniciativa, desarrollo, evolución. Frente a esta concepción, Hegel asigna a la *prima philosophia* o «teología racional» (Ae, 137) la tarea de aprehender y de expresar lo verdadero «no sólo como sustancia, sino precisamente como sujeto» (PhE, 19).

El gran mérito indiscutible del idealismo subjetivo reside en haber mostrado que la subjetividad forma parte de la definición del mundo; que la subjetividad está liberada de toda sujeción con respecto al Ser. Para este idealismo, sin embargo, existe un *a posteriori*, un otro absoluto que conduce a la concepción de una «cosa en sí» inaccesible a la conciencia. Ahora bien: no se da «cosa en sí» separada del hombre, exterior a la razón, refractaria a la libertad. Hegel se levanta, con toda la fuerza de su confianza en la razón, contra el realismo kantiano de la cosa en sí, que pretende encerrar la razón en los límites de un conocimiento puramente fenoménico y que afirma que «el concepto es y permanece siendo algo completamente separado de la realidad» (L, II, 230).

Es verdad que «en nuestros días ningún concepto ha sido tenido menos en cuenta que el concepto mismo, el concepto en sí y como tal» (Ae, 129). Por concepto se entiende generalmente algo «subjetivo», una especie de «unilateralidad abstracta de la representación y del entendimiento». En este sentido, la metafísica antigua tenía del pensamiento «un concepto mucho más elevado que el que resulta corriente en los tiempos modernos» (N, I, 25). La filosofía griega sabía que el pensamiento y la verdadera naturaleza de las cosas poseen «un mismo contenido»; pero a esta filosofía le faltaba la experiencia moderna de la «reflexión», y sobre todo el sentido de la subjetividad, que aparece a partir del cristianismo. En éste la

«unidad e identidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana» devienen por primera vez objeto de «intuición» (PhE, 529), antes de encontrar su adecuada expresión en la «filosofía especulativa» (PhE, 130).

Aristóteles atribuía a un dios separado del mundo, situado lo más lejos posible del hombre, la inmóvil perfección del pensamiento que se piensa. La única acción del Dios aristotélico es el Eros que él mismo inspira y cuya expresión adecuada es el movimiento circular del cielo. Para Hegel, Dios es también pensamiento que se piensa, pero este pensamiento es inquietud, movilidad, negatividad infinita. Únicamente el hombre manifiesta y realiza la vida divina. Incluso los crímenes del hombre—dice Hegel, oponiéndose a Platón y a Aristóteles—, incluso las peores aberraciones de la humanidad representan «algo infinitamente más elevado que el curso regular de los astros, porque el que así yerra es siempre el espíritu» (E, II, 56). Dios no es, como en Descartes o en Kant, la fuente primera y la garantía inquebrantable del sistema de ideas por medio del cual el sujeto comprende y domina el objeto. Para Hegel, Dios es el movimiento mismo del que proceden a la vez las categorías del pensamiento, las leyes de lo real físico y las fuerzas creadoras de la vida histórica. Dios es la verdad y la realidad de la naturaleza y de la historia, reunidas éstas en una sola hipóstasis, cuya inquieta perfección se expresa a través del

ciclo, el cual es al mismo tiempo figura cerrada e inmóvil y línea infinitamente cambiante.

Nos movemos en un sentido contrario al de las teodiceas tradicionales, que inmovilizan a Dios en una perfección situada más allá del mundo. «El Absoluto es esencialmente *resultado*. Es decir, únicamente *al final* llega el Absoluto a serlo verdaderamente. Su naturaleza consiste propiamente en ser una realidad sometida al desarrollo de sí misma» (PhE, 21). En diálogo consigo mismo en los *deserts of vast eternity*, Dios *se hace* a sí mismo y deviene su propia realidad, la sustancia de toda cosa y el sujeto destinado finalmente a emerger de esta sustancia.

El diálogo divino

«El éter habla consigo mismo» y sus palabras se convierten en estrellas, escribía Hegel en su *Lógica* de Jena (págs. 199 y 200). «Este diálogo consigo mismo es su realidad.» Del mismo modo, «en el éter del pensamiento puro», que constituye el elemento de la *Ciencia de la lógica*, las categorías no son conceptos antropomorfizados, sino «palabras originales» (*ursprüngliche Worte*, L, II, 485) que pronuncia la inteligencia divina en la «soledad sin vida» (PhE, 564) del estado anterior a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito. Así Hegel se opone a la doctrina kantiana de las categorías. Para él, «las determinaciones

lógicas son definiciones del Absoluto, definiciones metafísicas de Dios» (P, I, 201); «cada nueva categoría es una nueva definición de Dios» (L, I, 125). La génesis fichteana de la conciencia se torna la lógica de la autodeterminación de Dios. Éste se pone y se niega, se define y se refuta; sólo «después» de haber recorrido el ciclo completo de estas posiciones, negaciones y negaciones de negaciones, «alcanza» Dios la plenitud de su ser y «deviene» adecuado a su concepto.

En la serie de estas palabras originales (que hacen posible a la vez la realidad del mundo y la verdad del discurso humano), la palabra *ser* es la primera y, por tanto, la más general y la más pobre de contenido. El Ser es la primera autodefinición de Dios. *Ego sum qui sum*, dice el Dios del Éxodo. Es también el primer concepto humano: «¿Qué individuo no tiene siempre en la boca la palabra ser?» Ahora bien: toda definición, al tiempo que se explicita, se abre a su propia negación para revestir con esto una forma superior. El pensamiento divino o humano, refutándose, no se resuelve en una «nada abstracta», sino que da lugar a un nuevo concepto «superior y más rico que el precedente» (N, I, 36). Por esta vía viene a formarse el sistema de los conceptos: «El discurso lógico es la presentación inmediata de la autodeterminación por la que Dios llega al ser» (L, II, 356). El proceso lógico es, al mismo tiempo, autodeterminación de Dios y constitución del pensamiento humano. Expresa la «bondad» del Abso-

luto que quiere estar «cerca de nosotros» (E, I, 130)...

«La explicitación del Absoluto es su acto propio» (L, II, 160). Refutándose como Ser, superando su «eleatismo», deviniendo «heraclíteo», el Absoluto explicita y supera uno tras otro todos los conceptos que se refieren a los datos primeros de la representación y que llenan la esfera del Ser. Así, la expresión *Ego sum qui sum* significa: Yo soy Ser, cualidad, cantidad, medida. Toda categoría es un nombre divino y un predicado cósmico. La reflexión de estos predicados constituye la negación de la esfera del Ser y el tránsito al ámbito de la «esencia» en el que lo inmediato desaparece para tornarse «apariencia».

«El Absoluto es esencia.» (E, I, 261.) La explicitación de esta proposición—«la parte más difícil de la lógica» (E, I, 267)—contiene todas «las categorías de la metafísica y de la ciencia en general» hasta el propio Hegel, es decir, todas aquellas filosofías que conciben el Absoluto de modo *objetivo*, sin proponerse la cuestión de su propia inteligibilidad o subjetividad. En esta «lógica objetiva» Dios se piensa objetivamente, es decir, sin saber *él mismo* que se piensa. El pensamiento de la necesidad absoluta constituye el punto culminante de esta esfera de la reflexión, la cual es como la «conciencia desgraciada de la ontología»¹, o más bien, del Absoluto mismo. En el pensamien-

¹ J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, pág. 226.

to divino de la necesidad absoluta (representado en el orden temporal por las religiones panteístas y por los sistemas filosóficos de la sustancialidad), la paz consigo mismo significa la supresión de toda nostalgia, de toda aspiración hacia otra cosa, de toda finitud: «Todos los fines, todos los intereses, todos los deseos, incluso el sentimiento concreto de la vida, han sido alejados y han desaparecido» (XVI, 473). Ésta es la razón de que la religión antigua del *fatum* «respire tristeza». Por esto mismo también la «intuición profunda» de Spinoza no conduce a la verdadera liberación. La explicitación de la «relación absoluta» constituida por la necesidad absoluta (las categorías kantianas de la relación) muestra la transformación de la relación de sustancialidad en relación de causalidad, y de ésta en relación de acción recíproca. En esta última relación aparece un nuevo concepto, en el que se hallan contenidas y superadas las definiciones precedentes del Absoluto. Necesidad y causalidad han «desaparecido» en la acción recíproca (L, II, 203-204). La necesidad es «desvelada». Lo que se ofrecía antes como contingencia «deviene libertad».

Llegado a este grado de interiorización, el *itinerarium mentis in Deum*, que es al mismo tiempo *itinerarium mentis divinae*, significa el tránsito de la necesidad a la libertad, de la sustancia al sujeto, de la realidad al logos. Dios se libera de la sustancialidad e incorpora la necesidad a su libertad. Esta liberación «no es un juego de la abstrac-

ción, sino que se funda sobre la potencia de la necesidad que vincula, unas con otras, todas las realidades, y que hace que una realidad dada no tenga una existencia distinta y aislada, sino que encuentre su ser y su fundamento en sus relaciones con las demás. Esta liberación, en cuanto que existe para sí, es el *yo*. Llegada a su desarrollo total, es el *espíritu libre*. En cuanto sensibilidad, es el *amor*. En cuanto gozo, es la *felicidad*» (E, I, 351). El Absoluto es vida, subjetividad, libertad. Dios es el logos, el verbo creador.

Nicolás de Cusa traducía logos por *conceptus*²; Hegel lo traduce por *Concept*. Dios es el *Begriff*. «El concepto es la potencia libre sustancial que no existe más que para sí.» Su alma (el concepto subjetivo: el universal, el particular, el singular, las formas del juicio y su organización en los silogismos) constituye el medio de toda comprensión. «Tolo lo racional es silogismo.» (L, II, 308.) «Toda cosa es un juicio.» (E, I, 367.) Su cuerpo (el «concepto objetivo»: mecanismo, quimismo, teleología) constituye el desarrollo mismo de lo real. Máximo el Confesor comparaba a Dios con el grano de mostaza que crece hasta transformarse en árbol del mundo³. Hegel se sirve constantemente de la misma imagen para designar el desarrollo del concepto: «Todo el árbol está contenido en la semilla según su idealidad. Cuando la

² Véase *Traité de la vision de Dieu*, cap. X. Ob. cit., página 398.

³ *Les Centuries gnostiques*, II, 10.

semilla se ha desarrollado hasta convertirse en árbol, tenemos ante nosotros la *realidad* de la semilla. La semilla en cuanto germen es el *concepto*. El árbol es la realidad. Todo el concepto del árbol está representado por su germen. El árbol no es más que la explicitación del concepto, la identidad del concepto y de la realidad» (Ae, 143).

El concepto es la «vida pura» de la que Hegel hablaba en su juventud. El concepto, como la vida, unifica la pluralidad, asume la alteridad y se manifiesta esencialmente a través de la afirmación de sí mismo en su otro. He ahí por qué la naturaleza inanimada es lo «negativo», la alienación de Dios.

Logos y cosmos

«Sin el mundo, Dios no sería Dios.» (XV, 210.) Con todo, Dios no es la naturaleza. Dios—el «concepto»—es vida, espíritu, desarrollo de sí, conciencia de sí, libertad, mientras que la naturaleza es materia, inconsciencia, «necesidad exterior y azar desbordado». El concepto es «todo» (L, II, 486). Su actividad es «la actividad universal absoluta». Fuera de él reina sólo «la contingencia exterior, la apariencia superficial, el error, la ilusión». La naturaleza es la «sinrazón de la exterioridad» (E, II, 59) en la que el concepto se da «fuera de sí». El concepto es el «alma omnipre-

sente» (L, II, 416), el «alma del mundo» (PhE, 125); pero el mundo carece de alma. He aquí la «contradicción no resuelta» de la naturaleza. El concepto se da en la naturaleza tan profundamente sumergido en la objetividad, que en lugar de afirmarse como su alma, «se pierde en ella y, para expresarlo de algún modo, se vacía de alma en la materialidad sensible» (Ae, 150).

La materia «aspira», es cierto, a encontrar un «punto de unión», a darse un «centro», a constituir un «sí». Así interpreta la mitología hegeliana la gravedad, la luz—«sí mismo abstracto de la materia» (E, II, 163)—y el sol. El sistema solar podría ser una totalidad susceptible de representar el concepto, pero la armonía de las esferas no es el contrapunto del concepto. Las relaciones entre las totalidades físicas son «exteriores», mecánicas. Los astros no son libres y el sol no puede ser considerado como «alma» del sistema solar. Ahora bien: «la verdadera naturaleza del concepto» consiste en ser un continuo proceso de animación que transforma los seres independientes en miembros de un todo y que conduce las diferencias a una unidad subjetiva, «dotándolas, por así decirlo, de un alma». Por el contrario, en la «vida petrificada» de la naturaleza (E, II, 453) todo evoca la muerte, la ausencia de vida. Aquí la vida está puesta «fuera de sí misma». Existe, pero como «no vida», como «cadáver del proceso vital» (E, II, 449). La materia es una vida muerta antes de nacer. «El organismo muerto de la tierra» (E, II,

481) es el «producto muerto» (II, 458) de una actividad que este organismo jamás ha llevado a cumplimiento y que continúa fuera de él.

Ésta es la «impotencia de la naturaleza» (L, II, 247), incapaz de ser vida y espíritu. Hegel habla también de la «debilidad del concepto» (E, II, 677), que no consigue vivificar la naturaleza. Es su manera particular de indicar que no se da una «dialéctica de la naturaleza», que la naturaleza es contradicción no resuelta y escándalo de la dialéctica, al menos de la dialéctica tal como él la entendía. De este modo, Hegel acaba por tratar la totalidad del universo físico como una vasta «automistificación» de Dios (E, I, 422). Dios se oculta tras una máscara estrellada que le vuelve irreconocible. «Su acción consiste en que el mismo Dios suprime esta mistificación», se despoja progresivamente de sus velos para manifestar finalmente su verdadero rostro, el cual es espíritu. He ahí por qué la última palabra de la naturaleza es la muerte. «Su final es *sich selbst zu töten*» (E, II, 721), «darse a sí misma la muerte», permitiendo al concepto «destruir el caparazón» de la materia en que se encuentra enterrado y renacer como vida y espíritu.

Dios, por tanto, no es la naturaleza. El cosmos no es ni el modelo de la racionalidad, como pensaba Platón, ni el infinito venerado por Giordano Bruno: «Sí, todo el sistema solar es ente finito... Únicamente el espíritu expresa la verdadera infinitud» (E, II, 44). Dios no es el Dios astrónomo

de los antiguos, ni el Dios relojero de Newton y de Fontenelle, ni el Dios matemático de los modernos. La matemática «no alcanza a tocar la cosa misma, ni la esencia, ni el concepto» (PhE, 37). El Dios hegeliano es ante todo un Dios *biólogo*, puesto que el concepto hace su «primera aparición» en el mundo como vida orgánica (L, II, 224).

Logos y bios

El Dios viviente se encuentra aprisionado en la materia muerta. La vida que «fulmina» la materia (E, II, 466) constituye la primera liberación de Dios, el principio de su «retorno a sí». La vida representa el tránsito «de la prosa a la poesía de la naturaleza» (E, II, 445). Frente a ella de nada sirve el pensamiento causal-analítico que no puede aprehender más que «lo muerto y lo abstracto» (E, II, 65). La vida sólo puede ser comprendida «especulativamente» (II, 451), dialécticamente, puesto que la vida es «la existencia misma del especulativo», la encarnación de la dialéctica, la realidad del idealismo, porque hay que tener en cuenta que el idealismo no es una teoría filosófica subjetiva, sino que constituye el modo de ser y de obrar de Dios. «No es idealista únicamente la filosofía. De hecho, la naturaleza, en cuanto vida, es lo mismo que la filosofía idealista.» (Ae, 153.) Pensar especulativa y dialécticamente es afirmar

la identidad de los contrarios; cosa que el entendimiento considera contradictoria y, por tanto, imposible e inexistente. Ahora bien: esto es lo que constituye el hecho mismo de la vida. La más profunda determinación de la vida (y, con más razón, del espíritu) es su capacidad de conservar su mismidad en la alteridad. Llevar en sí la materia inanimada, someterse constantemente al riesgo de que la muerte transforme en partes independientes lo que la acción del alma mantiene en unidad indivisible, poner y resolver la «contradicción» entre la unidad ideal de los miembros y de las funciones y su real separación, en esto consiste justamente el «idealismo de la vida»: «La acción continua de la vida es el idealismo absoluto» (E, II, 451), porque la vida contiene en sí la no-vida y trasciende esta alteridad.

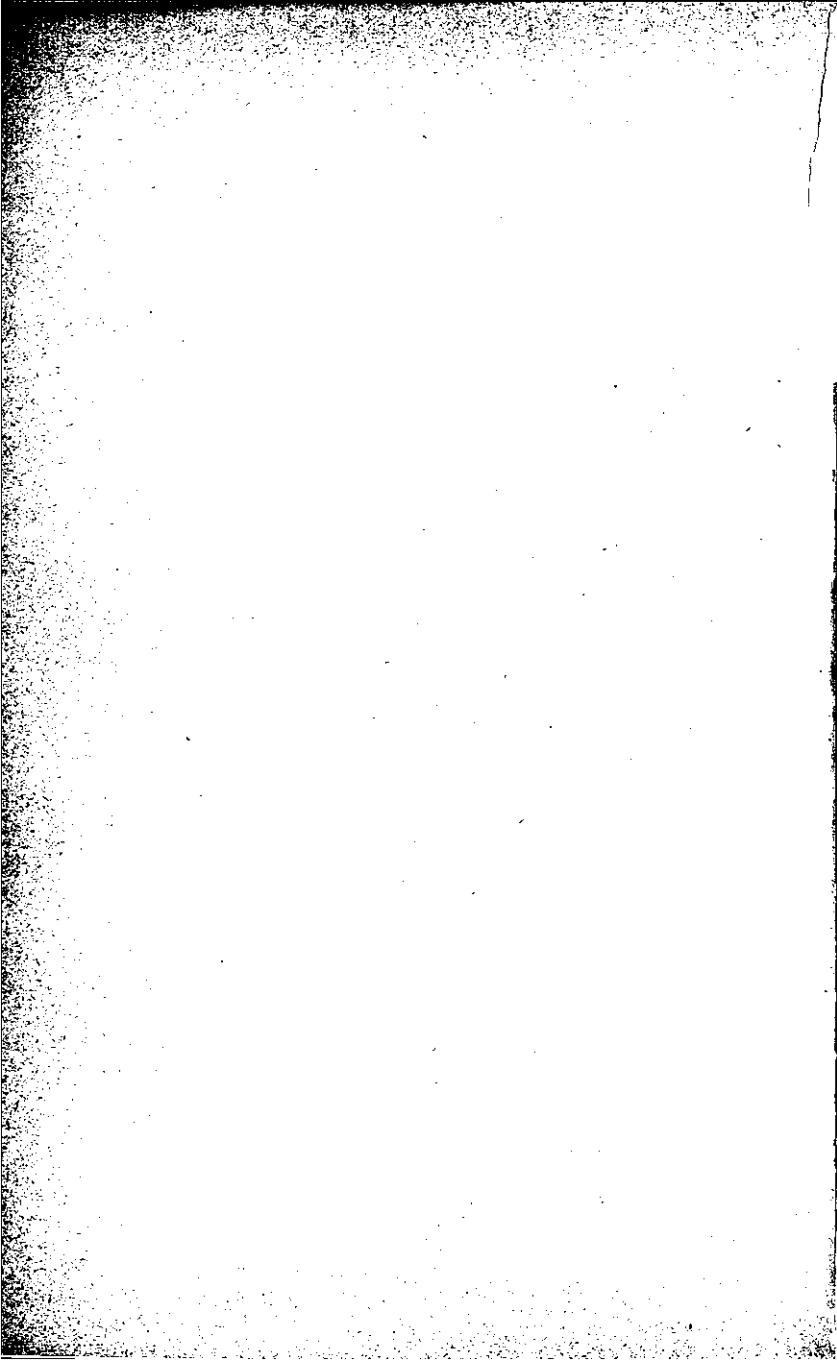
Ahora bien, paralelamente a esta actividad de «idealización», el viviente se entrega a una continua «negación» del mundo exterior. El viviente no puede existir más que negando la coseidad y transformándola en simple *medio* de satisfacción de sus necesidades y de afirmación de sí mismo, porque la vida es la primera posición y la primera solución del problema sujeto-objeto. Con la aparición del viviente queda por primera vez constituido un sujeto frente a las cosas inertes que se yuxtaponen en el mundo físico. También en este plano la acción continua de la vida constituye una refutación permanente del realismo y del materialismo. «Si la vida fuese realista, respetaría el mun-

do exterior» (E, II, 451), y esto le produciría la muerte; pero en realidad la vida se levanta contra la objetividad, suprimiendo su aparente independencia y transformándola en medio. El realismo (tanto el materialismo clásico como el realismo kantiano de la cosa en sí), que afirma la soberanía del objeto y la pasividad del sujeto (o su incapacidad de alcanzar la cosa misma), sería verdadero si el mundo sólo estuviese poblado de piedras. De hecho, este objetivismo desaparece al nivel de la vida animal, porque «el deseo animal es el idealismo de la objetividad, la certeza de que esta objetividad no es en modo alguno completamente ajena» (R, II, 160). El animal, por su movilidad y por sus deseos, es *el primer idealista*, «la angustia concreta de Dios»: «El animal no pertenece ya a esta filosofía realista, puesto que devora las cosas y demuestra así que estas cosas no son absolutamente independientes»⁴.

El animal desea las cosas, las devora y las destruye. Con esto demuestra su «nulidad». Su acción destructora nos ofrece ya una primera aproximación a la inteligencia de la verdadera acción de Dios en el mundo. Para Hegel, como para Jacob Boehme, la relación esencial entre Dios y el mundo, el Creador y la creatura, el Infinito y lo finito es una relación de «cólera». Hegel llama «negatividad» a esta «cólera de Dios», que Boehme hacía

⁴ PhD, párrafo 44. He ahí el origen de la refutación engelsiana de la cosa en sí por *the proof of the pudding is on the eating...*

gravitar sobre la materia y la finitud. El Dios viviente se da «fuera de sí», cautivo de la materia muerta. Este Dios retorna a sí, deviniendo su sustancia sujeto en y a través de la acción universal de las miríadas de seres que, deseando y consumiendo los objetos, destrozan el duro caparazón de la materia que le aprisiona. Pero si bien el deseo animal es ya una liberación concreta de Dios, esta liberación es sólo parcial y superficial, porque la actividad negadora del animal está encerrada en un círculo limitado que no puede rebasar. El *hombre* es el único que puede transformar el conjunto de la creación en objeto de su deseo, el único que puede dar a la negación un sentido más profundo que los simples efectos destructores del deseo. Solamente el hombre ofrece la medida verdadera de la cólera divina. El hombre, «enfermedad del animal, representa el advenimiento y el devenir del espíritu» (R, I, 186).



EL ESPÍRITU

El hombre: el lógos encarnado

El hombre es el único que puede negar la totalidad del mundo dado, porque el hombre es *der daseiende Begriff selbst*, el concepto mismo en su existencia concreta y «empíricamente perceptible» (L, II, 432). El yo humano es *der existierende Begriff* (L, II, 424), el Dios vivo llegado al fin a una «existencia en sí misma libre» (L, II, 220), capaz de reflejar su propia infinitud. El hombre no es ciertamente *deus in terris* en el sentido tradicional de la palabra, porque este sentido deja entender que hay otro *deus in coelis*. Al contrario, el Dios que «muere» en las galaxias y que emerge «ciegamente» (L, II, 224) en el mundo biológico resucita en el hombre, se despierta en los ojos del hombre y encuentra en él una existencia carnal activa, real y consciente. El hombre es la Pascua del «Viernes Santo especulativo».

En el hombre la naturaleza ha «desaparecido» (E, III, 19), el concepto ha superado su «alienación» y «desde la naturaleza ha retornado hacia sí mismo». Este «retorno» *hacia* sí del concepto divino es el *espíritu*, «la más profunda definición del Absoluto» (E, III, 35). No se da aquí trascendencia alguna, ni ocultación, ni inefabilidad; al contrario, «el espíritu no se cierne sobre la historia como sobre las aguas. El espíritu obra en el interior de la historia y constituye la única fuerza que la pone en movimiento» (E, III, 432). La esencia del espíritu consiste en manifestarse, en revelar su profundidad, en exteriorizar su interioridad, en objetivarse y en conocerse: «No basta decir del Absoluto que es únicamente espíritu. Es preciso afirmar también que es espíritu absolutamente manifiesto, consciente de sí, infinitamente creador» (E, III, 38).

Hegel solía citar las palabras del maestro Eckhart: «El ojo con el que Dios me ve es también el ojo con el que yo le veo. Mi ojo y el suyo no forman más que un solo ojo. Si Dios no existiese, tampoco yo existiría. Si yo no existiese, no existiría Dios» (XV, 228). La obra de Hegel está llena de fórmulas parecidas. «Aquello que conoce a Dios»—dice—no es la razón que se pretende humana, sino «el espíritu de Dios en el hombre» (XV, 398): «La conciencia de sí de Dios se sabe en el saber del hombre». O también: «El hombre conoce a Dios en cuanto que Dios se conoce en el hombre. Este conocimiento es a la vez concien-

cia de sí de Dios y conocimiento del hombre por Dios, y éste es conocimiento de Dios por parte del hombre. El espíritu que conoce a Dios en el hombre es el espíritu mismo de Dios» (XV, 496); pero esta identidad de hombre y Dios no se limita únicamente al conocimiento. El espíritu divino se manifiesta, se realiza y se conoce en *todas* las creaciones humanas, en toda la extensión del «segundo mundo» creado por el hombre: el universo histórico. «El reino del espíritu abarca todo lo producido por el hombre. Puede representarse de muchas maneras el reino de Dios, pero se trata siempre de un reino del espíritu que debe realizarse en el hombre y ser creado por el hombre. El dominio del espíritu lo comprende todo: todo lo que ha suscitado y continúa suscitando el interés del hombre. En este reino el hombre es activo. Sea lo que sea lo que lleve a cabo, es siempre el espíritu el que obra.» (VG, 50 y 51.)

El espíritu obra en el hombre. La acción del espíritu es libertad o «negatividad infinita».

Negatividad y trabajo

«Terrible es caer en las manos del Dios vivo», dice el Apóstol. La «negatividad» expresa la acción de las manos de este Dios terrible. La identidad del hombre con el concepto hace del hombre el instrumento por excelencia de la cólera divina.

He ahí por qué se descubre una «noche terrorífica» «cuando a un hombre se le mira a los ojos» (R, II, 181). «Entonces hacemos frente a la noche del mundo.» «Al fondo de esta noche se retira el Ser.» En ella se concentra todo lo que de difuso y disperso hay en el universo. En esta nada se hunde la inmediatez de las cosas. El hombre, puesto que *es* el concepto, debe por su propia naturaleza negar la naturaleza, suprimir la materia, la fijeza y la finitud hasta que éstas dejen de resistir al espíritu, hasta que penetren en el torbellino de su vida móvil. El hombre, por ser el logos encarnado, es esencialmente enemigo del Ser. Es «el ser negativo, el cual *es* únicamente en la medida en que suprime el Ser» (PhE, 236). El hombre debe transfigurar y dinamizar la materia inerte. La primera definición de hombre es la que le afirma como trabajador y técnico.

«En el sistema de necesidades físicas encontramos la primera reabsorción de la oposición sujeto-objeto.» (Ae, 135.) El deseo animal destruye el objeto, pero queda prisionero de la coseidad. Si la satisfacción significa la destrucción del objeto (¡Sade!), la reaparición del deseo perpetúa la alteridad. Únicamente el hombre, en cuanto ser sobrenatural, puede negar adecuadamente el objeto.

En general, todo aquello que manifiesta la esencia específica del hombre pone al descubierto esta negatividad. El lenguaje, por ejemplo, no significa presencia en el mundo, sino más bien el primer acto de la *voluntad de poder*: «El primer acto

por el cual instaura Adán su dominio sobre los animales consiste en el acto de darles un nombre. Con esto les anonada en cuanto existentes y les deja convertidos en entes ideales» (R, I, 211). Esta *idealización* por la que la conciencia se apropia de las cosas es ya mucho más eficaz que la negación formal del deseo destructor; pero la superación de la alteridad que el deseo no llega a conseguir, no se efectúa más que por el «deseo reprimido» en que consiste el trabajo (PhE, 149 ss.). Mediante su trabajo, el hombre llega a suprimir la «forma existente que se le opone» como una «esencia extraña». A esta «actividad formadora» debe el hombre la primera noción de libertad verdadera. El trabajador, incluso siendo esclavo, «se encuentra a sí mismo» como ser independiente en la forma que da al objeto.

«Trabajar significa aniquilar el mundo o maldecirlo.» (D, 360.) Así interpreta Hegel el *ora et labora* de los monjes campesinos. Pero si el trabajo está simplemente «dirigido contra la materia muerta, el útil constituye esencialmente el acto mismo de dar la muerte» (R, I, 237). Esta agresión convertida en «permanente» representa a los ojos de Hegel la «mediación» (*die Mitte*) a través de la cual se efectúa la síntesis del objeto y del sujeto. En este mundo de útiles y de objetos fabricados encuentra el espíritu el primer espejo fiel de su ser. «Se está más cerca de la razón cuando se construye un útil que cuando se engendra un

niño», dice el filósofo, volviendo más agresivo el «orgullo de los pueblos a propósito de sus creaciones técnicas» (P, 428-431).

La técnica

Por encima del útil, prolongación de la acción del yo, la *máquina* en cuanto útil autonomizado, emancipado de los límites físicos de la fuerza humana, capaz de «autoactividad» (R, II, 198), es traducción pura de la esencia negativa del sí mismo. Lo que en el maquinismo fascina a Hegel no es la posibilidad de una disminución real del tiempo de trabajo (posibilidad que ha dejado indicada expresamente en muchas ocasiones), sino el elevado plano que la máquina ocupa en la acción universal de la negatividad. La máquina—dice— es «la inquietud de lo subjetivo, del concepto, puesta fuera del sujeto» (SS, 434). En los hilos y en las ruedas de la máquina (por aquel entonces no podía preverse la resonancia de las sutiles fuerzas destinadas a abrazar el planeta entero), la devoradora inquietud del hombre y, lo que viene a ser lo mismo, la colérica negatividad divina, adquieren una existencia objetiva autónoma. Gracias a la máquina, la negatividad funciona por sí misma. El hombre puede entregarse al sueño, pero el mundo estará en agonía hasta la consumación de los tiempos.

Este *malleus maleficarum* (martillo de brujas) constantemente suspendido sobre la tierra, golpeando sin descanso las cosas de la tierra, es en realidad un *malleus Dei* (martillo de Dios). A partir de la *Realphilosophie* (I, 237; II, 198), la máquina es el ejemplo constantemente empleado por Hegel para ilustrar la «audacia de la razón», la cual se sirve de las propiedades mecánicas, químicas, etc., de las cosas para hacerlas obrar las unas sobre las otras «sin intervenir ella directamente, y al mismo tiempo, llevando a cumplimiento sus propios objetivos»¹.

Teoría y praxis

El trabajador descubre que el mundo de las cosas no es en absoluto una «sustancia diferente de la conciencia» (PhE, 151), pero su actividad negativa se detiene en la «pura forma», sin llegar al fondo de las cosas. El *homo faber* está subordinado al *homo sapiens*. En el plano de la razón, el mundo natural deja de ser extraño y exterior al hombre. Antes del racionalismo moderno, la conciencia «no comprendía el mundo, aunque lo deseaba y lo hacía objeto de su trabajo» (PhE, 176). Ahora la conciencia quiere encontrarse en el mundo. El mundo se le descubre como su propio

¹ E, I, 420. También Marx se sirve del concepto para designar la esencia del instrumento de trabajo.

espejo. Al término de la «realización de la conciencia de sí racional», la realidad aparecerá como la *obra misma* del espíritu. Así la idea práctica se sitúa por encima de la idea teórica. La acción es el «verdadero ser del hombre» (PhE, 236), el «sí mismo real» (331). El hombre es ante todo «deseo de realizarse» (L, II, 477), y su objetivo consiste en «darse a sí mismo una objetividad en el mundo objetivo». Del mismo modo, en la acción el sujeto alcanza una realidad más profunda que aquella que le es ofrecida por el conocimiento, pues en la acción el sujeto deja de «postularse» un mundo objetivo exterior a él. En lugar de esto, transforma el mundo y «lo convierte en algo creado» (L, II, 413). En este resultado la realidad ya no aparece como aparecía en el nivel del conocimiento puro. La realidad deja de ser un mundo «objetivo», concebido separadamente de la «subjetividad del concepto» (L, II, 483), y aparece como un «mundo objetivo, cuyo fundamento íntimo y cuya subsistencia real es el concepto»².

En esta unidad dialéctica de la teoría y de la praxis se realiza una exigencia fundamental de la libertad humana: «La libertad significa la conciliación del sujeto con un mundo que ha venido a ser fuente de satisfacción» (Ae, 134). Así se disipa la angustia original del hombre ante un mundo de objetos extraños y hostiles. Pero la

² En este pasaje de la *Lógica* ha reconocido Lenin el origen de la idea marxista de la *praxis*.

conciencia no puede alcanzar su satisfacción únicamente en el movimiento de la negación, del conocimiento y de la transformación práctica que la vincula a las cosas. El mundo que debe llegar a ser una fuente de satisfacción es esencialmente el mundo de los hombres. En términos hegelianos, «la conciencia de sí no puede conseguir la satisfacción más que en otra conciencia de sí» (PhE, 139).

La lucha por el reconocimiento

En la medida en que la conciencia de sí está todavía «sumergida en el ser de la vida» (143), excluye de sí misma «todo lo diferente». El otro hombre se le ofrece como un «objeto». Por otra parte, esta cosificación es recíproca, y esto hace «que las conciencias se relacionen entre sí como simples objetos». Así, sobre el fondo biológico de la lucha por la vida se entabla una lucha a muerte que motivará la primera negación de los vínculos que mantienen al hombre unido a la naturaleza. La lucha *natural* por la vida se torna lucha *espiritual* por el reconocimiento. Del mismo modo que el deseo destructor del animal es negado, reprimido y sublimado en el trabajo humano, así también el deseo vital que se proyecta hacia el otro como hacia un *objeto* se niega y se humaniza, transformándose en deseo de ser reconocido por el otro. En este deseo son realmente trascendidos el aisla-

miento y la atomización (*Vereinzelung*) propios del estado de naturaleza: «En el acto del reconocimiento, el yo deja de estar aislado (*Einzelne*). Éste es precisamente el movimiento que suprime su estado de naturaleza: el hombre es reconocimiento. El ser natural existe solitariamente. No es espiritual» (R, II, 206). «El espíritu absoluto—dirá más tarde Hegel—es reconocimiento mutuo.» (PhE, 471.) Pero este reconocimiento—primera manifestación de la universalidad real de la razón—no se lleva a cabo pacíficamente. No puede fundarse ni sobre el instinto biológico (el amor físico) ni sobre la comunicación en general. El *lenguaje*, por ejemplo, «aparece y desaparece. No es un reconocimiento permanente, real» (R, I, 226). Sólo afrontando la muerte del otro y asumiendo su propia muerte puede el hombre hacerse reconocer de manera real como un ser independiente en el sentido profundo de la palabra, es decir, como un ser «dotado de razón» (R, I, 228). La «nada de la muerte» funda la primera coexistencia auténticamente humana.

Hegel, con su idea «robinsoniana» del señor y del esclavo, describe precisamente esta primera etapa del proceso de hominización. El señor y el esclavo son las dos primeras figuras individuales auténticamente humanas: las dos primeras figuras de la «conciencia de sí», emergidas de la animadidad primitiva. El señor llega a ser hombre y existe «para sí» porque asume totalmente la nada de la muerte y de esta manera se eleva por encima de

la vida. El esclavo, que pone en juego «sus propias heridas, y no la vida misma» (R, I, 229), conserva la vida evadiéndose de la lucha. Así se convierte en cosa del otro, el cual le hace gracia de la vida porque aquél le reconoce como señor. Pero Hegel no es Nietzsche. El señor no es el creador nietzscheano de los valores. Consume sin trabajar y depende del esclavo. Con esto, el esclavo deja de ser una cosa inerte y objeto de la voluntad de poder. La angustia experimentada por él, «no a propósito de tal o cual cosa y en tal o cual momento determinado, sino a propósito de la totalidad de su ser» (PhE, 148), le sitúa por encima de la vida que le esclavizaba. Liberado por la experiencia de la angustia de las determinaciones naturales de su ser, el esclavo conquista finalmente categoría de hombre a través del trabajo. En el esclavo se revela la significación liberadora del trabajo.

Así se abre una nueva dimensión del ser: la *historia*. En el mundo natural, la lucha por la vida acaba con la aniquilación del vencido. En el mundo histórico, la guerra de todos contra todos no finaliza con la institución de un «contrato social», sino con la dominación y la servidumbre, tras las cuales aparece el alma del desarrollo social: el deseo del reconocimiento, y el *objetivo* de la historia humana: la creación de una ciudad libre donde todos sean reconocidos como personas libres y valores absolutos. «Este objetivo, que consiste en el *concepto*» (PhE, 256), es una comunidad en la

que «la conciencia de sí es reconocida y encuentra la certificación de sí misma en la otra conciencia de sí libre, descubriendo así su verdad».

La colectividad

En la ciudad libre, por tanto, el drama *prehistórico* de la dominación y de la servidumbre encuentra su catarsis. «No hay nada aquí que no sea recíproco.» (PhE, 257.) «Cada uno está tan seguro de los otros como de sí mismo.» (258.) «Veo a los otros como si fueran yo mismo, y a mi yo como si fuera los otros.» En esta comunidad la conciencia de sí encuentra su «verdad», es decir, su existencia real. El hombre no es un ejemplar indiferente a su especie, ni una pura existencia singular, sino un universal concreto, una intersubjetividad. Esta intersubjetividad orgánica «es el concepto».

En la naturaleza el concepto emerge como la «sustancia fluida de la vida, como la sangre universal que, omnipresente, no es turbada ni interrumpida por diferencia alguna» (PhE, 125). En este nivel el concepto es la «sustancia simple de la vida» (PhE, 137): una «vida única e idéntica» (PhE, 211), un río «indiferente a la naturaleza de las ruedas que la fuerza de sus aguas hace girar». Entre la vida (*natura naturans*) y los vivientes (*natura naturata*) no se da interacción alguna. He ahí por qué la vida «no tiene historia»

(PhE, 220). La ausencia de mediación entre la vida y sus figuras particulares condena a los vivientes a no poder producir más que un puro «movimiento contingente». Fuente de historia, la dialéctica de lo universal y de lo particular es únicamente prerrogativa de aquel ser en el que el concepto «existe como concepto»: del hombre o, con una mayor precisión, de la conciencia de sí (PhE, 221). Aquí la sustancia es sustancia espiritual y su propio movimiento apunta hacia el sujeto. La comunidad es a la vez la sustancia de los individuos y su propia obra: la obra de todos y de cada uno. El vínculo sustancial, orgánico, inconsciente e indestructible entre los individuos se armoniza con su «perfecta libertad e independencia», es realizado por su acción y constituye «un yo que es un nosotros, y un nosotros que es un yo» (PhE, 140). La realidad de la razón, la presencia del espíritu viviente no es el individuo «abstracto», sino el pueblo.

Traduciendo de manera cada vez más eficaz y objetiva la negatividad del logos, las necesidades físicas, el pensamiento y la voluntad obtienen efectiva satisfacción en el mundo y se realizan como libertad; «pero el contenido de esta libertad y de esta satisfacción no deja de ser un contenido limitado, lo cual hace que tanto la una como la otra posean todavía un carácter *finito*. Ahora bien: siempre que se da finitud, reaparecen la oposición y la contradicción, y la satisfacción no pasa de ser relativa» (Ae, 135). El Estado es cier-

tamente una «totalidad cumplida», un «organismo completo, acabado, perfecto» (136), pero su «principio» mismo permanece siendo «unilateral y abstracto en sí». La esfera del Estado es una «esfera particular de la existencia». Hegel, a pesar de su «estatismo», no ha dejado nunca de protestar contra las pretensiones totalitarias del Estado³. La verdadera satisfacción, la verdadera toma de posesión del logos se sitúa más allá de la acción negativa del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, es decir, en la esfera del arte, de la religión y de la filosofía. En esta esfera el concepto deja de oponerse a la objetividad y a la coseidad y se torna «adecuado» a sí mismo.

La paz de la idea

En «este mundo cotidiano y prosaico» (177) el hombre no puede exteriorizarse «enteramente». Sus actividades no constituyen una «emanación de su totalidad». La realidad humana, sin duda, es «un sistema y una totalidad de actividades, pero el todo no aparece en ella más que como una multiplicidad de detalles» (178), de suerte que cada individuo es sólo una «parcela del todo». «Tal es la prosa del mundo», a la que el individuo no puede sustraerse. El hombre es un ser depen-

³ Véanse sus discursos del 28-10-1816 en la universidad de Heidelberg y del 22-10-1818 en la universidad de Berlín.

diente y limitado. Su destino es «la pobreza, el cuidado, la cólera, la frialdad y la indiferencia, el frenesí de las pasiones, la persecución obstinada de fines unilaterales» (179). Su vida dependiente y siempre incompleta es «inquietud, agitación, movilidad, avidez, angustia y miedo» (182). En una palabra, «asediado en todos los sentidos por lo finito» (136), busca el hombre una región de «verdad sustancial» en la que «la oposición y la contradicción en general, cualquiera que sea su forma, pierdan todo su valor y toda su fuerza».

Las acciones negativas del deseo, del trabajo, del pensamiento, del reconocimiento y de la voluntad racional encarnada en el Estado, en una palabra, las facultades y las concretizaciones del espíritu son las manifestaciones de la obra llevada a cabo por el concepto «para liberarse a sí mismo» (E, III, 301) y las «etapas de esta liberación». La acción negativa «libera» la «sustancia espiritual» aprisionada en el mundo. El logos, tal como es en sí en su vida divina, es libertad absoluta, conciliación absoluta de la «oposición por excelencia», es decir, de la oposición de libertad y necesidad, de espíritu y naturaleza, de sujeto y objeto. El «concepto adecuado», la idea, está más allá de la negación y aparece, es decir, ilumina el mundo y lo despoja totalmente de su apariencia cosificada y finita, y esto en el instante mismo en que la negación se niega a sí misma y deviene afirmación artística, santificación religiosa y comprensión filosófica.

Arte, religión y filosofía

La idea es el concepto adecuado, la unidad del concepto y de la realidad, la identidad del alma y del cuerpo del mundo. «El arte y la religión representan las diferentes maneras que el concepto tiene de concebirse y de darse una existencia adecuada. La filosofía tiene el mismo contenido y el mismo objetivo que la religión y el arte, pero es el modo más profundo de aprehender la idea. Este profundo modo es el concepto.» (L, II, 484.) En el arte, por ejemplo, la negatividad ya no se dirige contra un objeto, sino contra la totalidad de lo dado para negarse a sí misma y devenir afirmación pura del mundo iluminado por la idea. Por una parte, el arte «salva el abismo abierto entre la apariencia y la ilusión de este mundo inhóspito y perecedero y el verdadero contenido de los fenómenos, dando a éstos una realidad superior, nacida del espíritu» (Ae, 55). La materia es «purificada» (183): «Todo lo exterior es destruido y aniquilado» (186). Así la arquitectura «abre el camino a la realidad adecuada a Dios y cumple su misión trabajando sobre la naturaleza objetiva» (120). Por otra parte, el elemento sensible no desaparece, sino que únicamente es «liberado de la ganga de su materialidad» (81), «sacado fuera de la maraña de la finitud y de las deformidades de lo accidental» (120) y elevado a una realidad

superior, «emparentada con el espíritu» (120), en la que la materia se desmaterializa y se torna luz de la idea.

Cuanto más se avanza en la jerarquía de las artes (arquitectura-escultura-pintura-música-artes de la palabra), tanto más se hace la materia transparente y se interioriza el espíritu, expresándose en su propio elemento. La música representa el momento crucial en que la «objetividad espacial» se halla enteramente negada (806): «A la expresión musical únicamente le conviene la interioridad enteramente despojada de todo aquello que es objetivo, la subjetividad abstracta que consiste en el yo vacío de contenido. La tarea principal de la música reside no en reproducir los objetos reales, sino en hacer comprender la manera con que el yo más íntimo y el alma ideal se mueven a sí mismos» (807-808). Pero este proceso de desmaterialización y de «subjetivación» alcanza su cumplimiento en la poesía, «porque aquí lo visible y lo audible se ven igualmente reducidos a no ser más que simples signos del espíritu» (124).

De este modo, es el arte el «primer anillo intermediario» (55) por el cual se opera la «reconciliación» entre la naturaleza y la realidad finita y la libertad infinita del logos: «Arte, religión y filosofía tienen en común que el espíritu finito se proyecta sobre un objeto absoluto, el cual es la verdad absoluta» (131). El Absoluto no es un «Ser abstracto situado más allá del mundo objetivo. El Absoluto se encuentra en el interior mismo de

este mundo y recuerda al espíritu finito la verdadera esencia de todas las cosas» (138). El arte, la religión y la filosofía constituyen las tres formas de esta *anamnesis* de la verdadera esencia del universo. En el arte, el Absoluto se aprehende en el elemento de la intuición sensible; en la religión, el Absoluto «pasa de la objetividad del arte a la interioridad del sujeto y se ofrece a la representación» (140); en la filosofía, en fin, la religión «se purifica». El Absoluto deja de ser representado como «objeto exterior» y se manifiesta en su verdadero elemento: el pensamiento. La filosofía «es esencialmente teología racional y servicio divino» (137).

Así se articula la indisoluble unidad de lo divino y de lo humano. El logos, alienado en la naturaleza, retorna a sí y se libera en y a través de la acción humana tal como ésta se concretiza en el mundo del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo. Este mundo *esencialmente histórico* constituye la realidad del Absoluto y la condición de su conocimiento. Dado que el arte, la religión y la filosofía «liberan» al espíritu de su enclaustramiento en la finitud y le restituyen «a su eternidad y a su verdad» (131). Lo eterno y lo verdadero no pueden ser aprehendidos más que a través de la errancia temporal del hombre: «Mientras el espíritu no haya llegado al pleno cumplimiento de sí, mientras no se haya realizado como espíritu del mundo (*Weltgeist*), no puede alcanzar su perfección en cuanto espíritu consciente de sí» (PhE,

559). El hombre es en sí mismo el logos, pero no lo es «para sí». El concepto no puede aparecer más que al *fin* y únicamente como *resultado* de la «obra que el espíritu lleva a cabo en la historia real». En este «segundo universo», creado artificialmente por la negatividad humana, debemos buscar a la vez la realización temporal y la presencia intemporal del espíritu. La historicidad es el *modus essendi* tanto del hombre como del Absoluto. El espíritu divino-humano es como el grifón dantesco, que «sin dejar de ser el mismo, cambia constantemente de figura».

Temporalidad e historicidad

Los animales «son» el concepto, aunque no «tienen» el concepto (XVI, 544). Ésta es la razón de que no puedan ser más que lo que son y como son. El animal vive fuera del tiempo porque ignora la angustia y el deseo de rebasar sus propios límites y de tornarse diferente a sí mismo. Únicamente la inquietud anonadante de infinito puede temporalizar el ser. El hombre, el logos encarnado, es el único que conoce la angustia y la exigencia de la trascendencia. Por eso vive en el terror del tiempo y es hecho a imagen del tiempo. Es el ser que «es aquello que no es y no es aquello que es» (E, II, 79). El hombre y el tiempo son idénticos. El tiempo es también el «concepto existente» (PhE,

38, 559). He ahí por qué los principios puramente cuantitativos, «sin vitalidad», de las matemáticas «no son apropiados para dar razón de esta pura inquietud de la vida» que es el tiempo (PhE, 39).

El hombre es el concepto «que existe como concepto», pero en una dimensión inmediata es ignorante, esclavo, limitado. El hombre es el único animal que no puede ser clasificado, el único animal *histórico*, y esto es así porque tiene *necesidad* del tiempo para realizar el concepto y para conocerse a sí mismo como concepto. Por esto el tiempo es el «destino» del Absoluto y del hombre mismo: «La perfección y el cumplimiento del espíritu consisten en saber integralmente lo que el espíritu es, su sustancia» (PhE, 563). Esto quiere decir que mientras el hombre no realice «en la historia real» la totalidad de sus fuerzas sustanciales—y éstas «son el concepto»—, la conciencia no podrá aprehender el concepto y éste permanecerá inadecuado a la conciencia, oculto a sí mismo.

El tiempo es el signo de la falta de plenitud, tanto del hombre como del Absoluto, tanto del concepto como de la conciencia. El tiempo «se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu que no ha alcanzado todavía la plenitud en el interior de sí mismo» (PhE, 558). El tiempo no es el «tiempo muerto» de los matemáticos y de los astrónomos, sino la «pura inquietud» del Absoluto, que habita en lo más profundo del alma y la impulsa a trascender sus experiencias limitadas y a tender «sin reposo» hacia su realiza-

ción integral. El tiempo es «la necesidad de poner en movimiento la inmediatez del en sí, la necesidad de realizar aquello que en un principio es únicamente *interior*, pero que, a través del tiempo, se entrega a la revelación». El tiempo es la necesidad de la *experiencia* histórica. El concepto, «la verdad que constituye el todo», está enteramente contenido en la conciencia: «El todo, aunque no en cuanto concebido, reside en la conciencia y precede sus momentos» (las etapas de su desarrollo). De esta inmanencia del todo a la conciencia se desprende la historicidad de la existencia humana, el «trabajo de lo negativo», al que nos hemos referido antes, y el carácter teleológico del desarrollo histórico.

Realizando la historia, el hombre se hace a sí mismo. Para conocerse debe ante todo exteriorizarse, objetivarse a través de la acción: «La acción es el devenir del espíritu en cuanto conciencia. Aquello que la conciencia es en sí le adviene únicamente de su propia realidad. De este modo el individuo no puede conocerse a sí mismo antes de haberse realizado a través de la acción» (PhE, 287). Esta acción constituye una constante trascendencia de sí mismo. No sólo es el hombre animal insatisfecho, sino también el único que puede traducir su insatisfacción en una acción negativa: «Aquello que está limitado a una vida natural carece para sí mismo del poder de ir más allá de su existencia» (69). Sólo con la muerte deja de ser lo que es. «La conciencia, en cambio, es para

sí misma su propio concepto.» La presencia del todo en las figuras parciales, fragmentarias, limitadas de la conciencia, que no han objetivado todavía la totalidad de sus fuerzas sustanciales, la impulsa a sobrepasar su objeto, y puesto que este objeto no es otro que la misma conciencia en cuanto objetiva, la impulsa a sobrepasarse a sí misma. La conciencia, insatisfecha de su objeto, ve *cómo* desaparece aquello que hasta el momento era tenido por verdadero, aunque esta desaparición no consiste en la «abstracción de la nada», la cual es el falso absoluto que el escepticismo tradicional denuncia. La historia no es una larga e interminable secuencia de errores, sino una experiencia acumulativa que un día se revelará de modo pleno. Así, en la desaparición de su verdad la conciencia descubre un objeto diferente: «Este nuevo objeto contiene el anonadamiento del primero. Constituye la experiencia tenida de aquel objeto» (73), y esta experiencia conduce a la conciencia a revestirse de una forma superior.

Cada nuevo objeto, cada nueva figura de la conciencia, cada nuevo contenido espiritual forma un momento del desarrollo del todo, desarrollo que no se pierde en un progreso infinito, sino que está destinado a desembocar en la realización integral del todo, en la identificación integral del logos, de la conciencia y de su realidad. Este fin, que al mismo tiempo es «principio o comienzo» de la experiencia histórica, será alcanzado cuando «el concepto corresponda al objeto, y el objeto al

concepto» (69). 'Cuando el concepto corresponda al objeto, el logos se hallará completamente realizado en el mundo producido por el hombre. Entonces la conciencia «no tendrá ya necesidad de ir más allá de sí misma». El hombre no buscará su verdad más allá de su obra, sino que permanecerá cabe a sí en el mundo que él mismo ha producido, porque el sentido de la historia es «la revelación de la profundidad que consiste en el concepto absoluto» (564): la realización de la fuerza infinita oculta en el trasfondo de un ser que originalmente nada es y que debe llegar a serlo todo. Este objetivo está incluido en la definición misma del hombre como logos encarnado. Está ya fijado «tan necesariamente como la serie de las progresiones». La progresión hacia este final no consiente «ninguna detención posible ni se satisface en ningún estadio anterior»; pero al mismo tiempo es preciso tener en cuenta la «paciencia de la historia» (563). Si la historia se mueve «con tanta lentitud» se debe a que el espíritu debe experimentar, exteriorizar y re-interiorizar (*Er-innern*) toda su riqueza y expandir su sustancia sobre el mundo, trabajando con los materiales impropios que le ofrecen las pasiones y los intereses humanos, para poder así alcanzar la certeza triunfante de sí mismo.

De esta manera, la razón universal e impersonal, que hasta entonces se enfrentaba a la diversidad y al carácter «positivo» de la historia, se sumerge en el devenir para encarnarse en figuras concretas. Pueblos y héroes, formas políticas y or-

ganizaciones económicas, monumentos artísticos o religiosos, pasiones o intereses, todas las formas en las que se encuentra objetivada la experiencia humana no representan ya una abigarrada apariencia o una «desviación» en relación a las pretendidas normas «naturales», sino que significan la realidad del espíritu y constituyen la vida misma del Absoluto. El «calvario de la historia» es a la vez teofanía, teogonía y teodicea.

EL CALVARIO DE LA HISTORIA

Herder concebía la historia como la creación de un Dios shakespeariano. En el «Viernes Santo especulativo» hegeliano, la historia aparece más bien como el misterio del *Christos paskhón*. Del mismo modo que el Hijo de Dios fue arrojado «al tiempo, sometido a juicio y murió en el dolor de la negatividad» para resucitar como «Espíritu eterno, aunque *viviente* y presencialmente interiorizado en el mundo» (E, III, 456), del mismo modo el Absoluto, el Infinito, el Eterno, debe «sacrificarse» a lo finito y a lo efímero para que el espíritu pueda adquirir «la realidad, la verdad y la certeza de su trono» (PhE, 564).

Para devenir sujeto, debe el Absoluto alienarse en el mundo que las pasiones, las ilusiones y las faltas humanas hacen y deshacen. Este juego aparentemente superficial de las aspiraciones y de las pasiones accidentales—«que se juzgan *únicamen-*

te humanas» (PhD, 343)—constituye «la tragedia que el Absoluto vive eternamente consigo mismo. El Absoluto se engendra eternamente en la objetividad, se entrega en su propia figura (objetiva) a la pasión y a la muerte y se eleva de las cenizas a la majestad» (NR, 380). La historia es el «valle de los esqueletos» donde vemos cómo los ideales «más grandes y más elevados (son) envilecidos y destruidos por las pasiones humanas» (XVI, 533). La historia es «el altar donde han sido sacrificadas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos» (VG, 80). La historia es trágica, pero la tragedia «expresa la condición absoluta» (NR, 384). Del mismo modo que el héroe trágico no puede evadir su destino, así también el Infinito debe encarnarse y llevar la cruz de la finitud de la sinrazón.

Razón y pasión

El panteísmo de la historia sustituye al *Deus sive natura* del spinozismo. Toda realidad histórica es una revelación, una manifestación teofánica, un grado de la evolución de la única esencia divina. Esto conduce a una santificación masiva y casi indiscriminada de todo aquello que ha suscitado el ejercicio de la pasión, porque «nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión» (VG, 85). La razón impersonal abstracta desprecia la pasión

«como algo carente de valor y más o menos vil. El hombre debe liberarse de las pasiones»; pero en realidad la pasión y el interés constituyen los auténticos vehículos del espíritu. Una abstracción «tan vacía como el bien por amor del bien mismo, no existe en una realidad viviente». Los hombres hacen la historia persiguiendo «objetivos finitos e intereses particulares»: «Nada se ha hecho que no se hallase sostenido por el interés de aquellos que cooperaron en su realización», y este interés está más allá del bien y del mal, así como también trasciende de modo absoluto las representaciones ordinarias de la felicidad y de la desdicha. Estas representaciones, válidas a nivel de la vida privada, desaparecen en el plano más elevado de la historia: «La historia universal no es el ámbito de la felicidad. Los períodos de felicidad histórica son páginas en blanco».

Los personajes históricos no vivieron para el bien o para la felicidad, sino para realizar su pasión, es decir, el interés llevado a su máximo grado de incandescencia. «El consuelo lúgubre de que los grandes hombres no han sido nunca lo que se llama 'felices'... debe ser buscado en la historia por aquellos que sienten su necesidad. Descubrirán entonces la presencia de los envidiosos, que se levantan contra toda grandeza y que se esfuerzan siempre por envilecerla.» Así la historia se pone a salvo de las críticas de los «lacayos psicológicos» y de los «maestros de escuela»: «Esta inmensa masa de querer, de intereses, de actividad,

constituye el conjunto de los instrumentos y de los medios del espíritu del mundo». Los hombres, al tiempo que persiguen su propio interés, su pasión, hacen la historia y constituyen a la vez «los instrumentos y los medios de una realidad más elevada, más vasta, que ellos mismos ignoran y que realizan de manera inconsciente». La «audacia de la razón» utiliza la sinrazón para realizarse en el mundo: «La acción de los hombres tiene como resultado algo diferente de aquello que proyectan y que llegan a alcanzar, diferente incluso de aquello que saben y quieren de modo inmediato. Los hombres realizan sus propios intereses, pero con esto adviene algo distinto que estaba oculto en su interior, algo que no estaba presente en sus conciencias ni expuesto ante su mirada». De este modo, persiguiendo sus fines particulares, «un proyecto de primera intención negativo», César llevó a cabo una obra positiva de envergadura mundial y realizó «por instinto» aquello que su época reclamaba. «Así son los grandes hombres en la historia. Sus fines particulares encierran el factor sustancial de la voluntad del espíritu del mundo.» Ellos son los genios anticipadores que realizan aquello que es objetivamente necesario y que hablan y actúan en nombre de la «próxima generación que existe ya en germen».

Pero los verdaderos protagonistas de la historia no son los grandes hombres, ni las masas que en aquéllos reconocen «su propio espíritu interior saliéndoles al encuentro», ni la humanidad, con-

cepto abstracto que no designa más que una especie biológica entre otras. El espíritu no es un universal abstracto, sino que se encarna en pueblos particulares que expresan, cada uno a su manera, y de acuerdo siempre con la etapa del desarrollo histórico, la humanidad y la universalidad.

Los pueblos

«Así como la totalidad de la vida se halla contenida tanto en la naturaleza de los pólipos como en la del ruisenior y del león, de igual modo el espíritu del mundo encuentra en cada figura particular el sentimiento de sí mismo. Puede este sentimiento ser más o menos oscuro, más o menos desarrollado, pero es siempre absoluto. En cada pueblo, en sus costumbres y en sus leyes descubre su esencia y goza de sí mismo.» (NR, 404.) El vehículo del Absoluto es por tanto el pueblo, «el individuo que constituye un mundo» (PhE, 315): una lengua, una sensibilidad, una visión particular e irreductible del mundo, un sistema orgánico de costumbres, de mitos, de símbolos, en una palabra, una realidad espiritual que no es creación consciente de los individuos, sino producto inconsciente de generaciones enteras que obran como un solo individuo. El «genio del pueblo» (*Volksgeist*) constituye precisamente el vínculo sustancial que

une a los individuos y transforma un pueblo en un todo orgánico. Aquello que el pueblo adora como dios—dice Hegel, anticipándose así a Durkheim— es una expresión de la «divinidad del pueblo» (SS, 467) o una proyección de la colectividad, es decir, su universalidad propia «contemplada en la forma ideal de un ser singular». El «Dios del pueblo» constituye la «forma ideal de contemplar al pueblo».

En cada época domina el pueblo que ha logrado aprehender «el más profundo concepto del espíritu» y que ha realizado el más alto grado de libertad: «A cada pueblo le corresponde sólo una época de gloria. Ante el derecho absoluto de este pueblo, fundado en que él es la encarnación del grado más elevado del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos carecen de derechos y, como aquellos pueblos cuyo tiempo ha pasado, no cuentan para la historia» (PhD, 347). Así los imperios precolombinos, «cuya civilización era completamente natural» (1), se hundieron «cuando el espíritu se acercó a ellos» (VG, 200). Gracias a esta generalización de la noción bíblica de «pueblo elegido», aparece la historia como un amplio movimiento progresivo que va del Este hacia el Oeste y que presenta los diferentes grados de la realización de la libertad: «El Oriente sabía y sabe tan sólo que *uno* es libre. El mundo griego y romano sabía que *algunos* son libres. El mundo germánico sabe que *todos* son libres» (H, 154).

Progreso rectilíneo y movimiento circular

En la última fase de la filosofía hegeliana (a partir de la *Enciclopedia*), la marcha de la historia aparece como un progreso rectilíneo de la conciencia de la libertad y de su realización a través de los cuatro mundos sucesivos del espíritu: el despotismo oriental («la infancia de la historia»), la democracia griega («la edad de la adolescencia»), el imperio romano («el áspero trabajo sin gozo ni alegría de la edad viril») y el mundo germánico-cristiano de la «vejez» («La vejez natural es debilidad, pero la vejez del espíritu es madurez») en el que el espíritu conoce su libertad y poco a poco impregna el mundo de su sustancia.

El esquema de la *Fenomenología* es totalmente distinto: la historia no comienza en Oriente, sino en Grecia, y el desarrollo histórico no representa un progreso rectilíneo de crecimiento «cuantitativo de la libertad, sino un movimiento *circular y trágico*». En ambas interpretaciones la historia aparece como la primera de las ciencias humanas, como el camino más corto para comprender la presencia de Dios en el mundo: la conciencia histórica es la única forma posible de autoconciencia, tanto para el hombre como para el Absoluto. Nos enfrentamos con el mismo tema. Se trata de determinar el lugar de la realidad humana a partir del conocimiento total de la historia universal. Pero el esclarecimiento sufre un cambio radical.

Una vez limpiado el terreno de toda moral y de todo eudemonismo, el viejo Hegel concibe la historia como su propia genealogía y lo acepta todo con una fe inquebrantable en la racionalidad del acontecer. Así, la servidumbre era necesaria para educar a los bárbaros, para domar al hombre salvaje y moldear «el corazón de hierro del alma germánica» (H, 509): «La humanidad ha sido liberada no tanto *de* la esclavitud como *por* la esclavitud». Del mismo modo, la Iglesia «ha combatido contra la barbarie y la grosera sensualidad de una manera no menos bárbara y terrorista». El terror del más allá era necesario para «dominar el espíritu desencadenado y someterlo hasta conseguir el sosiego». Se trata de la misma calma de Spinoza ante los accidentes de la sustancia, del saber imperturbable de que «lo que ha acontecido y acontece diariamente no está fuera de Dios, sino que constituye su propia obra» (H, 563). Pero tras este sosiego y esta altiva temeridad de la mirada con la que el viejo Hegel contempla el movimiento ascendente del progreso, se trasluce la tristeza, la fatiga y la resignación: «La filosofía se desprende, cansada, de las agitaciones desencadenadas por las pasiones inmediatas en la realidad y se entrega a la contemplación...».

La perspectiva de la *Fenomenología* es totalmente distinta. Se percibe en ella la fiebre de una época en la que Europa danzaba en torno al árbol de la revolución, casi dispuesta a divinizar a Napoleón. Puede decirse de la *Fenomenología* lo que

Nietzsche decía de la música de Beethoven: «Se baña en el doble resplandor de un eterno duelo y de una eterna y extravagante esperanza». El duelo es por la «bella totalidad» griega, por la desdicha de la escisión cristiana y de la alienación moderna. La extravagante esperanza—que fue también la de Hölderlin, y más tarde la de Nietzsche—consiste en el renacimiento de Grecia a través de una renovación espiritual de una Europa fecundada por la Revolución francesa y esclarecida por la filosofía alemana...

Grecia

Como para Hölderlin y para Nietzsche, Grecia —la Grecia de los presocráticos ante todo—no constituye una etapa del desarrollo progresivo, sino el sistema de referencia absoluto, el punto crucial de la historia, la primera encarnación auténtica del espíritu tal como es en su verdad. Grecia es el «espíritu verdadero», y el objetivo de la historia es redescubrir esta verdad. El espíritu no es trascendente, sino que vive enteramente en el mundo. He ahí por qué Grecia ignoraba el más allá. El mundo griego es «un mundo inmaculado al que no altera escisión alguna» (PhE, 330). «El monstruo de la escisión dormitaba todavía.» (Ae, 218.) El espíritu no es un universal abstracto, sino la actualización del reconocimiento del hombre por el hombre. Ahora bien: es precisamente en

la polis griega donde el drama prehistórico del señor y del esclavo encuentra su catarsis. Aquí los individuos son los ciudadanos que existen y actúan en el ámbito del reconocimiento del hombre por el hombre. En la polis griega aparece por primera vez la verdad y la realidad de la razón, porque la razón hegeliana no es el mundo supra-celeste o trascendental de Platón y de Kant: «La razón es verdadera y efectivamente realizada en un pueblo libre; así es la razón la presencia del espíritu viviente» (PhE, 258).

La ciudad democrática es la realidad del logos. La obra común, la acción de todos y de cada uno en el interior de la vida orgánica de la ciudad libre no constituye una obra entre otras, sino «la cosa misma» (*die Sache selbst*), la presencia activa del espíritu. La ausencia de una tal obra común desde la decadencia de las ciudades griegas hasta la Revolución francesa es justamente lo que origina la «desdicha» del mundo cristiano. En la polis griega, la «conciencia de la cosa misma» estaba completamente «satisfecha» (PhE, 328) y el individuo era «feliz» porque se identificaba con la obra común. «Lo que se llama felicidad» nada tiene que ver con la vulgaridad del eudemonismo. Consiste más bien en la «unidad» con el mundo, en el acto de «encontrarse a sí mismo en el ser» (PhE, 259 y 260). Desde el Renacimiento, el hombre ha buscado con frenesí esta felicidad y ha fracasado fatalmente, porque ha querido encontrarla en la «abstracción» de la

vida privada. Por el contrario, el hombre griego había «alcanzado esta condición feliz», que consiste en encontrarse en la obra colectiva, «en ser la sustancia ética, el espíritu del pueblo» (PhE, 258). El hombre griego había «alcanzado su destino y vivía de él» (PhE, 258). Desde el Renacimiento, el hombre europeo aspira a realizar la «conciencia racional de sí mismo». Ahora bien: sólo la ciudad puede dar un contenido real a este concepto: «Únicamente en la vida de un pueblo encuentra su perfecta realidad el concepto de la realización de la razón consciente de sí» (PhE, 256 y 257). En una palabra, en la polis griega «vemos conseguidos los fines que se proponían» todos los tipos humanos que se han sucedido en la historia desde los estoicos romanos hasta los revolucionarios del siglo XVIII (PhE, 328).

Así, la nostalgia hölderliniana se torna política y total; sólo que cambia completamente de significación. Hölderlin volvía la mirada hacia Grecia como si ésta fuera el paraíso perdido, la verdadera patria de la humanidad. Hegel sabía desde el comienzo que la «sustancialidad» helénica estaba irremediablemente perdida. No se da más que un movimiento tendido hacia adelante. La única dimensión posible es la de la historia, la del devenir y de la «escisión», al término de la cual, después de un formidable círculo de dos mil años, el hombre encontrará de nuevo el punto de partida, enriquecido por todas las conquistas del

camino andado. Era preciso abandonar la «bella totalidad» griega, «destruir la armonía», conocer la desdicha cristiana y pasar por todas las oposiciones modernas para poder vislumbrar la posibilidad de una reconstitución de la totalidad «en la vida suprema».

Necesidad de la escisión

Como dice Hegel a partir de 1801, «la escisión es una necesidad, un factor de la vida, la cual se forma oponiéndose eternamente a sí misma. La totalidad, en la vitalidad suprema, sólo es posible reconstituyéndose en el interior de la suprema división» (I, 46). Toda la filosofía de la historia de la *Fenomenología* es una explicitación de esta proposición. El devenir del espíritu constituye un movimiento circular con tres tiempos: el primer momento es el momento de la verdad inmediata, de la sustancialidad que es preciso negar; el segundo, el de lo trágico, de la desgracia y de la pérdida de la sustancia; el tercero, el de la reconciliación, del retorno a la unidad primitiva, de la felicidad redescubierta. La Revolución francesa es interpretada como el comienzo de este retorno a sí; de este modo, la conciencia atormentada del siglo XVIII se define como una conciencia «que ha sido despojada de la condición feliz» del espíritu griego y que «no ha alcanzado todavía esta felici-

dad. Estas dos proposiciones expresan lo mismo» (PhE, 258).

El espíritu tuvo que «destruir la hermosa vida ética» de la polis griega (PhE, 315) porque ésta ignoraba la subjetividad, el individuo. En el orden apolíneo de los ciudadanos legales y unidos en la obra común, la persona humana, el sí mismo, no había emergido todavía. No era más que una «sombra irreal» (PhE, 331). Era—dice Hegel—como si «todavía no se hubiese consumado acción alguna». Un mundo que ignora la subjetividad, ignora también la problemática de la acción, porque la acción es «el sí mismo real», «el verdadero ser del hombre». La acción traduce la más íntima esencia del individuo, aquello que le diferencia de modo absoluto de los demás. La acción es ya la «escisión» (PhE, 334). Obrar es «ponerse a sí mismo para sí mismo» y oponerse a la realidad considerada en conjunto como «exterior y extraña». Así como los dioses griegos presuponen y expresan la total ausencia de «situación», del mismo modo la justicia (*diké*), el orden impersonal de la ciudad, ignora la significación profunda de la acción, significación que consiste en manifestar el «exclusivismo» y la «realidad negativa» del sí mismo (PhE, 335). Este cosmos de individuos libres e iguales presupone la justicia y la inocencia universal; pero «únicamente la inactividad es inocente; no la inactividad del niño, sino la inactividad de la piedra» (PhE, 334). Ésta es la razón

de que el espíritu griego haya visto la acción como lo *trágico* absoluto y haya sido destruido por ella. La «realidad» ineluctable de la acción «reveló la contradicción y el germen de corrupción que se escondía en el fondo de la bella armonía y del tranquilo equilibrio» del espíritu griego (PhE, 342). La *tragedia* fue la primera toma de conciencia de la subjetividad desde los tiempos prehistóricos del señor y del esclavo, y esta tragedia terminó siendo *comedia*. Así, la negatividad del sí mismo arrancó la «máscara» del héroe trágico (517-518) y puso de manifiesto la «nulidad» de los hombres y de los dioses. Tal fue el fatídico final del «espíritu inmediato».

De este modo, la «bella totalidad» fue destruida por su propia inmadurez. Perdió el hombre la felicidad, y el espíritu su verdad. Bajo el cesarismo no hay ya lugar para la «cosa». La realidad social que constituye la verdad del espíritu no es ya la obra de todos y de cada uno. El espíritu, por tanto, se ha hecho extraño a su verdadera naturaleza, y el hombre, condenado al aislamiento, cae en la desgracia; «pero ahora el sí mismo se ha despojado de su irrealidad» (PhE, 343). Su realización constituirá en adelante el único contenido de la historia; mas habiendo perdido el vínculo «sustancial» con los otros y con la conciencia de la cosa, la historia será la historia de la desgracia del individuo y de la alienación total.

Desgracia y alienación

La noción de alienación es una de las ideas más explosivas que Hegel ha legado a la posteridad. La grandeza de Hegel—dice Marx en 1844—consiste en haber comprendido la historia como realización del hombre y haber puesto de manifiesto que el hombre sólo podrá realizarse bajo la forma de la alienación. Toda la historia, desde la caída de la democracia griega hasta la Revolución francesa, es el relato de la realización y de la alienación humanas. En todos los dominios de la vida y del espíritu, en su conciencia de sí (espíritu subjetivo), en la obra colectiva (espíritu objetivo), así como también en la aprehensión del Absoluto (espíritu absoluto), el hombre se ha puesto fuera de sí, se ha extrañado a sí mismo. Se ha creado progresivamente un mundo objetivo que le aplasta. El mundo tiene ahora la «determinación de ser una exterioridad, lo negativo de la conciencia en sí» (PhE, 347). Es «la obra de la conciencia de sí», pero su «realidad inmediatamente presente» le es «ajena». La conciencia «no se reconoce en ella». En la polis griega la cosa lo era todo, y el individuo no era más que una «sombra irreal». Ahora, después de dos mil años de «desgracia» y de «insatisfacción», el individuo ha llegado a serlo todo. Como Fausto, el individuo se ha realizado y desarrollado en todas direcciones. Ésta es la razón de que la cosa, la obra común que el individuo tie-

ne que reconstituir, será la obra verdadera, la «cosa absoluta».

En la polis griega, la cosa constituía la unidad simple y estéril de la sustancia comunitaria, que «no poseía la fuerza verdaderamente infinita» (PhD, 185) de «la unidad que permite a la oposición de la razón (a la individuación) desarrollarse en toda su fuerza, al tiempo que la domina, manteniéndose en sí misma, y la contiene en su interior». Por el contrario, el mundo moderno posee esta «fuerza infinita». En este mundo, que ha dado rienda suelta al individuo, se ha perdido la conciencia de la cosa, pero su contenido, la obra de todos y de cada uno, ha adquirido toda la «objetividad» que le faltaba en el interior de la bella totalidad. Liberado de toda traba religiosa, política y tradicionalista, el individuo se ha «traducido a sí mismo» en el elemento de la objetividad. Ha pasado «de la noche de la posibilidad al día de la presencia» (PhE, 290). El individuo se ha desarrollado en todas direcciones y ha objetivado la totalidad de sus fuerzas sustanciales en un conjunto de instituciones políticas y económicas objetivas que expresan una «compenetración» cada vez más profunda, cada vez más objetiva, del ser y de la acción o del ser y de la individualidad (PhE, 288, 295, 347).

En la polis, la cosa se hallaba sumergida en la sustancialidad inactiva, no objetiva, de la ciudad y de la familia. Ahora, el individuo aislado se opone a los poderes sociales que él mismo ha

creado, pero que se presentan como poderes independientes. Son el poder del Estado y el de la riqueza. El Estado centralizado y la economía capitalista son «resultado» de la obra colectiva, del «trabajo y de la acción de todos» (PhE, 355). Pero en cuanto estos poderes son producto de la alienación de todos, aparecen como «momentos objetivos». Así en la objetividad del Estado «desaparece el hecho de que su origen se halla en su operación». Del mismo modo, en la riqueza el sujeto se ve a sí mismo «fuera de sí» (PhE, 368), en una objetividad exterior diabólicamente provista de «voluntad propia»: «Contempla su sí mismo en poder de una voluntad extraña».

La alienación constituye el medio por el que se construye este mundo objetivo. En este mundo todo es instrumento de alienación. Así, el florido lenguaje que se impuso en la corte de Luis XIV constituyó la alienación que desfeudalizó a los señores feudales, transformando el «heroísmo del servicio silencioso» en el «heroísmo de la lisonja» (PhE, 364). Del mismo modo, la economía adquisitiva «desintegró y arrojó por la borda todo lo que llamamos ley, bien, derecho» (PhE, 368). No puede menos de pensarse en las primeras páginas del *Manifiesto comunista*...

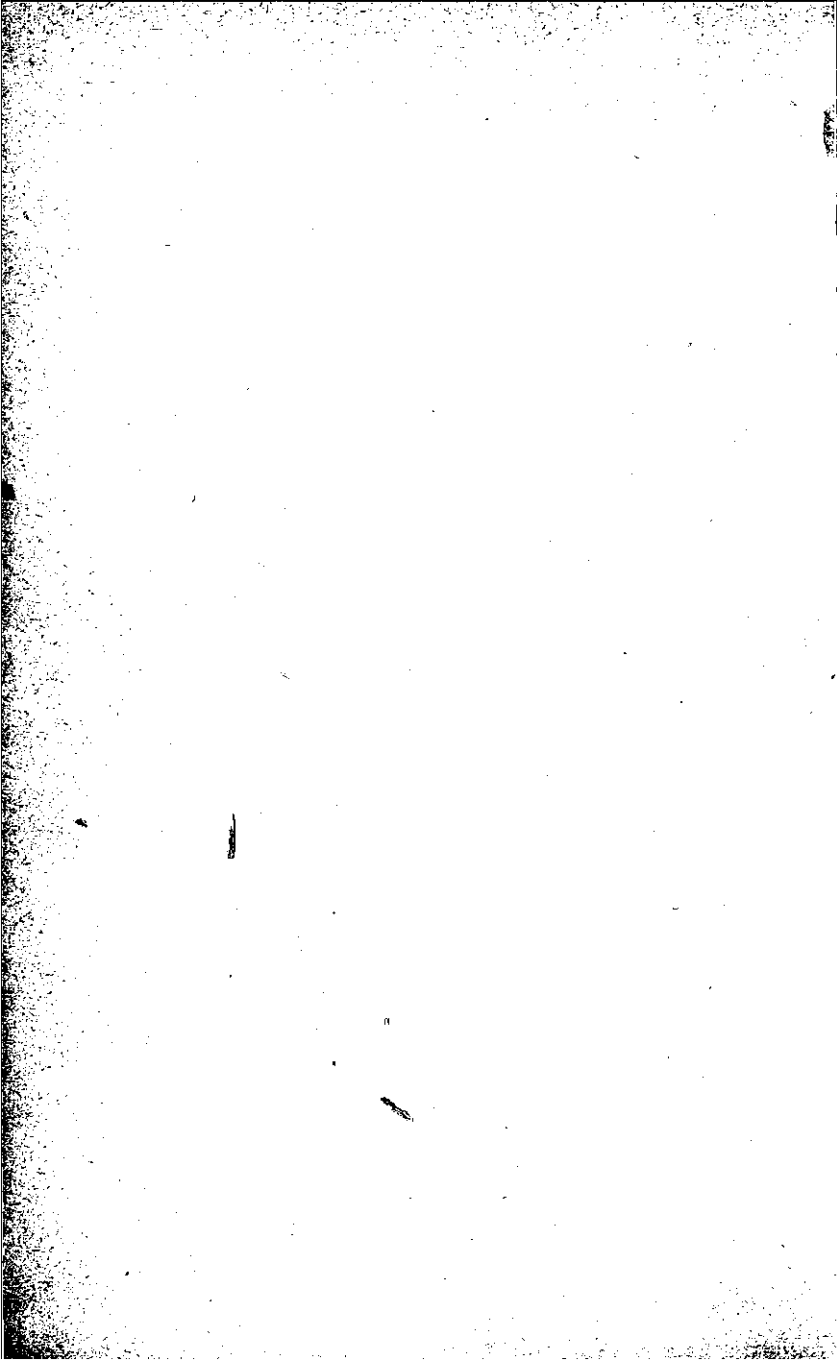
Este mundo de universal alienación es el momento en que la crisis alcanza su paroxismo: «Es la absoluta y universal perversión de la realidad y del pensamiento. En este mundo se experimenta que ni el Estado, ni la riqueza, ni sus conceptos

determinados poseen la más mínima verdad» (PhE, 371): «Todos estos momentos se invierten y se convierten los unos en los otros, y cada uno es lo contrario de sí mismo». Todos han sufrido la alienación. Todos han sido despojados de su independencia y transformados en miembros solidarios de la obra colectiva; pero esta multitud de sí mismos singulares no constituyen un «sí mismo universal». La obra colectiva no está animada ni controlada por un yo colectivo. La obra de todos y de cada uno es la obra de nadie. El pueblo—«constructor» (SS, 464), el «constructor colectivo» de Proudhon, el «trabajador colectivo» de Marx— es un gigante con cien brazos y sin cabeza. En términos hegelianos, la cosa es el *predicado* universal. Todo se ha vuelto obra común, pero la cosa misma «no es *todavía* el sujeto» (PhE, 295).

Esta obra no es ya el equilibrio tranquilo del orden apolíneo, sino la acción universal de la negatividad, el producto de todas las acciones negativas a través de las cuales el hombre se ha hecho señor y dominador de la naturaleza. El universo entero ha sido «registrado» por la razón y transformado por la acción. La cosa no es ya la cosa opaca de la percepción, sino el objeto forjado por el trabajo de lo negativo, «puesto» por el hombre y convertido en la objetivación del hombre. En este nivel, la obra social se ha hecho la «obra verdadera», la compenetración total del sujeto y del objeto; pero el creador de esta obra es «todavía» el gigante acéfalo que actúa ciegamente en y a

través de la multitud de individuos aislados en los cuales se encuentra «dispersado, del mismo modo que la naturaleza dispersa su vida en figuras de infinita variedad, sin que en éstas se halle presente su género» (PhE, 413).

Este momento en el que la obra social aparece como una realidad sometida a la misma ciega necesidad de la vida petrificada de la naturaleza, constituye el momento de más extrema alienación. Pero a partir de esta suprema derelicción, la conversión se torna posible, porque «el espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición a partir de la cual retorna a sí mismo» (PhE, 250). Sólo en el estado de máximo abandono y desgarramiento se hace accesible la salvación.



LA ROSA DE LA RAZÓN Y LA CRUZ DEL PRESENTE

Era preciso destruir la «bella totalidad», alienarse en la riqueza y en el Estado, aspirar a una felicidad individual imposible, conocer el desgarramiento cristiano y pasar por la perversión universal para que el individuo pudiese realizar sus virtualidades, dar la mayor objetividad y consistencia a la obra social y pensar de nuevo en constituir «un yo que es un nosotros, un nosotros que es un yo»: el «sí mismo universal». En el mundo de la alienación, la obra colectiva, la realidad concreta del logos, «la presencia del espíritu viviente» se encontraba desnaturalizada a causa de la dispersión de los individuos. La Revolución francesa significa la supresión de esta dispersión y la constitución del «sí mismo universal» (PhE, 415) en la figura del ciudadano.

Revolución y reconciliación

El objetivo del hombre constituye ahora «el fin universal; su lenguaje, la ley universal; su obra, la obra universal» (416). El mundo de la alienación creó las condiciones objetivas del «sí mismo universal» (del «hombre socializado» de que habla Marx, o de la «sociedad socializada», para emplear los términos de Weber y de Simmel). Pero la obra de todos y de cada uno, la «cosa», la realidad concreta del concepto habíase alienado, porque la sociedad se encontraba fragmentada en individuos aislados y se dividía en órdenes y en estados que impedían que los hombres se comprendiesen como asociados en la obra común. El concepto estaba cosificado «y aquello que hacía del concepto un objeto era su división en masas subsistentes separadas» (416), que no pertenecían a un mismo mundo social. Con la revolución, la negatividad «atraviesa» a los individuos aislados y a los órdenes separados: «Cada conciencia singular se libera de la esfera que le había sido asignada. Esta conciencia no puede realizarse más que en un trabajo que sea la obra total».

Fracasó la revolución y la obra total, lejos de realizarse, degeneró en la «furia» del terror; pero con la revolución entramos en los tiempos escatológicos en que el hombre encuentra de nuevo la conciencia de la cosa y, al mismo tiempo, la satisfacción del hombre antiguo que no buscaba su

destino en el más allá, sino que se reconocía en la relación armoniosa con el todo. Enriquecida por el desarrollo unilateral del individuo, convertida en una realidad objetiva, la obra común es la «cosa absoluta» en la que el logos llega a ser enteramente realizado en el mundo, en la que el objetivo de la historia es alcanzado, en la que «el saber no tendrá ya necesidad de ir más allá de su objeto», puesto que «el concepto corresponderá al objeto, y el objeto al concepto» (véase más arriba). En la obra social el concepto se ha convertido en objeto, y este objeto ha sido restituido al «sí mismo universal». Ahora la sustancia ha devenido sujeto. La obra de todos y de cada uno es «la sustancia penetrada e impregnada por la individualidad» (PhE, 300). En el horizonte humano aparece ahora no sólo la cosa, sino la «cosa absoluta» que «no soporta ya la oposición de la certeza y de su verdad, de lo universal y de lo singular, del fin y de su realidad. Es la cosa absoluta cuya existencia constituye la realidad y la acción de la conciencia de sí» (PhE, 301 y 302). Aquí la satisfacción sustancial, perdida dos mil años atrás, se torna de nuevo posible en el plano más elevado. La obra común «equivale» en adelante «al Absoluto, puesto que la conciencia de sí no puede ni quiere ya ir más allá de este objeto, porque en él se encuentra a sí misma. La conciencia no *puede*, porque aquel objeto es todo el ser y todo el poder. No *quiere*, porque el objeto es el sí mismo o la voluntad de este sí mismo».

La «nueva religión»

Para Hegel—decía Rudolf Haym—, «Dios es la ciudad perfecta»¹, ausencia total de trascendencia, por tanto, y arraigo completo del espíritu en la obra terrestre. Hegel no dejó nunca de acariciar este sueño de inmanencia y de transparencia total. En un anexo del *System der Sittlichkeit*, escrito, aunque no publicado (¡y con razón!), hacia 1802-1803, declara que el espíritu está ya maduro para «consagrarse bajo su propia figura y para osar restablecer su unidad primitiva (griega) consigo mismo en una *nueva religión*, en la que el sufrimiento infinito y la gravedad toda de su desgarramiento (cristiano) serán asumidos y serenamente suprimidos a la vez» (D, 324-325). Esta esperanza nada tiene de utópica, «puesto que existe un *pueblo libre*, y puesto que la razón ha encontrado de nuevo su realidad bajo la forma de un espíritu ético (*sittlich*: la comunidad política), el cual tendrá la suficiente *audacia* para *darse su propia figura religiosa* en su propio terreno y por su majestad propia».

Sabemos cuál es este «pueblo libre» que, «por su majestad propia», estaba destinado a arrebatar para sí la corona sagrada y el santo cáliz. Este pueblo sagrado presidió mentalmente la ceremonia de Notre-Dame. La «figura religiosa» de la «ma-

¹ R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, 1887, 2.^a ed., 1927, página 164.

jestad» del pueblo constituye el puente tendido entre el paganismo romántico de los «dioses nacionales» y la idea de Napoleón de hacer escoltar al papa por una horda de mamelucos con turbante... Pero ¿de qué «nueva religión» podría tratarse sino del *pandemonium* hegeliano de la historia? El «pueblo libre» debía recibir el santo crisma de manos de la filosofía, la única capaz de pronunciar las «palabras mágicas», que había de desvelar la «gran necesidad» de la historia que arrastraba «ciegamente» a las masas. Únicamente la filosofía podía administrar «el conocimiento de la necesidad absoluta que forja al mundo», porque únicamente la filosofía puede «asumir, y al mismo tiempo trascender, todo el poder del dolor y de la oposición que ha dominado al mundo durante dos mil años». La «majestad» del pueblo (francés) tenía necesidad de ser completada o esclarecida por la filosofía (alemana) convertida en «saber absoluto» (hegeliano). Este saber sustituye la religión (no puede menos de pensarse en el «nuevo cristianismo» de Saint-Simon o en el mandarinato fichteano), no para suprimirla, sino para «purificarla» y llevarla a su consumación.

De la tragedia a la teodicea: el saber absoluto

El cristianismo corta el mundo en dos, desvalora el más acá en provecho del más allá, hace al

hombre desgraciado; pero por esto mismo conduce al espíritu a las profundidades de su «subjetividad infinita» (PhE, 529), y sobre todo resuelve la tragedia de la acción, cumpliendo así las condiciones fundamentales de la reconciliación especulativa. La bella totalidad fue destruida porque consideró la acción como lo trágico y, más tarde, como lo cómico absolutos (PhE, 331-337, 508-520). Pero la dialéctica cristiana del bien y del mal y de la remisión de los pecados (PhE, 237-543) trasciende la esfera de lo trágico, purifica la acción de su finitud y prefigura simbólicamente la «teodicea» especulativa (VG, 48). La filosofía de la historia «comprende el mal y reconcilia el espíritu pensante con lo negativo».

A nivel de la historia, lo negativo se halla «subordinado, trascendido» por lo afirmativo y en él «se desvanece». En la inocencia del devenir divino es realizado el bien (el «objetivo final del mundo») y el mal no conserva «validez propia» alguna. La historia, encarnación de Dios, está por encima del bien y del mal. «La justicia y la virtud, el pecado y la inocencia, la violencia, el vicio, la felicidad y la desdicha» son perspectivas válidas únicamente en la esfera de la vida inmediata; «pero la historia universal se desarrolla fuera de estos puntos de vista» (PhD, 345). Mirando las cosas de más cerca se comprende incluso que el moralismo de los filósofos (Kant, Fichte), que oponen su rigorismo y su protesta impotente a la plenitud de la acción, no pasa de ser, en el fondo, una filosofía

del resentimiento. «El sentido y el contenido» de sus recriminaciones «son la envidia que se cubre con el manto de la moralidad» (PhE, 440).

La envidia, la impotencia y la hipocresía constituyen las instancias de la moralidad abstracta que se separa de la acción, porque «le falta la fuerza necesaria para alienarse, la fuerza de hacer de sí misma una cosa y de sobrellevar el ser» (PhE, 462). De este modo, el «alma pura» no quiere comprometerse porque «vive en la angustia de enturbiar el esplendor de su interioridad con la acción y la existencia». «Para preservar la pureza de su corazón, evita todo contacto con la realidad»; pero ante el fuego de la vida «su luz se extingue y el alma pura se desvanece como un vapor informe que se disuelve en el aire». De una manera general, la pureza moral «puede conservarse en su pureza porque huye de la acción. Vive de la *hipocresía*, pretendiendo que sus juicios sean considerados como acciones reales» (PhE, 466). Pero el juicio no puede ser separado de la acción. Bajo la aguda luz del «saber absoluto», jueces y combatientes se unen en el «sí de la reconciliación» (472), la filosofía se adjudica (o usurpa) el poder más misterioso del redentor: la remisión de los pecados (463-472). Es trascendido lo trágico de la acción. Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz alguna» (470). Dios es comprendido como el Dios de la historia y ésta se abre a una verdadera epifanía: Dios mismo se hace *presente*,

θεός επιφανής y «aparece en medio de aquellos que se conocen como puro saber» (472).

Nunca más volverá Hegel a este exaltado acento. La «esperanza extravagante» de esta filosofía alciónica es suplantada por la hora crepuscular de los tiempos últimos del napoleonismo y de la Restauración. El filósofo abandona para siempre la idea de una filosofía de la «nueva religión» del «pueblo libre». La filosofía se limita ahora a esparcir «su grisácea tonalidad» en el «crepúsculo» del mundo. Tras la máscara de la resignación y del *amor fati* se adivina el más helado pesimismo y la perspectiva de un general agotamiento del espíritu.

El mundo del crepúsculo

Filosofía y revolución tenían para Hegel el mismo significado. La filosofía—dice—es «un esfuerzo por caminar cabeza abajo» (PhE, 25). El sentido de esta imagen, destinada a suscitar un equívoco de graves consecuencias, puede comprenderse leyendo la descripción de la Revolución francesa: «Desde que el sol rueda por el firmamento, y desde que los planetas giran en torno a él, no se había visto al hombre ponerse cabeza abajo, es decir, fundarse en la idea y construir la realidad tomándola por modelo» (H, 552). Éste fue—añadió—un «soberbio amanecer... El entusiasmo del espíritu estremeció al mundo como si hu-

biera llegado a la verdadera reconciliación de lo divino y de lo mundano». En la revolución Hegel había creído descubrir esta reconciliación que constituía el objetivo de su filosofía. «Verdad, presencia y realidad se han congregado», dice en la *Fenomenología*, siempre a propósito de la revolución: «Los dos mundos se han reconciliado. El cielo ha descendido, ha sido trasladado a la tierra» (PhE, 413). La realidad se encargó de infligir un cruel mentís a esta esperanza. El mundo posrevolucionario se le aparece como el paroxismo del dualismo que quería trascender. El hombre permanece siendo «una especie de anfibio, viviendo en dos mundos contradictorios» (Ae, 95) y además está amenazado ahora por una devastación universal. La duda y la esterilidad corroen las tres «formas absolutas» del espíritu: la filosofía, la religión y el arte. Siempre que Hegel habla del «carácter prosaico del presente», proclama con tanta claridad que la época no es ya un tiempo de abundancia espiritual, que no puede menos de pensarse que el «panlogismo» de la vejez no fue otra cosa que la apariencia serena de una sombría desesperanza. En el prefacio a la primera edición de la *Lógica* (1812) se asiste ya a la aparición del negro sol de la melancolía. Se ha creído—dice—«haber transformado la existencia en un mundo sereno cubierto de flores, entre las cuales, se nos asegura, no existen flores *negras*». Y, sin embargo, el color negro abunda. «¿Dónde pueden escucharse todavía los ecos de la antigua ontología, de la

psicología racional e incluso de la teología natural de antaño?» Es un «hecho incontestable» que ha desaparecido «todo interés» metafísico. Ahora «la formación práctica constituye la única cosa necesaria» y se asiste al «curioso espectáculo de un pueblo culto privado de metafísica», especie de templo «magníficamente adornado, aunque vacío de santuario». Puede darse el caso de que un pueblo «renuncie a sus creencias, a sus costumbres y a sus virtudes porque todo esto le parece inútil». Puede igualmente darse el caso—«y el hecho no es menos curioso»—que un pueblo se aleje de su metafísica «porque el espíritu en búsqueda de su esencia pura no encuentra en este pueblo posibilidad de existencia real».

Las mismas flores negras aparecen al final de sus *Cursos de filosofía de la religión* (XVI, 334-335). Vivimos como en la época de los emperadores romanos, cuando lo divino era «profanado», cuando había «desaparecido» la unidad general en la religión e incluso la vida política habíase vaciado de su sustancia y languidecía «sin esperanza, sin acción y sin dignidad». Del mismo modo, en nuestros días «la sal se ha vuelto insípida». Sólo cuentan «los derechos privados y el provecho personal». En ninguna parte el «núcleo sustancial del pueblo» puede encontrar sosiego.

Tampoco «las condiciones generales de estos tiempos son demasiado favorables para el arte. El arte es para nosotros, en su profundo sentido, algo que pertenece al pasado... El arte ha perdido para

nosotros lo que tenía de auténticamente vivo y verdadero, su realidad y su necesidad de antiguo, y se encuentra ahora relegado en nuestra representación» (Ae, 57). «Nuestra época es incapaz de producir un Homero, un Sófocles, un Dante, un Shakespeare.» (Ae, 57.) «Podemos lamentarnos de que nuestra atención haya sido absorbida por mezquinos intereses y por puntos de vista utilitarios. Ésta es la razón de que el alma haya perdido la serenidad y la libertad, es decir, lo único que hace posible el goce desinteresado del arte.» (Ae, 57.) Pero el hecho es que «nuestra cultura no se caracteriza precisamente por una superabundancia de vida. Nuestro espíritu y nuestra alma no pueden ya encontrar la satisfacción que procuran los objetos animados por un soplo de vida». Esta vida empobrecida y marchita no encuentra satisfacción más que en la «reflexión, las abstracciones, las representaciones abstractas y generales. Por esto el arte no ocupa el lugar que ocupaba antiguamente. Las representaciones generales y las reflexiones lo desplazan. He ahí por qué en nuestros días existe la tendencia a entregarse a reflexiones, a pensamientos en torno al arte. El arte mismo, en nuestros días, está realizado con la intención preferentemente puesta en hacerlo objeto de pensamiento».

En el mundo crepuscular, en el que «el ave de Minerva levanta su vuelo», el individuo se encuentra atrapado en una maraña de instituciones objetivas y abstractas que le impiden la percep-

ción del conjunto y restablecen la antigua opacidad de la obra común. «Hágase lo que se haga y se mire hacia donde se mire», el sujeto «pertenece a un orden social establecido y, lejos de ser una idea total, individual y viviente de esta sociedad, no es más que un miembro con posibilidades muy limitadas» (Ae, 216). El hombre moderno, lejos de ser el «sí mismo universal» en el que soñaba Hegel en 1807, vive de nuevo en un mundo dividido en compartimentos estancos y fragmentado hasta el infinito. Sus «intereses», sus «objetivos» y sus «acciones» son de un «particularismo infinito». Y esto porque la obra de todos y de cada uno no es homogénea. La cosa no puede hacerse transparente. La polis es imposible. El Estado llegará a ser trascendente en relación a la sociedad. La sociedad civil, pegada por los automatismos de la economía capitalista, sometida a su «movimiento elemental y ciego» (R, II, 231) y desgarrada por la división del trabajo y por la oposición de la riqueza y de la pobreza, es incapaz de constituir un sujeto universal y se ve obligada a someterse al Estado. Desde sus primeros años de Jena había descubierto Hegel la «bestia salvaje» de la economía (R, I, 240). La «extravagante esperanza» de la *Fenomenología* la había empujado a la sombra. Pero la bestia reaparece en la *Filosofía del derecho* para asestar el golpe de gracia al sueño helénico de 1807.

La sociedad burguesa y el Estado

En 1805, en una época en que triunfaban las «armonías económicas», Hegel, que ha leído a Adam Smith y a Stewart, describe con asombrosa perspicacia las contradicciones que desgarran el mundo del industrialismo naciente. Si su filosofía del trabajo y de la técnica funda y explicita la de Saint-Simon, Proudhon y Marx, sus reflexiones sobre la división del trabajo, sobre la acumulación de la riqueza, el pauperismo, el dinero y la alienación del mundo mercantil, descrito, en el mejor estilo marxista, como «*ein sich in sich bewegendes Leben des Toten*»², anuncian la problemática del socialismo, al tiempo que explicitan el primado que Hegel concederá más tarde al Estado burocrático.

El mundo industrial se presenta en conjunto como el mundo de la deshumanización del trabajador. La división del trabajo limita al trabajador a no ser más que «un punto, y el trabajo es tanto más perfecto cuanto más monótono» (R, II, 232). El trabajo se convierte en algo «absolutamente muerto. La habilidad del individuo se encuentra infinitamente limitada, y la conciencia del obrero degradada hasta el más extremo embrutecimiento»

² R, I, 240: «La vida móvil en sí misma de la materia muerta». Éstos son aproximadamente los términos de que se sirve Marx para referirse al «mundo embrujado» de las mercancías.

(R, I, 239). «El obrero, a causa de la abstracción de su trabajo, se hace cada vez más autómatas, indiferente, sin espíritu. El elemento espiritual viene a ser un acto vacío. La fuerza del sí mismo reside en una rica percepción del conjunto. Pero ésta desaparece.» (R, II, 232.) «Son hombres cultos —dirá más tarde (PhD, 137)—aquellos que pueden hacer todo lo que hacen los demás.» El sistema industrial destruye la posibilidad de toda cultura y «condena a la masa a un trabajo totalmente indiferente, malsano y sin seguridad, dejando a un lado la habilidad y las capacidades personales» (R, II, 232-233).

Esta «extensa clase» se ve seguidamente entregada a la pobreza y a la inseguridad: «Cuanto más mecánico se vuelve el trabajo, tanto más se desvaloriza y tanto más debe trabajar el individuo» (R, I, 237). «La disminución del valor del trabajo resulta proporcional al aumento de la productividad del trabajo.» (R, I, 239.) Así «las fábricas y las manufacturas fundan su existencia sobre la miseria de una clase» (R, II, 257) y «esta desigualdad de la riqueza y de la pobreza se torna desgarramiento profundo de la voluntad, rebelión interior y odio». Lo que aquí aparece con claridad —dice en la *Filosofía del derecho* (párrafo 245)— es que «a pesar de su exceso de riqueza, la sociedad civil no es todavía lo bastante rica; es decir, en medio de su riqueza, no posee los bienes suficientes para pagar tributo al exceso de miseria y a la plebe que de sí misma engendra».

Formalmente, este mundo es el producto de la libertad; pero este *laissez-faire* es en realidad la manifestación esotérica de una «ciega necesidad» y de una «dependencia universal». Todos enajenan su independencia y se integran en la economía de mercado. El dinero es el signo objetivo de esta socialización de la economía. Como dice Hegel, anticipándose a las reflexiones de Moses Hess y de Marx sobre el dinero como «vida genérica materializada», el dinero es «el concepto, materialmente existente, de la forma de la unidad o de la posibilidad de todos los objetos de las necesidades» (R, I, 239). En este mundo, en el que se «es real en la medida exacta en que se tiene dinero» (R, II, 257), el dinero es el mediador universal que rompe el aislamiento natural y da estructura y consistencia al «segundo universo» producido por el hombre.

Como la «masa de las necesidades» es «completamente incognoscible» (R, I, 239), este sistema de «dependencia ciega» corre constantemente el riesgo de la crisis y del colapso. Su «movimiento elemental y ciego» (R, II, 231) se levanta por encima de los hombres como un *fatum* «que les sostiene o les suprime espiritual y materialmente». En una palabra, el mundo económico es como «una bestia salvaje que exige ser sometida por una mano poderosa» (R, I, 240). La ciega necesidad que reina en la sociedad civil «significa el azar desencadenado para el individuo. El poder del Estado interviene. El Estado debe tener en cuenta

si cada esfera posee los medios para subsistir. Debe buscar mercados en países extranjeros, etc.» (R, II, 233).

Hegel sabía perfectamente que su Estado administrativo, con su monarca despersonalizado, sus corporaciones y sus comunas, no podía ser la última palabra de la historia. América le ofrecía el «ejemplo durable de una constitución republicana», y América era para él «el país del porvenir», el país «en el que en los tiempos futuros se apoyará el peso de la historia universal» (H, 132-134). En esta nación el Estado se encuentra reabsorbido en la sociedad civil. La sociedad americana, centrada sobre «el hombre privado y su propensión a adquirir y a ganar», está «dominada por el interés particular que no se ocupa de lo general más que por razones de provecho propio». Pero no podemos echar las campanas al vuelo. Mientras que un Marx, por ejemplo, ve en la democracia americana «el ejemplo más acabado de Estado moderno» (es decir, de Estado en vías de «auto-destrucción»), Hegel pone el acento sobre esta primacía de lo económico para mostrar que el «país del porvenir» no ha llegado más que al umbral de la verdadera vida política. El Estado moderno, el Estado burocrático elevado por encima de la sociedad civil, presupone la acción de tres factores que todavía no existen en América: la lucha de clases, la dominación del campo por la ciudad, la tensión internacional. Ahora bien: la lucha de clases «no amenaza todavía» a la nación

angloamericana porque el desplazamiento de la población hacia las llanuras del Mississippi hace desaparecer «la fuente principal de descontento» («La Revolución francesa no se habría producido si hubiese contado Europa con los bosques de Alemania»). Además, América es un país esencialmente agrícola. Los americanos no «sentirán la necesidad de un Estado orgánico» más que cuando se vean «replegados en masa sobre sí mismos y proyectados hacia las industrias y el comercio urbanos» (fenómeno que apareció un siglo más tarde). Por último, América ha podido dar durante tan largo tiempo la impresión de ser una sociedad civil en estado puro a causa de su aislamiento económico y político. No existe un Estado vecino «contra el cual los Estados libres de América se vean obligados a mantener un ejército permanente». Dentro de la perspectiva hegeliana, las relaciones internacionales son y serán siempre relaciones políticas. La primacía de las relaciones exteriores, sean de naturaleza militar, diplomática o económica, constituye el fundamento de la necesaria subordinación de la sociedad civil al Estado. En todo caso, América es «el país del porvenir»; pero precisamente «en cuanto país del porvenir, América no nos interesa en absoluto» porque «en filosofía» tenemos que habérmolas con aquello que «es»: «Reconocer la rosa de la razón en la cruz del presente y exultar por ello constituye la visión racional que la filosofía pro-

cura, visión que reconcilia con la realidad» (PhD, prefacio).

Esta imagen del presente como crucifixión de la razón, imagen arrojada al rostro del mundo crepuscular de la Restauración el 25 de junio de 1820, no era precisamente uno de los símbolos hegelianos menos ambiguos. La concepción—no menos goyesca—del «calvario del Absoluto», con su cortejo «báquico» de conceptos «fluidos» y de categorías «móviles», autorizaba a la vez una actitud profundamente revolucionaria, que ve en la inquietud la esencia de lo real y deja el momento de la satisfacción para el final de los tiempos, y una actitud de compromiso y de arraigo en el presente que, como imagen del círculo cerrado favorita del filósofo, podía muy bien bloquear toda perspectiva del futuro. Hegel conocía demasiado bien el peligro de la inercia y de la inmovilidad, el «pecado de torpeza» de que hablan los santos padres. Es también el pecado de *olvido* que Hegel denuncia al fin de sus cursos sobre la *Historia de la filosofía* (XIX, 685): «Frecuentemente parece que el espíritu se olvida, se pierde; pero en el interior vive siempre en oposición consigo mismo. El espíritu es progreso interior—como Hamlet dice del espíritu de su padre: “¡Buen trabajo, viejo topo!”—hasta que encuentre en sí mismo la fuerza suficiente para levantar la capa terrestre que le separa del sol... Entonces el edificio sin alma y carcomido se desploma, y el espíritu se muestra bajo la forma de una nueva juventud».

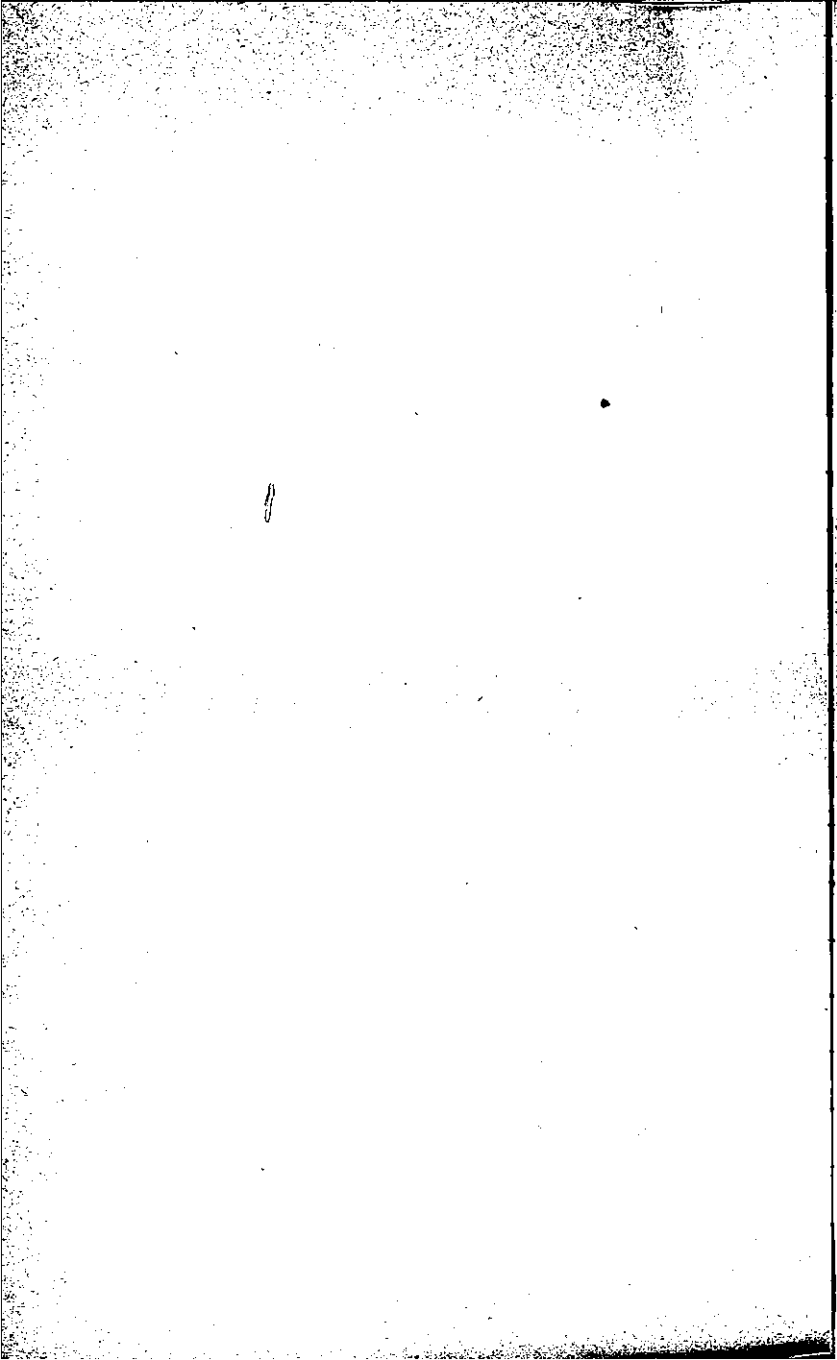
Hacer un alto en el camino no significa renunciar al camino. La cresta de la ola no es el océano. El «todo» hegeliano no era lo «verdadero», ni su verdad era el todo. El resultado no era el fin. El topo no había concluido su trabajo. La negatividad se llamará en adelante revolución. Cuando la revolución haya consumado su obra subterránea, entonces—dice Marx—«Europa entera se pondrá de pie y gritará exultante: “¡Buen trabajo, viejo topo!”»...

El espíritu no había sido olvidado.

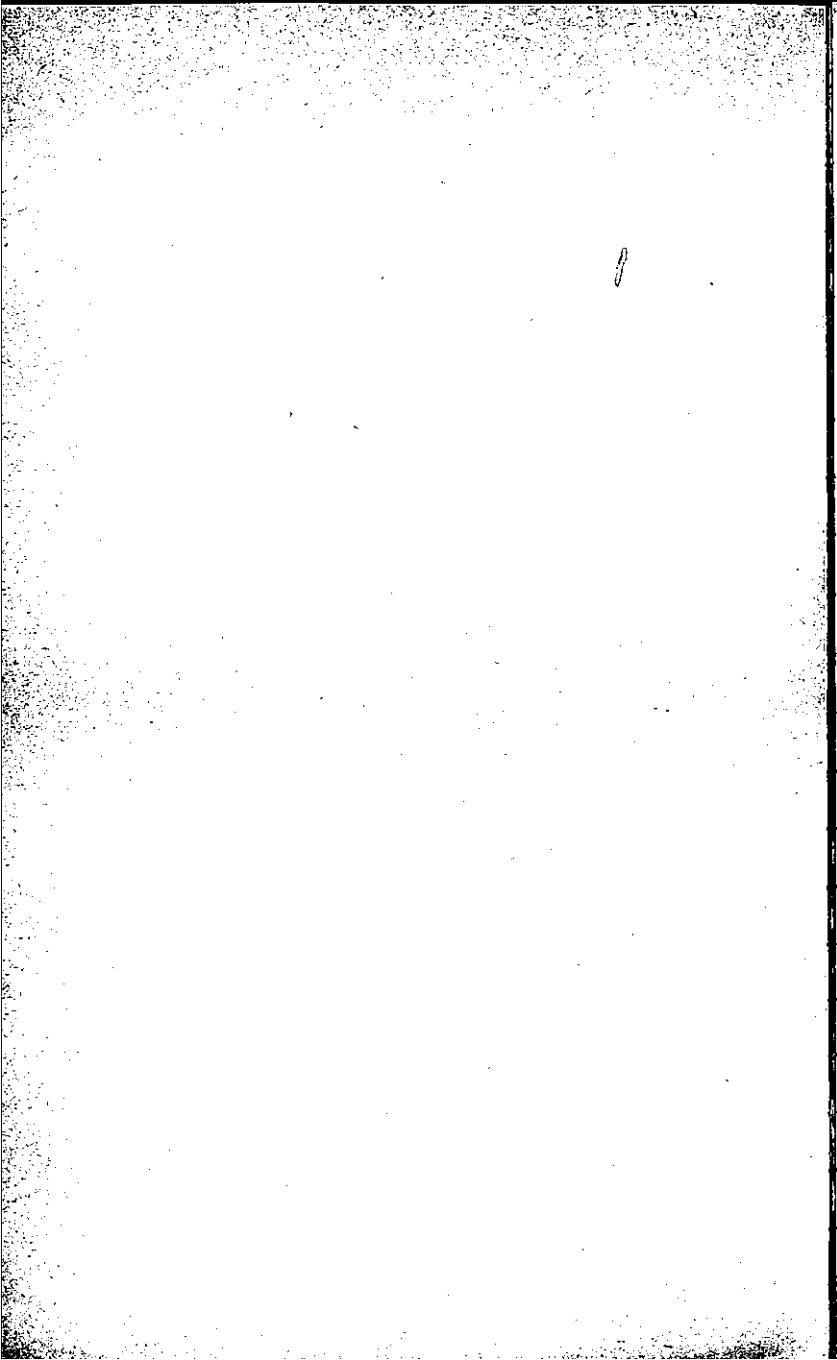
*J. P. überlände finit nimm fort
 Muss. - Die neue Götter und
 Inwiefern für die Einheit, mit dem Refin
 jählich, die Punkt nicht auftragen
 bittend die Kunst, die ich bald
 die werden, wieder. Einmal Götter*

41 *Georg Wilhelm Hegel*

Facsimil de una carta de Hegel a su editor (fot. ext. du Dictionnaire des Auteurs, S. E. D. E.).



SELECCION DE TEXTOS



ESCRITOS DE JUVENTUD

ELEUSIS

A Hölderlin, agosto 1796

*En torno a mí, en mí, la paz. La agitación
Y el incesante afán de los hombres duermen. Ante
Y el ocio. ¡Yo te doy gracias, [mí, la libertad
Oh noche, liberadora mía! Con pálida bruma
La luna envuelve los contornos inciertos
De las lejanas colinas y viene hacia mí, galana,
La estela luminosa del lago. [brillante,
El recuerdo de la barahúnda del día se aleja,
Como si años enteros la separasen de la hora pre-
En mí surge, oh amigo, tu imagen [sente.
Y los placeres de los días lejanos. Pronto, empero,
[se esfuman los recuerdos
Ante la dulce esperanza de volver a verte.*

Ya mis ojos ven la imagen del ardiente abrazo
 Tanto tiempo esperado. Después, las preguntas
 Mirar inquisitivo para ver si [y el secreto
 La actitud, la expresión, los sentimientos del amigo
 Han cambiado con el tiempo, y la alegría de saber
 Que es más firme y madura la fidelidad a la anti-
 [gua alianza,
 La fidelidad al compromiso, que no selló juramen-
 [to alguno,
 De vivir entregados a la libre verdad y de nunca
 [jamás hacer las paces
 Con el dogma que fuerza opiniones y sentimientos.
 La ingrátida esperanza que me lleva hacia ti por
 [encima de los montes y los ríos,
 Trata de entenderse con la inerte realidad.
 Mas, ¡ay!, pronto un suspiro traiciona su desacuer-
 [do y con él
 El sueño y su dulce fantasía se desvanecen.
 Mis ojos se levantan hacia la eterna cúpula del
 Hacia ti, oh astro brillante de la noche, [cielo,
 Y de todos los deseos, de todas las esperanzas,
 El olvido, desde tu eternidad, sobre nosotros des-
 [ciende.
 Se pierde el espíritu en esta contemplación.
 Lo que tenía por «mío» se desvanece.
 A lo inconmensurable me abandono.
 En él soy, soy todo, él mismo soy.
 El pensamiento, vuelto en sí, cae en el descon-
 [cierto,
 Tiembla ante el infinito, se llena de estupor.

No comprende la profundidad de esta contem-
[plación.

La imaginación pone la eternidad al alcance del
[espíritu,

La reviste de formas. ¡Sed, pues, bienvenidos,
sublimes espíritus, nobles sombras,

Cuya frente irradia perfección!

Ya no se turba el espíritu. Lo siento: el éter de mi

Es el grave esplendor que os envuelve. [patria

¡Ah, si se abriesen ahora las puertas de tu san-

Oh Ceres, que truenas en Eleusis! [tuario,

Embriagado de exaltación, sentiría entonces

El estremecimiento de tu presencia,

Comprendería tus revelaciones

E interpretaría el sentido sublime de las imágenes.
[Aprendería

Los himnos que se cantan en los banquetes de los

Las nobles sentencias de su consejo. [dioses,

Mas, ¡ay!, tus moradas se han vuelto silenciosas,

[oh Diosa.

Abandonando los altares consagrados,

Retornó al Olimpo el círculo de los dioses,

Porque el genio de la inocencia, por cuya magia
[aquí fueron congregados,

Ha huido de la tumba de la humanidad profanada.

Enmudece la sabiduría de tus sacerdotes. Ni una

[palabra de las santas iniciaciones

Nos ha sido conservada. En vano la curiosidad del

[sabio

Busca aquello que está por encima del amor de la

[sabiduría

*(Porque es éste el amor que estos sabios poseen
[y a ti, oh sabiduría,
Te desprecian). Para poseerlo, se entregan sin des-
[canso a la búsqueda de palabras
Que lleven el sello de tu profunda significación.
[¡En vano!
No han encontrado otra cosa que polvo y cenizas
De los que nunca puede resurgir tu vida.
Pero ellos se complacen en el ciego y en la materia
[huérfanos de alma.
Son hombres eternamente muertos. Y su trabajo
[es vano, porque nada de lo que tocan
Conserva el menor signo de tus fiestas, ni la más
[leve traza de tu imagen.
Para el hijo iniciado eran en extremo sagradas
La plenitud de las altas doctrinas y la profundidad
[de los sentimientos inefables.
Jamás hubiera intentado verterlas en áridos signos,
Pues el pensamiento es incapaz de comprender al
[alma que,
Transportada fuera del tiempo y del espacio, su-
[mergida en el
Presentimiento del infinito, se olvida de sí misma
[y después a la conciencia de nuevo
Retorna. Quien quisiera hablar de esto a los otros,
Aunque hablar pudiera la lengua de los ángeles,
[sentiría la pobreza de las palabras;
Le invadiría el horror por pensar tan pobremente
[lo sagrado,
Por haberlo envilecido con el pensamiento, hasta*

[tal punto que toda palabra le parecería pecado,
Y así, viviendo, sellaría sus labios.
Aquello que el iniciado se prohibía a sí mismo:
[revelar
Lo que había visto, escuchado, sentido, en la no-
[che santa,
Una sabia ley lo mantenía fuera del alcance de los
[espíritus más pobres
Para que el estruendo de su desorden no turbase
[el recogimiento del hombre mejor,
Para que su hueco parloteo no se levantase contra
[lo sagrado,
Para que lo sagrado no cayese en el fango,
Salvado por la memoria,
Para que no se convirtiese en el juguete y en la
[mercancía del sofista,
Que lo vendería por algunas monedas,
Para que no le sirva de manto al hipócrita erudito,
Ni venga a ser látigo que hiere al niño gozoso,
Para que no pierda, finalmente, su sustancia
Hasta el punto de no encontrar ya las raíces de
[su vida
Más que en el eco de lenguas extrañas.
Tus hijos, oh diosa, se muestran avaros.
No quieren pasear tu majestad por calles y mer-
[cados,
Sino que la guardan en el santuario profundo de
[su corazón.
He ahí por qué tú no vives en su boca,
Sino que en su vida misma eres venerada. En sus
[actos es donde tú vives siempre.

*En esta noche, igualmente, oh diosa santa, te has
[aparecido a mí,
¡Tú, que me has revelado la vida de tus hijos,
Tú, a quien yo presiento como el alma de sus actos!
Eres el espíritu profundo, la fe fiel que, cual una
[divinidad,
Incluso cuando todo se hunde, permanece incon-
[movible.*

(Dokumente, págs. 380-383.)

El tiempo de Cristo

(El judaísmo.) El individuo había sido completamente excluido de toda participación en los asuntos del Estado. La igualdad de los ciudadanos era todo lo contrario de la igualdad republicana. Se reducía a ser una igualdad en la insignificancia. Bajo los reyes, a pesar de la desigualdad necesariamente introducida juntamente con el régimen monárquico, se estableció una relación entre el Estado y numerosos sujetos. Algunos de entre ellos gozaron de cierta importancia en relación a las clases inferiores y otros tuvieron la oportunidad de conseguirla. Más tarde, cuando los maestros o los enemigos del pueblo dejaron de mostrarse indiferentes con respecto a la fe que aquel pueblo abandonaba con tanta facilidad siempre que no se le opusiese resistencia, un pequeño grupo se entregó a un fanatismo obstinado, que caracterizó

en adelante a este pueblo. Sin embargo, esta pequeña parte del pueblo no podía tampoco llegar a constituir un todo. Había decaído, desde hacía mucho tiempo, la época de las visiones, de las teofanías y de los profetas, y la nación había penetrado en la fase de la reflexión. En ciertos momentos dirigió su actividad hacia el exterior, con el fin de salvaguardar la independencia del Estado; pero cuando aquélla fue completamente destruida, la nación recogió su energía y la dirigió contra sí misma, dando nacimiento a sectas, a opiniones, a partidos...

Se trataba de una actividad que se ejercía en el interior del hombre y sobre el mismo hombre; de una vida interior que no tenía su objeto fuera de sí misma, como la actividad que interesa a los ciudadanos (de una ciudad libre). Esta vida no podía desplegarse abiertamente y manifestarse como actividad política. Sólo mediante signos podía expresarse. Así todas las tentativas de esta actividad para alcanzar la realidad viva o para crearla desembocaron, las más de las veces, en el fracaso. La realidad muerta de este mundo provocaba casi siempre indignación, porque indicaba de modo directo el camino de la vida, de la cual era, sin embargo, lo opuesto.

En una época semejante el hombre no puede unirse a los objetos que le rodean, no puede ser otra cosa que su esclavo y vivir en perpetua contradicción con lo mejor de sí mismo. El hombre es tratado por los objetos como un enemigo, y él,

a su vez, los trata del mismo modo. A quien tiene sed de vida interior, a quien busca una realidad mejor que le permita vivir, se le ofrecen únicamente los privilegios de una existencia fría y muerta y se le dice: Ésta es la vida. En una época así los esenios, Juan, Jesús, crearon la vida en sí mismos y declararon la guerra a la eterna realidad muerta.

(Nohl, pág. 371.)

Cristo

La expresión más frecuente y característica de la relación de Jesús con Dios es la de hijo de Dios. Así Jesús se designa, por oposición a sí mismo, como hijo del hombre.

Esta referencia a la relación filial es una de las pocas expresiones naturales que por azar se han conservado en la antigua lengua judía, y debe ser contada entre sus más felices expresiones. En efecto, la relación de un hijo con su padre no es una unidad conceptual, como, por ejemplo, la unidad o el acuerdo de opiniones, la identidad de principios, etc. Se trata de una relación viva entre seres vivos, de una identidad vital. Padre e hijo constituyen dos modificaciones de la misma vida. No hay (entre ellos) oposición de esencias ni pluralidad de sustancialidades absolutas. Así el hijo de Dios tiene el mismo ser que su padre. No constituye un ser separado más que en el plano de

la reflexión y únicamente para la reflexión. Por ejemplo, la expresión: «Un hijo de la tribu Korech», mediante la cual los árabes designan a un individuo miembro de esta tribu, significa que este individuo no es solamente una parte del todo, que el todo, por tanto, no es algo exterior a él, sino que él mismo es precisamente el todo que es la tribu. Esto aparece con toda claridad en la manera que estos pueblos naturales no divididos tienen de hacer la guerra: todo individuo es cruelmente exterminado. Por el contrario, en la Europa de hoy día, donde los individuos no llevan en sí la totalidad del Estado, donde el vínculo que les une es puramente conceptual y se reduce al hecho de vivir todos bajo el mismo derecho, la guerra no se dirige contra el individuo, sino contra el todo situado fuera de los individuos. Para los árabes, como para todo pueblo verdaderamente libre, cada individuo es una parte, pero al mismo tiempo es el todo.

Sólo a propósito de objetos, de cosas inanimadas, puede afirmarse con verdad que el todo es diferente de las partes. En el ente vivo, por el contrario, la parte y el todo constituyen un mismo ser. Reunamos diferentes objetos, tomados como sustancias. Cada uno conservará su individualidad... y su característica común, su unidad, no será más que un concepto, no un Ser ni una realidad verdaderamente existente. Los entes vivos son también seres separados, pero su unidad constituye de igual manera un ser. Lo que resulta con-

tradictorio en el reino de las cosas muertas, deja de serlo en el reino de la vida.

(Nohl, págs. 308-310.)

La fe

La esencia de Jesús, es decir, su relación con Dios como relación de hijo a padre, no puede ser realmente comprendida más que mediante la fe. Ésta era precisamente la fe que Jesús exigía de su pueblo. Esta fe viene caracterizada por su objeto: lo divino. Tener fe en una realidad de este mundo consiste en conocer un objeto, en conocer un ser limitado; pero entre un objeto semejante y Dios existe la misma diferencia que entre este reconocimiento y la fe en lo divino. «Dios es espíritu y aquellos que le adoran deben adorarle en espíritu y en verdad.» ¿Cómo un ser que no es él mismo un espíritu podría conocer a un espíritu? La relación de espíritu a espíritu es un sentimiento de armonía, de unión. ¿Cómo podría lo diferente llegar a la unidad? La fe en lo divino sólo es posible porque lo divino es interior al creyente mismo. En el objeto de su fe se descubre el creyente a sí mismo, descubre su propia naturaleza, porque en todo hombre habita la luz y la vida. Todo hombre pertenece a la luz. No es el hombre iluminado por la luz como pueda serlo un objeto oscuro que se limita a revestirse de claridad pres-

tada. Es su propia sustancia inflamable la que se enciende. Con llama propia arde el hombre.

La fe en lo divino es un estado intermedio entre las tinieblas: alejamiento de lo divino, atadura de lo real y una vida enteramente divina, espontánea, segura de sí misma. La fe es el presentimiento, el conocimiento de lo divino y el deseo de unirse a él, el deseo de una vida divina. Pero le falta todavía el poder que la divinidad otorga cuando penetra todas las fibras de la conciencia humana, cuando ordena todas sus relaciones con el mundo y se expande a través de todo su ser. La fe en lo divino, por tanto, nace de la divinidad de la propia naturaleza del creyente. Únicamente una modificación de la divinidad puede conocer a la divinidad.

El logos

Hay dos maneras extremas de concebir el principio del evangelio de Juan. La más objetiva consiste en considerar el logos como una realidad, como un individuo. La más subjetiva, en considerarlo como la razón. En el primer caso es concebido como un ser particular; en el segundo, como la universalidad; en el primero, como la realidad más singular y exclusiva; en el segundo, como el ser puramente pensado. Dios y el logos se distinguen porque el Ser puede ser considerado desde dos puntos de vista... Por una parte, como

el Uno que tiene en sí la posibilidad de la separación, de la división infinita. Dios y el logos son distintos sólo en la medida en que el primero es la materia bajo la forma de logos. El mismo logos es en Dios. Ambos constituyen una misma e idéntica realidad.

La diversidad, el infinito de lo real es la infinita divisibilidad realizada. No todo es el logos. El mundo no es una emanación de la divinidad; de otro modo, lo real sería enteramente divino. Pero en cuanto real es una emanación, una parte en la infinita división. Es al mismo tiempo vida en cuanto que es parte... o en la medida en que participa del infinito. Lo individual, lo limitado en cuanto opuesto, el ser muerto es al mismo tiempo una rama del árbol de la vida infinita. Cada parte, fuera de la cual el todo es, es también un todo, una vida. Y esta vida, según que la reflexión la aborde como sujeto o como predicado, es tanto la vida ($\zeta\omega\eta$) como la vida comprendida ($\phi\omega\varsigma$, luz), la verdad.

Estos seres finitos comportan dos oposiciones. Lo opuesto a la luz son las tinieblas. Juan Bautista no era la luz. Únicamente daba testimonio de la luz. Presentía la unidad, pero ésta no advino a su conciencia en estado puro, sino limitada por determinadas relaciones. Juan creía en la luz, pero su conciencia no era igual a la vida. Sólo una conciencia igual a la vida... es $\phi\omega\varsigma$ (luz). Aunque Juan no fue él mismo la luz, ésta, sin embargo, habitaba en todo hombre venido a este mundo.

Y no sólo cuando viene al mundo es el hombre φωτιζόμενος¹; la luz es también en el mundo mismo. El mundo entero, con todas sus relaciones y todas sus determinaciones, es obra del ἀνθρώπου -φωτός, del hombre que es luz, la obra del hombre que se desarrolla a sí mismo. Pero el mundo no ha reconocido que en él (Cristo) la totalidad de la naturaleza accedía a la conciencia de sí. La naturaleza consciente de sí habitaba en el mundo, pero esto no afectaba a la conciencia del mundo. El mundo de los hombres es una propiedad de su naturaleza (ἴδιον,) lo más cercano a él, y, sin embargo, los hombres rehúsan darle acogida, le miran como a un extraño. Quienes, por el contrario, se reconocen en él, reciben un poder que no significa una nueva fuerza, una nueva realidad viviente, sino tan sólo un grado de la vida, la igualdad o la desigualdad de la vida. No se transforman en seres diferentes, sino que conocen a Dios y se reconocen como hijos de Dios—más débiles que él, aunque de la misma naturaleza— en la medida en que cobran conciencia de la relación que se realiza cuando el hombre es llamado φωτιζόμενος φωτὶ ἀληθινῷ (iluminado por la luz verdadera). Así descubren su esencia, no en una realidad extraña, sino en Dios...

Por sublime que pueda ser (esta) idea de Dios, subsiste siempre el principio judaico de la oposición de pensamiento y realidad, de razón y sensibilidad, el desgarramiento de la vida, una relación

¹ *El que recibe la luz.*

muerta entre Dios y el mundo, relación que debe ser considerada, sin embargo, como una relación viviente y de la cual no puede hablarse más que en términos místicos.

(Nohl, págs. 306-308.)

El amor cristiano

En el amor el hombre se encuentra a sí mismo en otro. El amor es una unificación de la vida; por tanto, presupone la escisión, presupone una vida ya desarrollada y diversificada. Cuanto mayor es el número de figuras en las que la vida vive, tanto mayor es el número de puntos en que puede la vida unirse y sentirse y tanto más profundo puede ser el amor. Cuanto más diversos sean los sentimientos y las relaciones de los amantes, más profunda es la concentración del amor y más exclusivo e indiferente a la vida de los otros se torna el amor...

El amor recíproco de un gran número de hombres, por consiguiente, no puede alcanzar más que cierto grado de fuerza y de profundidad y exige, a la vez, semejanza de espíritus, de intereses, de condiciones de vida (de ambos grupos), así como la restricción de la individualidad. Pero como esta comunidad de vida, esta semejanza de espíritus, no es el amor, éste no puede hacerse consciente (para la colectividad) más que en ciertos

actos determinados, solemnemente señalados². No puede darse más que un acuerdo en el ámbito del conocimiento o una armonía de opiniones semejantes.

(En general) la unión de muchos individuos se funda en la existencia de las mismas necesidades. La unión se hace más concreta en función de los objetos que pueden llegar a ser comunes, en las relaciones que de aquí se desprenden; después, en el esfuerzo común para conseguir aquellos objetos, en la acción común... Un conjunto de fines similares, la esfera entera de las necesidades físicas, pueden constituir el objeto de una actividad solidaria donde se manifieste un mismo espíritu. Este espíritu quiere ser reconocido en la paz y goza de sí mismo y de su fuerza unificante en las fiestas y en los juegos.

Los amigos de Jesús permanecieron juntos después de su muerte, comieron y bebieron en común. Algunas de sus comunidades suprimieron todo derecho de propiedad en sus relaciones mutuas; otras abolieron parcialmente este derecho mediante generosas limosnas y aportaciones a la caja común. Hablaban juntos de su amigo y maestro ausente, oraban juntos y se confirmaban recíprocamente en su fe y valor. Hubo enemigos que acusaron a algunas de estas sociedades de practicar también la comunidad de mujeres, pero no

² Hegel hace alusión a los ritos descritos por G. Keate, cuyos *Relatos sobre las islas Pelew* acaban de ser traducidos al alemán.

eran lo bastante audaces ni lo bastante puros como para merecer esta acusación, para no avergonzarse de ella. Muchos emigraron en común para hacer partícipes a otros pueblos de su fe y de su esperanza. Siendo ésta la única actividad de la comunidad cristiana, el proselitismo se constituye en su característica esencial. Ahora bien: más allá de estos consuelos, de estas plegarias, banquetes y alegrías, más allá de esta fe y de esta esperanza comunes y de esta única actividad de difusión de la fe y de expansión de la comunidad cultural, subsiste un inmenso dominio objetivo que exige toda clase de actividades (y que un día se opondrá a la comunidad) como un destino cuya influencia se ejerce en todas direcciones y cuyo poder es soberano.

A pesar de esto, la comunidad entregada a su misión de amor desprecia toda unión que no sea la más íntima de las uniones, a todo espíritu que no sea el más elevado de los espíritus. No tenemos por qué mencionar aquí la idea sorprendente, vulgar y verdaderamente antinatural del amor universal, porque no era ésta la aspiración de la comunidad. La comunidad, empero, no puede ir más allá. Todo lo que no entra en el ámbito de la fe común y de los actos religiosos que en ella se inspiran le resulta completamente extraño. Todo aquello que en la realidad objetiva puede constituir una unión para el cumplimiento de objetivos (terrestres), para el desarrollo de otros aspectos de la vida, para la acción común, le es extraño.

Lé es igualmente extraño todo espíritu que exija una acción concertada en función de un fin diferente a la difusión de la fe. La comunidad no se reconocería en un espíritu semejante. Reconocerlo sería para ella igual a renunciar al amor y a su propio espíritu, ser infiel a Dios. No sólo sería renunciar al amor, sino también amenazarlo de destrucción, porque los miembros de la comunidad se expondrían a un enfrentamiento de sus individualidades, riesgo sin duda alguna cierto a causa de sus diferencias culturales y dado que se verían puestos en el terreno de las diferencias de carácter y sometidos al poder de sus diferentes destinos. A propósito de mínimos intereses, a causa de ligeras diferencias en las decisiones, podría el amor cambiarse en odio, provocando así la apostasía.

Este peligro sólo podía ser alejado por un amor inactivo, no desarrollado; por un amor que siendo la más profunda vida, se despojase de vida. Del mismo modo, la extensión antinatural de su esfera sumerge al amor en una contradicción y en una tentativa quimérica, que más tarde darán lugar al más espantoso fanatismo, tanto en el terreno de la pasividad como en el de la acción. Esta reducción del amor a sí mismo, esta huida de todas las formas determinadas de la vida, incluso de aquellas que su mismo espíritu animaba, incluso de aquellas que este mismo espíritu había creado, este alejamiento de todo destino es justamente su destino supremo. En este sentido se en-

contró Jesús ligado a un destino que soportó, sin duda, de la manera más noble, aunque sin poder aligerar su doloroso peso.

(Nohl, págs. 322-324.)

El reino de Dios y el mundo

La expansión de lo divino en el interior de los hombres es una relación con Dios que, por la presencia del Espíritu Santo, les transforma en hijos suyos y les hace vivir en la armonía de todas sus facultades, de todo su ser y de todo su carácter; una armonía por la que no solamente concuerdan en *un* espíritu y en *una* vida la diversidad de las conciencias y la multiplicidad de las formas de la vida, sino que también caen los compartimentos estancos que separan a los hombres de las otras criaturas próximas a Dios y todos los seres son animados por el mismo espíritu viviente, una unión de todos los seres por la cual éstos no son simplemente iguales, sino que forman una comunidad, no una multitud aglomerada, porque los seres no son unificados en una generalidad, en un concepto, como ocurre todavía con los creyentes. Son unificados por la vida, por el amor. Jesús llama reino de Dios a esta armonía viviente de los hombres, a su comunión en Dios.

(Nohl, pág. 322.)

El reino de Dios no es de este mundo... Esta relación (pasiva) con el Estado ha ocasionado la pérdida de una forma muy importante de unión viviente, la rotura de un vínculo importante para los miembros del reino de Dios. Éstos han perdido una parte de libertad... y un gran número de relaciones activas, de vivientes relaciones. Los ciudadanos del reino de Dios se excluyen a sí mismos del Estado y se hacen personas privadas, enfrentadas a un Estado hostil. Por otra parte, para quienes no han obrado jamás en el interior de semejante unión viviente y nunca han conocido el sabor de la asociación y de la libertad, para quienes la ciudadanía se reduce principalmente a la propiedad, esta limitación de la vida no es una frustración, sino más bien efecto de la violencia ejercida por un poder extraño que sólo domina sobre las cosas exteriores, a las cuales puede uno renunciar librementè. Todo lo que ha desaparecido con la pérdida de relaciones múltiples, de hermosos vínculos, alegres y llenos de diversidad, es reemplazado por las ganancias de la individualidad aislada, por las ganancias de la conciencia angosta de las particularidades personales. Todas las relaciones de orden político son totalmente excluidas de la idea del reino de Dios. En lo sucesivo, dichas relaciones serán menospreciadas y tenidas por muy inferiores a las relaciones vivas de la alianza divina. Pero puesto que el Estado existía, y puesto que ni Jesús ni su comu-

nidad podían suprimirlo, el destino de Jesús y de su comunidad... significó una pérdida de la libertad, una limitación de la vida, una actitud pasiva frente a un poder extraño que se despreciaba, pero que permitía a Jesús la única cosa que de verdad le interesaba: vivir en medio de su pueblo...

El reino de Dios, a causa de la impureza de la vida, sólo podía existir en el corazón de Jesús. Y éste no se relacionaba con los hombres más que con el objeto de edificarlos, de desarrollar en ellos su auténtico espíritu, a fin de crear unos hombres en cuyo mundo pudiera el mismo Jesús instalarse como en su propio mundo. En el mundo real, Jesús debía apartarse de todas las relaciones vivientes, pues todas estaban sometidas a la ley de la muerte... Así, únicamente en el vacío podía encontrar la libertad. Todas las formas de la vida se hallaban esclavizadas. He ahí por qué Jesús se separó de su madre, de sus hermanos y del resto de su familia. No debía amar a ninguna mujer, ni engendrar hijos, ni debía ser jefe de familia o ciudadano que pudiese gozar con los otros de la vida común. Consistía el destino de Jesús en soportar el destino de su nación. O bien debía asumirlo, sobrellevar su necesidad, compartir sus placeres y reconciliar su espíritu con el de su destino, o bien debía rechazar lejos de sí el destino de su pueblo y recogerse en una vida no desarrollada, exenta de placer. En ningún caso podía llevar a cumplimiento su naturaleza. En la primera hipótesis sólo habría experimentado algunos aspec-

tos impuros de su naturaleza. En la segunda habría podido tomar plena conciencia de aquélla, pero no vería en ella más que un espléndido reflejo del Ser que es la suprema verdad y renunciaría entonces a experimentarla y a darle vida en la realidad.

Escogió Jesús el segundo destino, la escisión entre su naturaleza y el mundo, y lo impuso a sus amigos: «Aquel que ama a su padre o a su madre, a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí». Pero con cuanta más profundidad sentía esta escisión, menos podía soportarla pacíficamente, y su acción se reveló como una valerosa reacción de la naturaleza en contra del mundo. Su lucha fue pura y noble, pues conocía en toda su amplitud el destino a que se oponía. La guerra que él y la comunidad por él fundada declararon a la corrupción tuvo como resultado aportar la conciencia de la corrupción a la corrupción misma, así como también al espíritu todavía immaculado, y dividir su destino. La lucha de lo puro y de lo impuro ofrece un espectáculo sublime, pero se convierte en una lucha atroz cuando el ámbito mismo de lo sagrado es alcanzado por el impío, cuando una mezcla de lo puro y de lo impuro pretende suplantar la pureza misma y se levanta contra el destino. En estas condiciones lo sagrado se hace prisionero del destino y cae bajo su imperio.

El destino

El destino tiene un dominio mucho más amplio que el castigo. El destino es provocado incluso por la falta no criminal; por esto es infinitamente más riguroso que el castigo. Su rigor parece transformarse con frecuencia en la más aguda injusticia, tanto más espantosa cuanto con más encarnizamiento se ceba en la falta más noble, la falta de la inocencia. En efecto, las leyes no son otra cosa que conciliaciones puramente conceptuales de las oposiciones. Sus conceptos están lejos de agotar la pluralidad de los aspectos de la vida. El castigo sólo ejerce su dominio en el interior de la esfera consciente de la vida, en la región donde las oposiciones han sido conciliadas en el concepto; pero no ejerce poder alguno sobre las relaciones vitales que no han sido disueltas, sobre los aspectos de la vida que se dan en una unidad viviente, más allá de los límites de las virtudes. Por el contrario, el destino es incorruptible e ilimitado como la vida. No reconoce ninguna relación dada, ninguna distinción de puntos de vista, de situaciones, ni esfera propia de la virtud. Desde el momento en que la vida ha sido herida, cualesquiera que sean las condiciones de equidad bajo las cuales se haya producido el hecho e independientemente del sentimiento de satisfacción que haya podido acompañarle, aparece el destino; por esto puede decirse que la inocencia nunca ha

sido alcanzada por el destino y que todo sufrimiento es falta. Pero cuanto más a sabiendas un alma pura hiere a la vida para conservar el supremo bien, tanto más elevada es la honra que alcanza. Del mismo modo, la tenebrosidad de un crimen depende del grado de conciencia con que el alma pura ha herido a la vida.

Parece ser que un destino proviene únicamente de la acción de los demás; sin embargo, la acción de los otros sólo constituye la ocasión. El origen de un destino débese a la manera de acoger la acción ajena y de reaccionar ante ella. Aquel que sufre un ataque injusto puede defenderse, afirmarse y sostener su derecho, o puede no defenderse. Con su reacción, sufrimiento resignado o lucha comienza su falta, su destino. Con su lucha se ciñe a su derecho y lo defiende; pero con su resignación no renuncia tampoco a su derecho. Su dolor es una contradicción, que consiste en conocer su derecho sin poseer la fuerza de defenderlo en la realidad. No lucha y su destino es su falta de voluntad. Aquel que se entrega a la lucha para proteger lo que está en peligro, no ha perdido todavía aquello por lo que lucha; pero por el hecho de exponerse al peligro se encuentra sometido al destino, puesto que desciende a la palestra donde se opone la fuerza a la fuerza y se atreve a medirse con otro. La bravura, empero, es más noble que el dolor resignado, porque aun en caso de sucumbir, lo hace conociendo de antemano esta posibilidad; por tanto, asume cons-

cientemente la falta. Por el contrario, la pasividad dolorosa se adhiere únicamente a su deficiencia, sin oponerse a ella con todas sus fuerzas...

(Nohl, págs. 283 y 284.)

El alma noble

Aquel que renuncia a un objeto al que otro se aproxima en actitud hostil, aquel que deja de llamar suyo aquello sobre lo cual otro pone la mano, escapa al dolor de su pérdida. Se libera de la acción de los otros o del juez, y a su vez se hurta a la necesidad de obrar contra los otros. Cualquiera que sea el flanco en el que se sienta alcanzado, se retira y no deja en manos de los otros más que una cosa que se le ha hecho extraña desde el instante mismo de la agresión. Ahora bien: esta renuncia a sus propias relaciones, que constituye una abstracción de sí mismo, no tiene límites determinados. Cuanto más vitales son las relaciones a que una noble naturaleza debe renunciar porque son relaciones impuras, porque no puede mantenerse adherida a ellas sin mancharse, tanto mayor es su desventura. Pero esta desventura no es ni justa ni injusta. Se torna su destino, porque ha despreciado de buen grado y libremente aquellas relaciones. Todo el dolor que de aquí se deriva es legítimo. Este dolor constituye ahora el destino desventurado que ella misma se

ha preparado con pleno conocimiento de causa. Su gloria consiste en sufrir justamente, porque ella está tan por encima de sus derechos que no puede mirarlos como a enemigos. Y puesto que su destino reside en ella misma, puede afrontarlo cara a cara, ya que sus dolores no expresan una pasividad pura, la superioridad de una potencia extraña, sino que son el fruto de su propia acción. Para salvarse el hombre se entrega a la muerte. Con objeto de no ver su propio bien en manos de otros, deja de llamarlo su bien, y así se anonada para conservarse, pues aquello que cayera en manos de un extraño ya no sería él. Pero nada hay que no pueda ser agredido, y a todo se puede renunciar.

La desventura puede llegar a ser tan grande que su destino, esta renuncia a la vida, le impulse a replegarse en un vacío total. Pero así, oponiéndose del modo más completo a su destino, se eleva simultáneamente por encima de todo destino. La vida le ha sido infiel, pero él no ha sido infiel a la vida. Se ha apartado de ella, mas no la ha ofendido. Puede muy bien suspirar por ella como por un amigo ausente. La vida no podría perseguirle como a un enemigo. Por ningún lado es vulnerable, pues, como la planta púdica, se repliega en sí mismo al menor contacto, y antes que la vida se declare su enemiga, antes de suscitar un destino contra sí mismo, huye de la vida. Por esto Jesús exigía de sus amigos que abandonasen a su padre, a su madre y todo lo demás

para no atarse a un mundo envilecido y, por consiguiente, para escapar a la posibilidad de un destino. Más todavía: «A quien te quita tu túnica, dale también tu manto; si un miembro te estorba, córtalo». La suprema libertad es el atributo negativo del alma noble, a saber, la posibilidad de renunciar a todo con el fin de conservarse. Pero «quien quiere salvar su vida la perderá». Así la falta suprema puede conjugarse con la suprema inocencia, y el destino supremo, el más desventurado, con la elevación por encima de todo destino.

(Nohl, págs. 285 y 286.)

El amor

La idea de que el amor debe extenderse a todos, incluso a los desconocidos con quienes no se mantiene relación alguna, la idea del amor universal es una invención insípida, propia de épocas que, precisamente porque su realidad es pobre, se complacen en plantearse exigencias ideales... Pero un ente ideal (el hombre en general) no puede ser un ser amado. Ciertamente, «el amor no puede ser imperado». Es una «pasión», una «inclinación»³; pero nada pierde de su grandeza ni resulta de ningún modo desvalorizado, porque su esencia no consiste en dominar lo que le es ajeno.

³ Citas de Kant.

Esto no significa de ningún modo que el amor ocupe un lugar inferior con respecto al deber y al derecho. Al contrario, su gloria reside justamente en no ejercer dominación alguna, en no dirigir ninguna fuerza hostil contra nadie. «El amor es vencedor» no significa, como en el caso del deber, que ha vencido al enemigo, sino que ha vencido al odio. Se deshonra el amor cuando del amor se hace una imposición... Sólo puede decirse: tú debes amar. Mas el amor en sí mismo no enuncia deber alguno. No es un universal opuesto a un particular. No es unidad conceptual, sino unidad espiritual, divinidad. Amar a Dios es sentirse en el todo de la vida, sin límites, hasta el infinito. En este sentimiento de la armonía no hay ninguna universalidad abstracta, pues en la armonía no hay conflicto, sino acuerdo con lo particular. «Ama a tu prójimo como a ti mismo» no quiere decir: ámale tanto como a ti, puesto que amarse a sí mismo es una expresión desprovista de sentido, sino «ámale en cuanto que él es tú mismo». El amor es el sentimiento de la igualdad de la vida, no de su fuerza o de su debilidad. Únicamente por el amor puede ser destruido el poder del ser objetivo, pues el amor destruye la totalidad de su dominio. Las virtudes, en razón de sus límites, dejan siempre un ser objetivo fuera de su esfera... Sólo el amor no tiene límites.

(Nohl, págs. 265 y 266.)

No hay verdadera unión, no hay amor propiamente dicho más que entre vivientes de igual poder, que son, por tanto, enteramente vivientes los unos para los otros, que no presentan ningún aspecto muerto los unos para los otros bajo ningún punto de vista. El amor excluye todas las oposiciones. No pertenece al entendimiento. Las relaciones del entendimiento dejan siempre subsistir lo diverso en cuanto tal. Su unidad está hecha de oposiciones. El amor no es como la razón, cuyo poder determinante se opone a lo determinado. El amor nada limita. No es algo limitado, ni algo finito. Es un sentimiento, pero no un sentimiento particular. El sentimiento particular es sólo una vida parcial, no la vida total. La vida total, dispersada a través de los sentimientos particulares, trata en vano de encontrarse a sí misma en el conjunto de la diversidad. No está esa vida total contenida en el amor como en una suma de sentimientos múltiples, particulares y separados. En el amor, la vida se encuentra como una repetición de sí misma y como unidad consigo misma. La vida recorre así un ciclo de desarrollo desde la unidad no desarrollada hasta la cumplida unión. A la unidad no desarrollada se opone la posibilidad de la separación y el mundo. La reflexión, en el curso del desarrollo, sigue produciendo oposiciones conciliadas por la satisfacción de los deseos, hasta que haya opuesto la totalidad misma del hombre a la objetividad. El amor, finalmente, anonada la objetividad, suprime y sobrepasa la

reflexión, anula todo aquello que da a lo opuesto el carácter de un ser extraño, y la vida se encuentra a sí misma, exenta en adelante de toda imperfección. Lo que estaba separado subsiste en el amor, pero ya no como separado, sino como unido, y la vida (como sujeto) siente la vida (como objeto).

Siendo el amor un sentimiento de la vida, sólo pueden los amantes distinguirse en la medida en que son *mortales*, en la medida en que piensan en la *posibilidad* de la separación, sin que esto signifique que se haya dado *realmente* una separación, sin que esto signifique que lo posible unido al ser haya llegado a ser una realidad. No hay en los amantes materia alguna. Ellos son un todo viviente. Decir que los amantes guardan su independencia, que cada uno tiene su propio principio de vida, significa únicamente que pueden morir. Decir que la planta contiene sales y elementos terrosos que tienen las leyes propias de su forma de actividad, es una reflexión de un ser ajeno a ella. Esto significa únicamente que la planta puede descomponerse. Mas el amor tiende a suprimir esta distinción (entre los amantes), a suprimir esta posibilidad incluso como simple posibilidad y a asumir la unión incluso de aquello que es mortal con el fin de elevarlo a la inmortalidad.

Mientras conserva la escisión su propia realidad, antes de la unión completa, representa para los amantes un obstáculo. Entre el abandono total, que es la única supresión posible de la oposición,

su anonadamiento en la unión y la independencia todavía existente hay un conflicto: la unión es obstaculizada por la independencia. El amor se indigna si la individualidad se reserva una parte para sí como su propiedad privada, y esta indignación del amor a propósito de la individualidad es el pudor. No es el pudor una reacción del elemento mortal. No es una expresión de la libertad de conservarse, de subsistir. Ante la caricia hecha sin amor, un corazón lleno de amor se siente herido como por una auténtica demostración de hostilidad. Su pudor se torna cólera que defiende su bien y su derecho. Si no fuese el pudor un efecto del amor, la expresión de su rebeldía ante una realidad hostil; si fuese, por su misma naturaleza, un movimiento rencoroso de defensa de un bien vulnerable, entonces sería necesario admitir que el pudor constituye el rasgo más característico de los tiranos, así como también de las mujeres que sólo entregan sus encantos a cambio de dinero o de las coquetas que utilizan estos mismos encantos con objeto de seducir. Mas ninguno de estos seres ama realmente. La forma que tienen de defender su cuerpo mortal es todo lo contrario de la indignación que puede el cuerpo suscitar. Atribuyen al cuerpo un valor propio y carecen de pudor.

Un corazón puro no se avergüenza de amar, pero siente vergüenza ante el solo pensamiento de que el amor no es perfecto. El amor se siente culpable ante la idea de que un poder, una reali-

dad hostil, obstaculice todavía su consumación. El pudor surge ante el recuerdo del cuerpo o en presencia de una persona que se cierra, así como también ante el sentimiento de lo que una individualidad tiene de exclusivo. No es miedoso cuidado *por* lo mortal, sino temor *de* aquello que es mortal, un temor que desaparece a medida que el amor reduce la escisión. Es el amor más fuerte que el miedo. No teme a su propio miedo, sino que guiado por él pone fin a la separación, temiendo siempre encontrar una resistencia, una barrera infranqueable. Es acogida y don recíproco. Tímido, recelando que sus presentes sean desdeñados o que cualquier oposición obstaculice su acogida, el amor trata de adivinar si su esperanza saldrá fallida cuando se encuentre a sí mismo plenamente. El ser que recibe no se hace por esto más rico que el otro. Se enriquece, sin duda, pero en la misma medida enriquece también al otro. Del mismo modo, aquel que da no se empobrece. Dando al otro, acrece igualmente su propio tesoro. Como dice Julieta en *Romeo*: «Cuanto más doy, más poseo»... Adquiere el amor esta riqueza de vida en el intercambio de todos los pensamientos, de las diferencias de las almas, buscando infinitas distinciones y encontrando conciliaciones sin fin, orientándose a toda diversidad de la naturaleza para beber el amor en cada vida. Lo que de más personal tiene el amor en cada amante se une al todo a través del contacto con el otro, hasta llegar a la supresión de toda conciencia in-

dividual, de toda distinción entre los amantes. El elemento mortal, el cuerpo, se ha despojado del carácter de la separabilidad, y un germen de inmortalidad, un germen de la vida que se desarrolla y se produce sin cesar desde sí misma: un niño, ha venido al mundo. Lo que se ha unido (en el niño) no se separa ya. Obró la divinidad y creó.

Pero esta unión (el niño) no es más que un punto (un ser indiferenciado), un germen. Los amantes no pueden añadirle nada que produzca en él lo diverso. Su unión se halla liberada de toda posible división. No tiene que habérselas con un opuesto. Todo lo que hace posible una vida diferenciada, una existencia individual, lo extrae de sí mismo el ser creado en novedad (el niño), lo opone y concilia en sí mismo. Cuando se abre el germen, abandona su primitiva unidad, dirigiéndose con intensidad cada vez mayor hacia la oposición y así principia su desarrollo. Cada grado de su desarrollo es una escisión, y su objetivo consiste en reconquistar la riqueza entera de la vida misma. Así el proceso se plantea de la manera siguiente: el ser uno, los seres separados y el ser de nuevo unificado. Los seres unidos se separan de nuevo, pero en el niño se hace indisoluble la unión.

La unión del amor es enteramente plena, y permanece siéndolo únicamente en la medida en que los seres distintos se oponen como el amante se opone al amado, en la medida, por tanto, en que cada opuesto es un órgano de un todo viviente. Por otro lado, los amantes se relacionan con una

gran parte de realidad muerta. Cada uno de ellos posee muchas cosas y se encuentra relacionado con opuestos que, a sus ojos, permanecen siendo opuestos, es decir, objetos. Así los amantes pueden siempre oponerse de distintas maneras en la adquisición y en la posesión de bienes y derechos diversos. La realidad muerta que se encuentra en poder de uno de los dos se opone a ambos. Parece ser que no pueden los amantes armonizarse sin hacer que aquella realidad caiga bajo su dominio conjunto. El amante que ve al otro en posesión de un bien, se sentirá sin duda en presencia de una individualidad separada que ha querido aquella posesión. No puede por sí mismo suprimir la dominación exclusiva del otro, porque esto supondría una nueva oposición al poder del otro, ya que la única manera de entrar en relación con un objeto es dominándolo. De esta manera, oponería una dominación a la soberanía del otro, suprimiendo así una modalidad del otro, es decir, la voluntad de excluir a los otros de su propiedad. Puesto que la posesión y la propiedad revisten tanta importancia para el hombre, y puesto que llenan en tan gran medida sus preocupaciones y pensamientos, no pueden los amantes abstenerse de reflexionar sobre este aspecto de sus relaciones. Cuando es común el uso de la cosa, el derecho de poseer queda únicamente en suspenso. La idea de este derecho no cae en el olvido, porque todo lo que los hombres poseen reviste la forma jurídica de la propiedad. Aunque el po-

sesor concede al otro igual derecho de poseer, la comunidad de bienes no puede menos de ser el derecho de cada uno sobre la cosa...

(Nohl, págs. 318-382.)

El destino de la propiedad se ha vuelto demasiado amplio para que aceptemos hacer a ésta objeto de reflexiones, para que podamos imaginársela separada de nosotros. Además es preciso saber que la posesión de riquezas, con todos los derechos y también con todos los cuidados que conlleva, introduce en el hombre determinaciones cuyos límites fijan a las virtudes sus fronteras, imponiéndoles condiciones y compromisos. En el interior de estas limitaciones hay lugar, sin duda, para los deberes y las virtudes; pero tales limitaciones no permiten ninguna totalidad, ninguna plenitud de vida, puesto que en ellas la vida se encuentra vinculada a objetos y halla sus condiciones fuera de sí misma y también porque las cosas que le son otorgadas como propias no pueden nunca llegar a ser de su propiedad. La riqueza, en el hecho de ser comprendida como un derecho en el interior de una pluralidad de derechos, revela inmediatamente su oposición al amor. De aquí resulta que la virtud que de modo más inmediato se relaciona con ella, la honestidad, así como también las otras virtudes propias de su esfera, se dan necesariamente vinculadas a la exclusión (excluyen otras virtudes).

(Nohl, págs. 213 y 214.)

FRAGMENTOS DE UN SISTEMA (1800)

La vida y los vivientes

La multiplicidad de la vida se nos ofrece como una oposición. Los vivientes deben ser considerados como organizaciones. La multiplicidad de la vida ha de comprenderse como un ser opuesto a sí mismo. Cada parte de esta multiplicidad (parte que es en sí misma una multiplicidad infinita, puesto que es viviente) se determina como unión consigo misma. El resto (multiplicidad infinita también) debe ser considerado únicamente en su oposición a la parte (apartada del conjunto), como siendo sólo por su separación de aquélla. Ahora bien: la parte está igualmente determinada como dándose únicamente por su separación del resto. La parte se denomina una organización, un individuo. La conexión, empero, entre estos individuos

separados es tan esencial como su separación. De aquí se sigue que la diversidad de la vida puede ser igualmente considerada como la vida misma en cuanto se divide y se presenta como una pura multiplicidad. En efecto, toda organización viviente tiene la posibilidad de entrar en conexión con aquello que excluye y con aquello que la excluye; la posibilidad, por tanto, de perder su individualidad. Un todo orgánico excluye lo diverso y existe en oposición a él. Ahora bien: este diverso no constituye una diversidad absoluta. Posee también conexiones internas y está igualmente vinculado con el viviente que le excluye.

El concepto de individualidad implica, por tanto, una oposición a la diversidad infinita y, a la vez, una vinculación con ella. Un hombre es una vida individual en la medida en que conserva su *alteridad* en relación a todos los elementos y a toda la infinidad de las vidas individuales que se dan fuera de él. Pero al mismo tiempo es el hombre una vida individual sólo en cuanto constituye una cosa con todos los elementos y con toda la infinidad de la vida exterior a él. Existe en la medida en que el todo de la vida se divide en partes, siendo él mismo una parte, y el resto entero otra parte; pero al mismo tiempo sólo existe en la medida en que no es únicamente una parte y en cuanto que nada se da separado de él.

Si tomáramos como punto de partida la vida diferenciada, podríamos considerar a los vivientes como exteriorizaciones, como manifestaciones de

esta vida indivisa. Ahora bien: la infinita multiplicidad de los seres vivientes se manifiesta al mismo tiempo que estas exteriorizaciones; pero la reflexión solidifica esta multiplicidad (fluida) y la transforma en puntos fijos, permanentes, estables: en individuos.

Si, por el contrario, partimos de las vidas individuales y, con mayor precisión, de nosotros mismos que estamos reflexionando, la vida aparece fuera de nosotros como una vida infinita de una infinita diversidad, con oposiciones y vinculaciones infinitas. En cuanto multiplicidad, es una multiplicidad infinita de organismos, de individuos; en cuanto unidad, es un todo orgánico único, hecho de separaciones y de uniones: la naturaleza, que aparece como producto de la vida, porque la reflexión ha introducido en la vida sus conceptos de vinculación y de separación. La reflexión ha distinguido en el seno de la vida lo particular existente para sí mismo de lo universal unificante, lo limitado de lo ilimitado. Con esto, la reflexión ha transformado la vida en naturaleza.

Vida y divinidad

La vida es en sí misma una infinidad de vivientes, una infinidad de formas. La vida, en cuanto naturaleza, es una finitud infinita, una limitación ilimitada. La unión y la separación de lo finito

y de lo infinito son immanentes a la naturaleza. De aquí se sigue que la naturaleza no es la vida sin más, sino la vida solidificada por la reflexión. Incluso la reflexión más valiosa (Schelling) es incapaz de conducir a otro resultado. Ahora bien: siempre que la vida es transformada en naturaleza por el pensamiento, por la contemplación o por cualquier otro medio, no puede menos de experimentar la contradicción, la oposición existente entre ella y la vida infinita. En otros términos, la razón advierte hasta qué punto es unilateral esta manera de poner, de considerar la vida. Por esto la vida extrae lo viviente de las formas mortales y pasajeras que se oponen y combaten hasta el infinito, liberándolo así de la muerte. La vida extrae de la multiplicidad el vínculo que la unifica, despojándolo de todo lo que de muerto y mortífero hay en lo múltiple. A este vínculo, que no es únicamente unidad, una abstracción, sino vida infinita, todoviviente y todopoderosa, le da el nombre de *Dios*. Haciendo esto deja la vida de ser únicamente pensamiento o contemplación, ya que su objeto no implica en sí nada reflexionado, nada inanimado.

Esta elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito (estos dos términos son producto de la reflexión e indican una infinita separación), sino de la vida finita a la vida infinita, constituye la *religión*. Podemos dar a esta vida infinita el nombre de *espíritu*, por oposición a la multiplicidad abstracta, porque el espíritu es la unidad viviente

de lo diverso, que se opone a lo diverso en cuanto que éste es una forma del espíritu y no una multiplicidad muerta separada del espíritu. Si de otro modo fuera, el espíritu sería solamente la unidad a la que se da el nombre de ley, es decir, una abstracción sin vida. El espíritu es ley que vivifica en su unión con lo diverso, el cual se revela entonces penetrado de vida. Cuando considera el hombre esta diversidad animada como una pluralidad, aunque siempre como una pluralidad vinculada con el espíritu vivificante, las vidas individuales se tornan órganos de un todo, y el todo se hace una infinita totalidad de vida. Cuando al mismo tiempo pone el hombre esta vida infinita, la cual es el espíritu que anima al todo, fuera de sí mismo (puesto que él es un ser limitado) y cuando al mismo tiempo pone su propio ser fuera de su limitación y se eleva así a lo viviente, uniéndose íntimamente a él, *entonces adora a Dios*.

Pero la consideración de lo diverso no como separado, sino como enteramente vinculado al espíritu viviente, como vivificado por él, como un órgano, comporta la exclusión de algo: de la materia, y de esto resulta una falta de plenitud y una oposición. En otros términos, cuando se pone lo diverso únicamente en su vinculación con el espíritu, como órgano, se encuentra excluido el elemento mismo de la oposición. Ahora bien: la vida no puede ser considerada solamente como unión, como vinculación. La vida se presenta también

como oposición¹. Si digo que es *unión* de oposición y de vinculación, de nuevo puede aislarse esta *unión* y objetar que *unión* se opone a *no-unión*. Debería entonces expresarse así: *la vida es unión de la unión y de la no-unión*. Todas estas expresiones son producto de la reflexión; por esto, desde que se pone un término, se puede siempre mostrar que por ello mismo otro término ha dejado de ponerse, ha sido excluido. Ahora bien: es preciso acabar de una vez por todas con este interminable intercambio de una expresión a otra, haciendo observar que lo designado más arriba², por ejemplo, mediante la expresión *unión de la síntesis y de la antítesis*, no es un producto de la reflexión, del entendimiento; por el contrario, su única característica, a los ojos de la reflexión, es precisamente la de darse fuera de la reflexión.

Así pues, en el todo viviente se dan puestos al mismo tiempo la muerte, la oposición y el entendimiento, porque lo diverso es viviente y puede, en cuanto viviente, ponerse como un todo. No deja por esto de ser una parte, es decir, un ser que se apoya sobre la materia muerta y que es tratado por los otros como materia muerta. El carácter esencialmente fragmentario de la vida es

¹ La oposición entre la vida y la no-vida, entre lo orgánico y lo inorgánico constituye la condición misma de la vida.

² En una parte extraviada del manuscrito.

trascendido en la religión. La vida limitada se eleva a la vida infinita. Si lo finito guarda en sí la posibilidad de elevarse a la vida infinita, se debe a que lo finito es en sí mismo vida.

La filosofía debe, por tanto, detenerse ante la religión, puesto que es un pensamiento e implica, por consiguiente, una oposición, bien entre el pensar y el no pensar, bien entre el pensar y los objetos del pensar. Su misión consiste en mostrar la finitud de las cosas finitas y en exigir que éstas encuentren su plenitud y su perfección mediante la razón.

Llamamos religión a esta elevación de lo finito a lo infinito, considerada como una elevación de la vida finita a la vida infinita, y esto porque la religión no trata lo infinito como un producto subjetivo u objetivo de la reflexión ni lo obtiene mediante la adición de lo limitado a aquello que lo limita. Si así procediese, lo ilimitado sería en seguida reconocido como un producto de la reflexión y, por tanto, como algo limitado que se entregaría de nuevo a la búsqueda de aquello que le limita, y así continuaría hasta el infinito. Esta actividad de la razón es ciertamente una especie de elevación al infinito; pero este infinito es (un falso infinito: el falso infinito)³.

³ El manuscrito se detiene aquí.

Transfiguración de las cosas en la religión

(*El templo.*) El templo, vuelto hacia el Oriente, ha sido el centro para todas las naciones. Para los adoradores del Dios invisible (los judíos) no era el templo más que un espacio sin forma, un lugar. No obstante, este opuesto puro, esta cosa puramente objetiva, puramente espacial, no se da necesariamente sumergida en la imperfección de la objetividad material. (La construcción del templo da una forma y una significación espiritual a la materia.) La objetividad (material), al recibir la forma, retorna a su propia subjetividad (espiritual). El sentimiento de lo divino, el infinito sentido por lo finito, alcanza su plenitud y perfección sólo en la medida en que se introduce en este sentimiento la reflexión y en él se instala. Pero el sentimiento es algo puramente subjetivo para la reflexión. Ésta no puede hacer otra cosa que tomar conciencia del sentimiento. Su relación con el sentimiento es una reflexión separada sobre el sentimiento separado. Por el contrario, la objetividad espacial pura aporta a la multitud un punto de unión, y cuando por añadidura esta objetividad recibe una forma, se transforma, gracias a la subjetividad que se le adjunta, en una objetividad que ya no es real, sino (ideal), únicamente posible. Puede ser pensada como objetividad, aunque no

necesariamente, por el hecho de no ser una objetividad pura.

Del mismo modo que hemos establecido más arriba⁴ la necesaria antinomia del tiempo y, con más exactitud, la antinomia del instante y del tiempo (total) de la vida, descubrimos ahora la antinomia del objeto y del espacio, porque aquí el ser infinito que llena el espacio inconmensurable se encuentra al mismo tiempo en un lugar determinado, verificando en cierto sentido las palabras del himno:

*Aquel a quien los cielos no pueden contener,
al seno de María se ha dignado descender.*

Comportamiento religioso ante los objetos

Hablando más arriba de la vida religiosa, decíamos que la relación del hombre con los objetos, su actividad, es una conservación en la vida o una vivificación de estos objetos. Decíamos también que se ve el hombre obligado por su destino a dejar subsistir lo objetivo en cuanto objetivo, e incluso a reducir lo viviente al estado de objeto. Es posible que esta cosificación no sea perpetua y que se retire la vida del objeto, lo libere de su dominio y deje aquello por ella oprimido a merced

⁴ En una parte extraviada del manuscrito.

de su propia vida y de su propia resurrección. Pero es necesario que la vida esté en relación permanente con los objetos y que les mantenga en su objetividad, llegando incluso a destruirlos completamente.

Por esto, incluso la más plena unión religiosa (no suprime enteramente la oposición entre el sujeto y el objeto, sino que) deja subsistir cierta hipocresía, debida precisamente al hecho de guardar para sí ciertos bienes particulares. Este *tener* cosas de modo estable impide al hombre el cumplimiento de las condiciones negativas que posibilitan la religión, a saber, ser libre de toda objetividad absoluta, haberse elevado por encima de toda vida finita. El hombre que se ha reservado algo para sí y que se encuentra comprometido en una relación de dominación y de dependencia es incapaz de unirse a la vida infinita. Por esta razón ofrece en sacrificio una parte de sus bienes, pero únicamente una parte, puesto que el destino le prohíbe un desprendimiento completo; y su destino es ineluctable, no puede ser suprimido. Sacrifica el hombre una parte de sus ofrendas a la divinidad y destruye el resto, privándole del carácter de ser su propiedad privada: compartiéndolo con sus amigos. La inutilidad y la superfluidad de esta destrucción es, por otra parte, una negación suplementaria de la propiedad privada. Gracias únicamente a esta destrucción gratuita, gracias a esta destrucción por la destrucción misma, recobra las destrucciones que ha llevado a efecto

para su particular interés. Ha negado al mismo tiempo la objetividad de los objetos, entregándose a una destrucción que nada le reporta y que trae consigo aquella negación completa de todas las relaciones que llamamos *muerte*. En caso de perdurar la necesidad de una aniquilación interesada de los objetos, se produce periódicamente aquella destrucción gratuita de los objetos, revelándose como la única forma religiosa de comportarse en relación a los objetos absolutos.

La vida litúrgica

Digamos también brevemente que (en el templo) el entorno espacial no debe tanto atraer la mirada por medio de una belleza inútil como dirigirla, utilizando una decoración apropiada, hacia otra cosa. Digamos así mismo que pertenece a la esencia misma del culto suprimir la consideración intelectual o intuitiva del Dios objetivo, o más bien llevarla a una fusión con la subjetividad en una alegría viviente, gracias al canto y al movimiento corporal. Este último es, en efecto, un tipo de expresión de la subjetividad que puede llegar a ser, como la oración solemne, objetivo y hermoso mediante la sumisión a determinadas reglas: transformándose en danza. El mismo resultado puede ser obtenido también con la introducción de cierta variedad en el paso, aplicando toda

clase de medidas encaminadas a regular la manera de entregar las ofrendas, de hacer los sacrificios, etcétera. Ahora bien: la variedad de los ritos y de los participantes exige que se dé cierta unidad, cierto orden. Exige a uno que ponga orden y que presida: un sacerdote. Cuando bajo la presión de las necesidades los hombres dividan (el trabajo y) su vida exterior, el sacerdote obtendrá necesariamente una posición aparte.

Grados de la unión religiosa

Una elevación completa de la vida finita a la vida infinita reduciría a su última posibilidad lo finito y lo limitado, es decir, lo subjetivo y lo objetivo propiamente dichos. Por otra parte, implicaría una reabsorción completa de todas las oposiciones que surgen cada vez que lo finito se eleva y se integra a lo infinito. Pero esta perfecta unión religiosa no es una condición absolutamente necesaria. *Toda* elevación de lo finito al infinito, considerada como vida, es religión. Mas el grado de oposición y de reconciliación de una época es cosa contingente. La plenitud más perfecta sólo es accesible a aquellos pueblos cuya vida, en la medida de lo posible, no ha sido desgarrada ni dividida, es decir, a los pueblos felices (los griegos). Los pueblos menos felices (los judíos, los cristianos, los contemporáneos de Hegel) no pueden

alcanzar un grado tal de plenitud, porque viviendo en un estado de separación, los hombres se ven obligados a dirigir toda su atención hacia la conservación de uno de los términos (de la oposición), a saber, su autonomía propia. No pueden aspirar a perderla. Su mayor orgullo estriba en adherirse firmemente a la separación, salvaguardando al mismo tiempo la unidad suprema.

La situación de la época

Poco importa, en este caso, que esta unidad sea buscada del lado de una subjetividad (Fichte) a la que se inviste de perfecta autonomía, o que se busque esta unidad en la dirección opuesta (el cristianismo tradicional), en un Ser extraño, lejano, inaccesible. Por otra parte, parece que ambas actitudes pueden combinarse perfectamente, porque es fatalmente necesario que, a medida que la separación entre el yo y el objeto se hace cada vez más fuerte, el yo sea más y más puro, y el objeto sea más y más lejano y elevado por encima del hombre. Cuanto más se engrandece y se separa el interior, tanto más se engrandece y se separa, a su vez, el exterior. Y tanto más también cuando este último (el exterior) se pone como lo absolutamente independiente, debe el hombre aparecer sumido en la esclavitud. Ahora bien: es precisamente esta esclavitud al objeto inmensamente

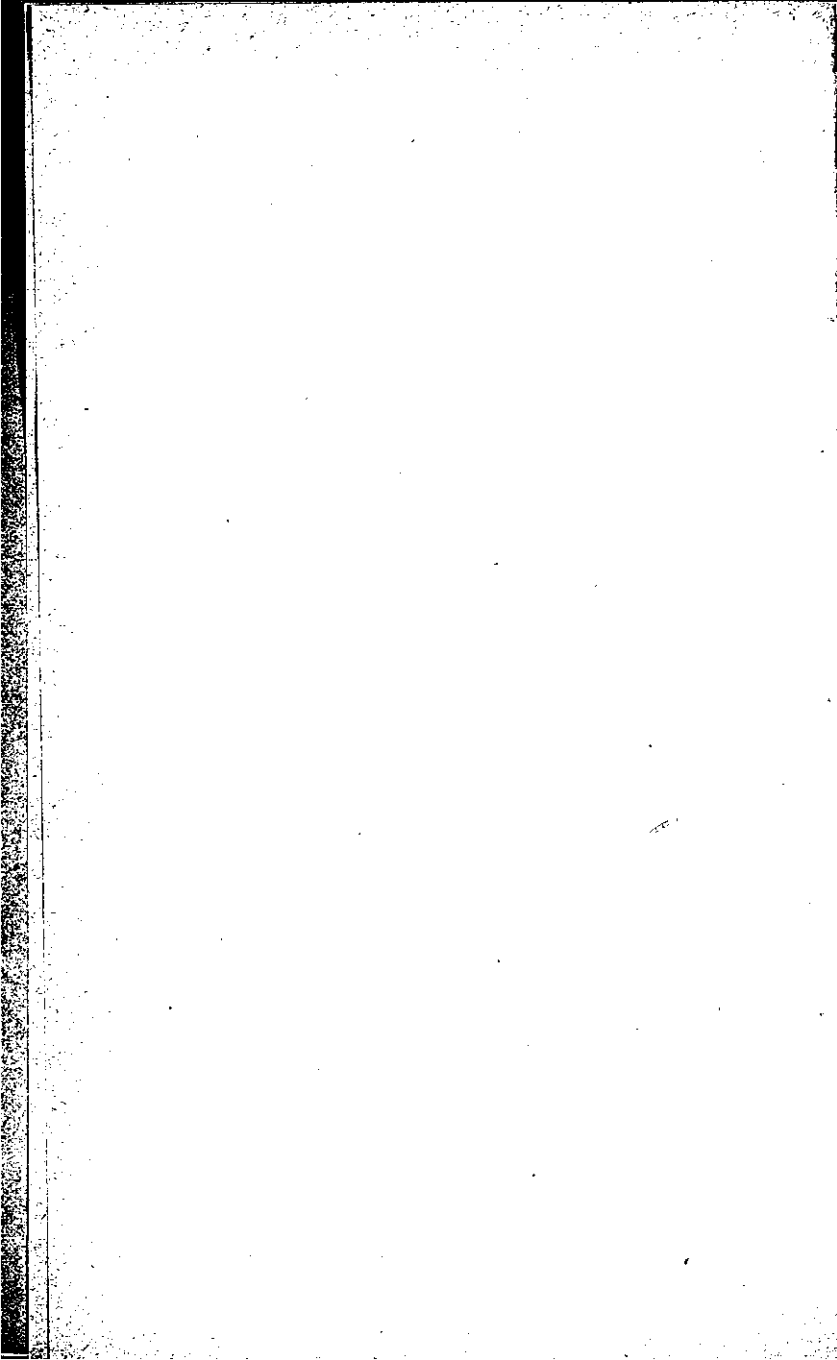
grande lo que se afirma ser la condición humana. Poco importa saber cuál sea el aspecto de esta esclavitud que sorprende en sumo grado a la conciencia humana: uno teme a un Dios que, infinitamente elevado por encima de los cielos, por encima de toda vinculación (con el hombre) y de toda pertenencia (al mundo), se cierne, en su omnipresencia, sobre toda la naturaleza; el otro (Fichte), por el contrario, se pone a sí mismo como yo puro por encima de las «ruinas de este cuerpo», por encima de los «brillantes soles», por encima de las «miríadas de cuerpos celestes y de sistemas solares»⁵.

Cuando la separación es absoluta, poco importa saber si será fijado lo subjetivo o lo objetivo. En ambos casos la oposición sigue dándose entre lo absolutamente finito y lo absolutamente infinito. En ambos casos la elevación de la vida finita a la vida infinita es concebida como una *elevación por encima* de la vida finita. En ambos casos la plenitud perfecta del infinito se concibe como oposición a la totalidad, es decir, a la infinidad de lo finito: no la supresión de esta oposición en una hermosa unificación, sino la supresión de esta unificación. Así la oposición significa que el yo se cierne por encima de toda la naturaleza, o bien que todo depende—mejor aún: que todo se remite—a un Ser que se sitúa por encima de toda naturaleza.

⁵ Las palabras entre comillas están sacadas de la obra de FICHTE: *Llamamiento al pueblo*, 1799.

Esta religión (fichteana) puede ser sublime, aterradoramente sublime, pero no es ni bella ni humana. Y principalmente la (doctrina fichteana de la) felicidad, concebida como un estado en el que el yo se opone a todo y se eleva por encima de todo, es un fenómeno muy característico de nuestro tiempo. En el fondo, es esta doctrina semejante en todos sus puntos a la doctrina (cristiana) que enseña la dependencia de un ser extraño (Dios), el cual no puede hacerse hombre o que, si se hizo hombre en el tiempo, permanece siendo, en el interior mismo de esta unión con la humanidad, un ser absolutamente particular, absolutamente único (Jesús). Sea lo que fuere, esta actitud se revelaría como la más digna y la más noble si resultase ser cierto que la unión con el tiempo es envilecedora e infame.

14 de septiembre de 1800.
Nohl, págs. 345-351.



SITUACIÓN DEL SISTEMA EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

(Todo sistema filosófico es una nueva y más profunda definición del Absoluto. Significación de la historia de la filosofía.)

Encontramos de nuevo los diversos grados de la idea lógica en la historia de la filosofía, bajo la forma de sistemas filosóficos sucesivos, cada uno de los cuales tiene por fundamento una definición particular del Absoluto, de manera que así como el desarrollo de la idea lógica consiste en un tránsito de lo abstracto a lo concreto, así también en la historia de la filosofía los primeros sistemas son los más abstractos y, por tanto, los más rudimentarios. Pero la relación de los sistemas filosóficos anteriores con aquellos que les han sucedido es, en general, la misma que la que existe entre los primeros grados de la idea lógica y los que a éstos siguen. En otros términos, los sistemas posteriores contienen a los que les han precedido como momentos suprimidos y superados.

Aquí reside la verdadera significación, todavía no comprendida, de la refutación de un sistema por otro, y más exactamente, de un sistema anterior por un sistema posterior, tal como se da en la historia de la filosofía. Ordinariamente se interpreta la refutación de una doctrina filosófica en un sentido abstracto y negativo, sentido que implica que la doctrina refutada carece de valor y debe ser puesta de lado, como una doctrina caduca y agotada. Si así fuera, el estudio de la historia de la filosofía sería una ocupación muy triste, puesto que se limitaría a enseñarnos cómo a través de los tiempos todos los sistemas filosóficos sucesivos han encontrado su refutación. Pero si, por un lado, es verdad que todas las filosofías han sido refutadas, por otro lado y con igual razón debe sostenerse que ninguna filosofía ha sido refutada, e incluso que ninguna puede serlo. Esto es verdad por dos razones: en primer lugar, porque toda filosofía que merezca el nombre de tal tiene por contenido la idea general, y en segundo lugar, porque cada sistema filosófico representa un momento o un grado particular en el desarrollo de la idea. Por consiguiente, refutar una filosofía quiere decir únicamente que se han franqueado sus límites y que su principio ha sido superado y reducido a la función de un momento. Así la historia de la filosofía, en lo que concierne a su contenido esencial, no se despliega en el pasado, sino en el eterno y absoluto presente. Considerada en sus resultados, no se la debe representar como un

cuadro donde vienen a exponerse los errores del espíritu, sino más bien como un panteón de formas divinas.

Enciclopedia, párrafo 86, ad. 2 (I, 204-206).

El artífice que obra (en la historia de la filosofía) es desde hace milenios el mismo espíritu viviente. El espíritu, por medio de su actividad pensante, toma conciencia de lo que él es y, en la medida en que se hace su propio objeto, lo supera y se eleva a un más alto grado de existencia. En los diferentes sistemas que han aparecido a través del tiempo muestra la historia de la filosofía una filosofía única en diferentes etapas de su formación. Revela que los principios particulares de cada sistema no son otra cosa que partes de un todo único. La última filosofía en el orden del tiempo es el resultado de todas las filosofías precedentes y debe, por tanto, contener sus principios.

E, párrafo 13 (I, 59).

El panteísmo

La sublimidad de la visión del mundo oriental consiste en dar un alcance ilimitado a la individualización en formas concretas singulares... porque en todas las cosas ve al uno, y este uno abstracto, considerado en sí mismo, es revestido por aquella

visión con toda la magnificencia y esplendor del universo natural y espiritual. El alma de sus poetas se sumerge en este océano, ahoga en él todas las necesidades, los objetivos y los cuidados de una vida mezquina a flor de tierra, y saborea a grandes sorbos todas las delicias que procura esta libertad, a la que toda la belleza del mundo sirve de ornato y atavío.

El término panteísmo, o más bien la expresión alemana en la que se vierte cuando se dice que Dios es Uno y Todo (*En kai Pan*), conduce a entender falsamente que según la religión o la filosofía panteísta todo, es decir, cada existencia considerada en su finitud y en su aislamiento, es Dios o es considerado como Dios. De este modo, habría-se divinizado lo finito en su ser inmediato. Esta suposición no puede caber más que en un entendimiento limitado..., cuyo horizonte no supera las fronteras de una sabiduría escolar... Un absurdo semejante no acude a la mente de nadie, salvo a la mente de aquellos que de este modo pretenden acusar al panteísmo. El panteísmo es más bien lo opuesto a la manera de ver que éstos le atribuyen. Lo finito, lo contingente, no es algo que subsiste para sí. Es afirmado únicamente en la medida en que es manifestación, revelación del uno, aparición de éste, aparición que para sí no es más que contingencia. Y lo que predomina es su *lado negativo*: su disolución en la fuerza que la anima; en una palabra, la idealidad de todo ser particular que existe sólo en cuanto punto de

partida. El entendimiento, oponiéndose a esta visión, sostiene que las cosas son para sí, que guardan su ser en sí mismas, y concluye que según el panteísmo estas cosas esencialmente finitas son divinas y que incluso deben ser Dios. Los críticos del panteísmo consideran absoluta la finitud de las cosas. No pueden pensarla como algo que es trascendido y que desaparece en la unión con lo divino; por esto creen que en la unión con lo divino la finitud de las cosas se mantiene siempre en la existencia. Aseguran también que gracias al panteísmo, lo finito se hace infinito. La verdad es más bien que no tiene ya ser alguno.

La expresión «*sistemas filosóficos de la sustancialidad*» es preferible a la de «sistema del panteísmo», a causa de la errónea interpretación que acompaña a este término. Entre los antiguos sistemas debe hacerse mención del sistema eleático; entre los modernos, del sistema spinozista. Estos sistemas son más coherentes que las religiones (que les corresponden), puesto que se mantienen en el elemento de la abstracción metafísica.

Pruebas de la existencia de Dios
(Jub. XVI, 508-510).

La sustancia spinozista

Spinoza es un punto crucial en la filosofía moderna. La alternativa es: spinozismo o renuncia a la filosofía. Cuando se comienza a filosofar se

debe ser ante todo spinozista. El alma debe bañarse en el éter de una sustancia única, en la cual desaparece todo lo que hasta entonces se ha creído verdadero. Todo filósofo debe llegar a esta negación de todo lo que es particular, a la liberación del espíritu y su absoluto fundamento.

Historia de la filosofía
(Jub. XIX, 374-376).

Se ha acusado al sistema spinozista de ser un panteísmo y un ateísmo. Sin duda, la sustancia absoluta de Spinoza no es todavía el espíritu absoluto, y se está en la razón cuando se exige que Dios sea definido como tal. Pero cuando se pretende que Spinoza ha confundido a Dios con la naturaleza y con las cosas finitas, se supone que éstas poseen una realidad positiva. Partiendo de esta suposición, se llega fácilmente a la unidad de Dios y mundo, a rebajar la existencia de Dios a la existencia de las cosas exteriores, múltiples y finitas. Pero independientemente del hecho de que Dios—según Spinoza—no es la unidad de Dios con el mundo, sino la unidad del pensamiento y de la extensión (mundo material), sería preciso observar que aun cuando fuera ésta una noción inexacta, como en el primer caso, esta unidad probaría que en el sistema de Spinoza el mundo es una existencia fenomenal que no posee ninguna realidad verdadera. Un sistema que establece como principio que sólo existe Dios, no debiera ser acusado de ateísmo, sino más bien de acosmismo.

Los pueblos que adoran monos, vacas, estatuas de bronce, como si fueran dioses, son considerados poseedores de una religión. Esto es así porque el hombre no se desprende fácilmente de la presuposición misma de la representación sensible, es decir, de la idea según la cual el agregado de cosas finitas que llamamos mundo tiene una verdadera realidad. Entre Dios y el mundo se decide el hombre mucho más difícilmente por la realidad de Dios que por la realidad del mundo. Se admitirá más fácilmente—y esto no es para nosotros motivo de elogio—un sistema que niega a Dios que un sistema que niega el mundo, se hallará mucho más comprensible negar a Dios que negar el mundo.

E, párrafo 50 (I, 147-148).

La sustancia representa un grado esencial en el desarrollo de la idea. Sin embargo, no es la idea en sí misma, la idea absoluta, sino la idea bajo la forma todavía limitada de la necesidad. Ahora bien: Dios es ciertamente la necesidad o, como podría también decirse, la *cosa absoluta*, pero es al mismo tiempo *persona*. Éste es el punto al que Spinoza no llegó a elevarse... Su concepción oriental de la unidad de la sustancia constituye ciertamente el fundamento de todo verdadero desarrollo ulterior; pero no es justo atenerse únicamente a esto. Se echa de menos el principio occidental de la individualidad, que hizo su aparición bajo

forma filosófica, y al mismo tiempo que el spinozismo, en la monadología de Leibniz.

Si examinamos ahora el reproche de ateísmo dirigido a la filosofía de Spinoza, comprendemos su escaso fundamento, teniendo en cuenta que no solamente no es negado Dios en esta filosofía, sino que es reconocido como el único ser verdadero... Mirando las cosas de más cerca, aquel reproche se reduce a esto: en esta filosofía no se da la debida importancia al principio de la diferencia o de la finitud. Como en esta concepción no hay, propiamente hablando, un mundo, un mundo que posea una realidad positiva, este sistema no debería ser designado con el nombre de ateísmo, sino más bien de acosmismo... Ahora bien: por su acosmismo es panteísta esta doctrina... La sustancia, tal como es aprehendida por Spinoza, es decir, de una manera inmediata y sin ninguna mediación dialéctica previa, es, en cuanto potencia negativa universal, el abismo tenebroso e informe en el que desaparece, como si no hubiese realidad alguna, todo contenido determinado y que nada produce que tenga una realidad propia y positiva.

E, párrafo 151, ad. (I, 339-341).

La mónada leibniziana

La ausencia de reflexión-sobre-sí que caracteriza la explicación spinozista del Absoluto... halla su

compensación en la mónada de Leibniz. Todo principio filosófico unilateral provoca generalmente un principio opuesto y, como en todas las cosas, la realidad se presenta enteramente realizada, aunque en un estado de dispersión. La mónada es una unidad, un negativo reflexionado sobre sí. Es la totalidad de contenido del mundo. No están de ella ausentes la variedad y la diversidad, pero subsisten en ella de manera negativa... La mónada está, por consiguiente, dotada esencialmente de la facultad de representación; pero aunque finita, está lejos de ser pasiva, y las modificaciones y determinaciones que en ella tienen lugar son manifestaciones suyas intrínsecas... Es un principio de la mayor importancia aquel según el cual las modificaciones de la mónada, en cuanto acciones no-pasivas, son presentadas como siendo sus propias manifestaciones, manifestaciones que emanan de ella misma. También según este principio, así se propulsa el principio de la reflexión sobre sí o de la *individuación*.

L. II, 167-168.

El idealismo

La proposición *lo finito es ideal* constituye el *idealismo*. El idealismo filosófico consiste en no reconocer lo finito como ser verdadero. Toda filosofía es esencialmente idealismo, o al menos tiene como principio el idealismo. Sólo es preciso saber

hasta dónde llega en la aplicación de este principio. La filosofía es tan idealista como la religión, porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, último, absoluto, no puesto, increado, eterno. Por esto carece de importancia la oposición entre la filosofía idealista y la filosofía realista. Una filosofía que atribuyera a la existencia finita, en cuanto tal, un ser verdadero, último, absoluto, no merecería el nombre de filosofía. Los principios de la filosofía antigua y moderna, el agua, la materia o los átomos, son pensamientos universales, seres ideales; no se trata de cosas tal como éstas se ofrecen en su inmediatez, en su particularidad sensible. Esto es cierto incluso para la famosa agua de Tales, pues aunque se trate del agua empírica, es al mismo tiempo el en-sí o la esencia de todas las otras cosas; y estas cosas no son independientes, fundadas en sí mismas, sino puestas como teniendo su principio en otro, es decir, como *ideales*.

El término ideal se refiere sobre todo a la forma de la *representación*. Llámase ideal aquello que está implicado en el concepto, en la idea, en la imaginación, etc., de tal modo que no se está lejos de confundir lo ideal con lo imaginario ni de comprender en lo ideal representaciones que no sólo difieren de lo real, sino que son esencialmente irreales. En efecto, hablando con propiedad, el idealista es el espíritu. En el espíritu, en el nivel incluso de la percepción, en la representación y todavía más en el pensamiento y en el concepto

no se presenta el contenido como una pretendida *existencia real*; en la simplicidad del yo es trascendido semejante ser exterior, es para mí, es ideal en mí. Este *idealismo subjetivo*, trátase del idealismo inconsciente de la conciencia en general o de un principio expreso y conscientemente establecido, se interesa únicamente por la *forma* de la presentación, gracias a la cual un contenido es mío. El idealismo sistemático de la subjetividad establece esta forma como la única verdadera, por oposición a la forma de la objetividad o de la realidad, de la *existencia exterior* del contenido.

L. I, 145-147.

El sujeto kantiano

Kant enseña que las determinaciones del pensamiento tienen su origen en el yo y que, por consiguiente, del yo proceden las determinaciones de universalidad y de necesidad... El yo es el ser originariamente idéntico, uno consigo mismo, el ser que es enteramente en sí mismo. Diciendo «yo», establezco una relación abstracta conmigo mismo, y todo lo puesto en esta unidad se halla penetrado por ella y en ella se transforma. El yo es, por decirlo de alguna manera, el crisol y el fuego donde la multiplicidad viene a disolverse y a reducirse a la indiferencia y a la unidad. Esto es lo que Kant llama *apercepción pura*. A diferencia

de la apercepción ordinaria, que recibe lo múltiple como tal, debe considerarse la apercepción pura como la actividad del yo que se apropia y unifica lo múltiple en su unidad.

Es preciso admitir que esta doctrina expresa muy bien la naturaleza de la conciencia. Aspira el hombre al conocimiento del mundo, aspira a apropiárselo y a someterlo, y es necesario que la realidad del mundo se desvanezca en cierto modo, que se idealice ante la actividad humana. Pero también es preciso observar que no es la actividad subjetiva de la conciencia de sí la que reduce lo múltiple a la unidad absoluta. Esta unidad es más bien el Absoluto mismo, la misma verdad. La bondad del Absoluto, por así decirlo, permite a las existencias individuales el disfrute de sí mismas y, al mismo tiempo, las estimula a retornar a su unidad absoluta.

E, párrafo 42, ad. I (I, 129 y 130).

La cosa en sí—y bajo esta denominación se comprende también el espíritu, Dios, etc.—es el objeto en cuanto despojado de todo lo que le hace capaz de ser aprehendido por la conciencia, tanto de cualquier elemento sensible como de todo pensamiento determinado. Se comprende fácilmente que después de esto no queda más que una pura abstracción, un ser vacío que se retira indefinidamente y escapa al pensamiento, una negación de toda representación, de todo sentimiento y de

todo pensamiento definido. Pero a propósito de esto puede hacerse una reflexión muy simple, a saber: que este *caput mortuum* es también un producto del pensamiento que forma aquella abstracción pura o un producto del yo vacío. La determinación negativa que contiene como objeto esta identidad abstracta se halla enumerada entre las categorías de Kant, y es tan fácil de comprender como esta vacía identidad. Uno no puede menos de sorprenderse, por tanto, cuando con tanta frecuencia oye decir que no se sabe qué es la *cosa en sí*, puesto que no hay conocimiento más fácil que éste.

E, párrafo 44 (I, 133).

La filosofía kantiana se enorgullece por el descubrimiento de las categorías. El yo, la unidad de la conciencia de sí, es un principio puramente abstracto e indeterminado. ¿Cómo llegar entonces a la determinación del yo, a las categorías? Afortunadamente, en la lógica ordinaria se encuentran las diferentes especies de juicio que han sido también obtenidas por un procedimiento empírico. Ahora bien: juzgar es pensar un objeto determinado. Por consiguiente, la enumeración de las diferentes formas de juicio dará como resultado todas las determinaciones del pensamiento.

El mérito de Fichte consistió en haber establecido como principio que las determinaciones del pensamiento deben ser deducidas y que ha de demostrarse su necesaria concatenación. Su filo-

sofía debería haber aclarado que la lógica es el fundamento del método o, al menos, que la materia de la lógica ordinaria (las nociones, los juicios, los silogismos) no debe ser apprehendida únicamente por la observación y con ayuda de un método empírico, sino que debe ser deducida de las leyes mismas del pensamiento.

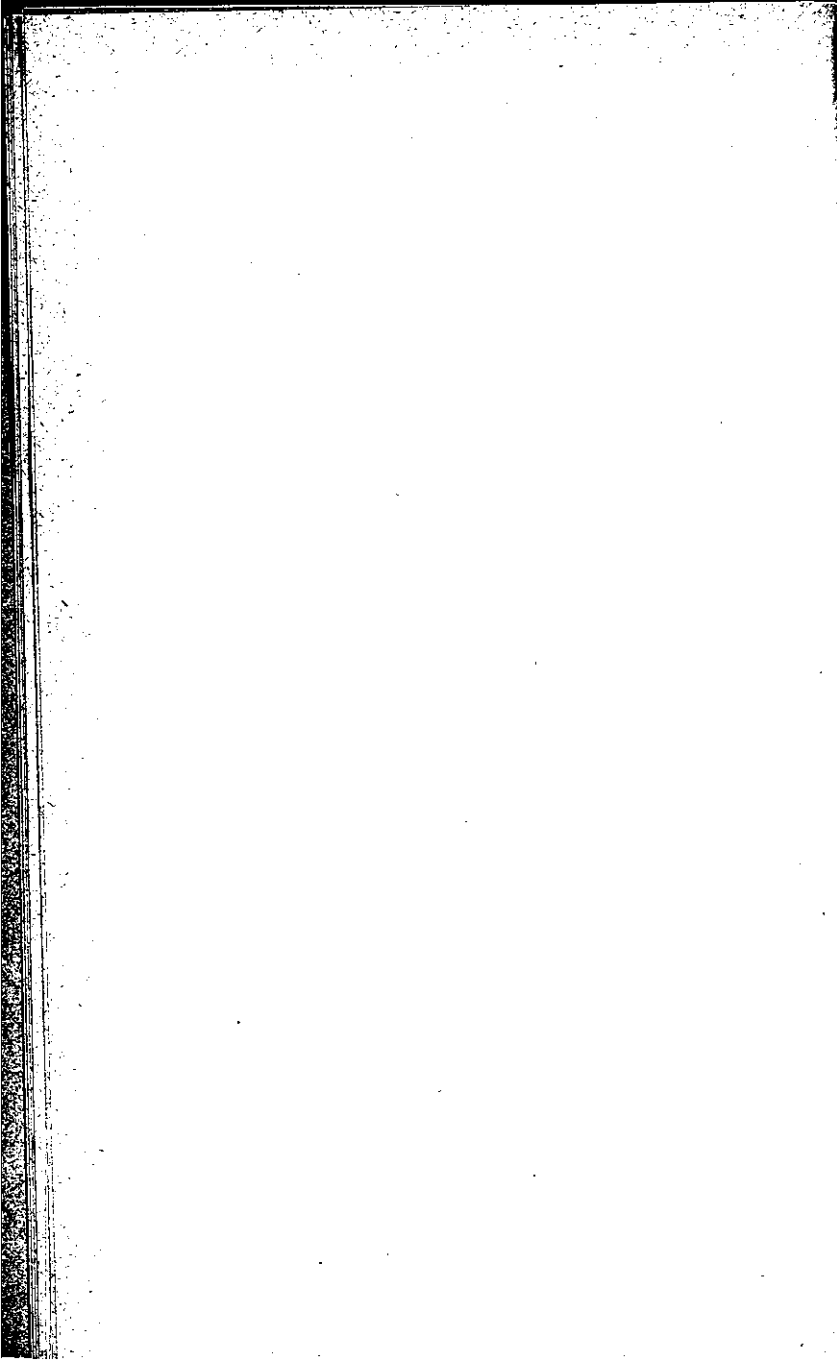
E, párrafo 42 (I, 128 y 129).

El sujeto de Kant a Fichte

La filosofía kantiana ha establecido de una manera formal el principio de la autodeterminación del pensamiento, sin demostrar ni cómo ni hasta qué punto tiene lugar esta determinación propia del pensamiento. Fichte, por el contrario, consciente de esta laguna, enunció el principio de la necesidad de la deducción de las categorías y quiso llevarlo a la práctica. En la filosofía de Fichte, el yo constituye el punto de partida. Las categorías deben producirse como el resultado de su actividad. Pero el yo de Fichte no es actividad libre, espontánea, puesto que su actividad es ante todo excitada por un impulso exterior. El yo reacciona contra este impulso, y por esta reacción llega a la conciencia de sí. La naturaleza de este choque pertenece al ámbito de lo *exterior* y desconocido, y el yo se nos ofrece como algo condicionado y enfrentado siempre con lo otro. Así llega

Fichte al mismo resultado de la filosofía kantiana. También para él sólo puede ser conocido lo finito. Lo infinito trasciende el pensamiento. Lo que en Kant es la cosa en sí, en Fichte recibe la denominación de choque exterior, abstracción de un objeto *diferente* al yo, objeto que no tiene más determinación que la de ser un negativo: el no-yo. Aquí se considera al yo como siendo gracias a su relación con el no-yo, el cual estimula su actividad de autodeterminación de una manera tal, que el yo se nos ofrece en continua tensión hacia la liberación del choque, liberación que jamás consigue de modo completo. Como el yo consiste esencialmente en esta actividad, dejaría de existir con la desaparición del choque. Es preciso añadir también que el contenido producido por la actividad del yo no es diferente del contenido ordinario de la experiencia, con esta sola adición: que este contenido es únicamente apariencia.

E, párrafo 60 (I, 162 y 163).



LA FENOMENOLOGÍA

SÍNTESIS DE LA FILOSOFÍA DE LA SUSTANCIA Y DE LA FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD

A mi manera de ver—y esto se justificará solamente a través de la exposición del sistema—todo depende de este punto esencial: aprehender lo verdadero no sólo como sustancia, sino también como *sujeto*. Digamos al mismo tiempo que, según este punto de vista, la sustancialidad incluye en sí tanto lo universal o la *inmediatez del saber* como la inmediatez que es ser u objeto *para* el saber.

La concepción (spinozista) de Dios como única sustancia sufrió el rechazo de la época en que fue formulada, porque se pensó de manera instintiva que en esta concepción se extingue la conciencia de sí, en vez de conservarse. Pero, por

otra parte, la teoría contraria (Kant-Fichte), que se adhiere firmemente al pensamiento en cuanto pensamiento, a la *universalidad* como tal, llega a la misma simplicidad, a la misma afirmación de una sustancialidad indiferenciada e inmóvil. Del mismo modo cuando, en tercer lugar (tentativa de Schelling), el pensamiento une el ser y la sustancia consigo mismo y concibe lo inmediato o la intuición como pensamiento, queda por saber si esta intuición intelectual se libra de caer en esta misma simplicidad inerte y si no nos ofrece una representación irreal de la realidad.

La sustancia en cuanto sujeto

La sustancia viviente es el ser que, hablando propiamente, es *sujeto*, o lo que viene a significar lo mismo, es el ser que no es verdaderamente real más que en la medida en que la sustancia es en sí misma movimiento de autoposición o mediación entre su propio devenir-otra y su mismidad. La sustancia es, en cuanto sujeto, la *simple negatividad* pura, y por esto es el proceso que escinde lo simple en dos partes y las opone—desdoblamiento que a su vez es la negación de esta diversidad indiferente y de su oposición—. Lo verdadero es esta igualdad que *se restaura* o la reflexión que vuelve a sí en el interior del ser-otro, y no una unidad *originaria* como tal o una unidad inme-

diata en cuanto tal. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo en el que coinciden comienzo y fin y que presupone el fin como objetivo final, el círculo que sólo es real por su consumación y luego de haber alcanzado el fin.

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden expresarse, por tanto—si así se quiere—, como el juego del amor consigo mismo, aunque esta idea no pasa del nivel de lo edificante, e incluso de lo insípido, cuando falta la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí*, esta vida es la igualdad serena y la unidad consigo misma que no pueden ser seriamente afectadas por el ser-otro y la alienación, como tampoco por la superación de esta alienación. Pero este *en sí* es una universalidad abstracta en la que no se tiene en cuenta el hecho de que su naturaleza consiste en *ser para sí*...

PhE, págs. 19 y 20.

El Absoluto es resultado

Lo verdadero es el todo; pero el todo es la esencia que se realiza a través de su desarrollo. Es preciso afirmar que el Absoluto es esencialmente *resultado*, que sólo al final es lo que es en verdad. En esto precisamente consiste su naturaleza: ser real, sujeto al desarrollo de sí mismo.

Tal vez parezca contradictorio concebir el Ab-

soluto como siendo esencialmente resultado; pero una breve consideración bastará para disipar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o el Absoluto, en su enunciación inicial e inmediata, es únicamente lo universal. Si digo: *todos* los animales, no pueden tomarse estas palabras como equivaliendo a una zoología; con la misma evidencia aparece claro que las palabras divino, absoluto, eterno, etc., no expresan lo que en ellas está contenido; de hecho, estas palabras expresan solamente la intuición, lo inmediato. Lo que está más allá de tales palabras, incluso el tránsito a una sola proposición, contiene un *devenir-otro*, que debe ser reasimilado, y constituye una mediación. Ahora bien: esta mediación provoca cierto sentimiento de horror, y esto porque se piensa que usándola en un sentido diferente al que se limita a afirmar que nada tiene de absoluto y que no tiene, con toda certeza, cabida en el Absoluto, se debiera renunciar al conocimiento absoluto.

De hecho, este horror ante la mediación proviene de que se ignora su naturaleza y el mismo conocimiento absoluto, porque la mediación es la móvil igualdad-consigo-mismo. Dicho de otro modo, es la reflexión en sí misma, el momento del yo en cuanto es para sí, la negatividad pura. Reducida a su pura abstracción, es el *simple devenir*. El yo o el devenir en general, el acto mediador es, en virtud de su simplicidad, la immediatez en devenir, así como también lo inmediato mismo.

Se desconoce a la razón, por tanto, cuando no se considera la reflexión como un momento positivo del Absoluto, cuando se la excluye de lo verdadero. La reflexión hace de lo verdadero un resultado y suprime también la oposición existente entre lo verdadero y su devenir. En efecto, este devenir es igualmente simple y, por tanto, no es diferente a la forma de lo verdadero consistente en mostrarse como *simple* en el resultado. Hablando con más exactitud, el devenir es el ser-que-retorna a la simplicidad. El embrión es ciertamente hombre *en sí*; no lo es, empero, *para sí*. El hombre es para sí únicamente en cuanto razón formada que *se ha hecho* a sí misma lo que es *en sí*. En esto, y solamente en esto, consiste su realidad. Pero este resultado es a su vez simple inmediatez, puesto que es la libertad consciente de sí, que reposa en sí misma, que no ha retrocedido ante la oposición ni la ha dejado subsistir, sino que se ha conciliado con ella.

Esto mismo puede expresarse también de esta manera: la razón es *operación conforme a un fin*. La exaltación arbitraria de la naturaleza por encima de un pensamiento subestimado y, sobre todo, el rechazo de toda finalidad externa han sido la causa del descrédito de la idea de *fin* en general. Pero en el sentido en que Aristóteles define también la naturaleza como *operación conforme a un fin*, el fin es lo inmediato, *lo que está en reposo*, lo inmóvil que es *en sí mismo motor*; de este modo es *sujeto*. Su fuerza motriz, en sentido

abstracto, es el ser-para-sí o la negatividad pura. El resultado es idéntico al principio, porque el principio es *fin*. En otros términos: lo real es aquello que es su concepto sólo porque lo inmediato, como fin, contiene en sí mismo el sí o la pura realidad. El cumplimiento del fin, o lo real en su existencia concreta, es movimiento, devenir que se despliega. Pero esta inquietud es propiamente el sí mismo. Éste es igual a aquella immediatez y a aquella simplicidad del principio porque es el resultado, porque es lo que ha vuelto a sí mismo. Pero lo que a sí mismo ha retornado es justamente el sí, y el sí es la igualdad y la simplicidad en cuanto referidas a sí mismas.

Subjetividad del Absoluto

La necesidad de representar el Absoluto como *sujeto* ha venido a traducirse en proposiciones tales como *Dios es el eterno*, o *el orden moral del mundo*, o *el amor*... En semejantes proposiciones lo verdadero es puesto directamente como sujeto. Todavía no es presentado como el movimiento de reflexionarse en sí mismo. En esta clase de proposiciones se comienza con la palabra *Dios*. Pero sólo se trata todavía de una voz desprovista de sentido, únicamente de una palabra. Sólo el predicado nos dice *lo que Dios es* y nos ofrece su contenido y significación. Únicamente en el inte-

rior de este fin el principio vacío se hace saber efectivo. A este propósito no puede pasarse por alto el hecho de la imposibilidad de evocar el eterno, el orden moral del mundo, etc., o como hacían los antiguos, de emplear conceptos puros: el ser, el uno, etc.; en una palabra, de evocar lo que confiere la significación sin añadirle la voz *desprovista de sentido*. La razón de esto está en que por medio de esta palabra se quiere precisamente indicar que no se trata de un ser, de una esencia o de un universal en general, sino de algo reflexionado en sí mismo: de un sujeto. Esto, empero, no es más que una anticipación. El sujeto es tomado como un punto fijo al que se le adhieren los predicados como si fuera su soporte. Y los predicados se unen al sujeto mediante un acto propio del espíritu que conoce a aquel sujeto; acto, por consiguiente, que no puede ser considerado como el movimiento intrínseco del punto (del sujeto) mismo. Ahora bien: únicamente gracias a este movimiento, el cual es su movimiento propio, el contenido puede llegar a ser presentado como sujeto. Este movimiento, empero, se halla constituido aquí de tal manera que queda excluido del ámbito del sujeto. Y como se da por supuesto que el sujeto es un punto fijo, el movimiento no puede estar constituido de otra manera. Permanece fuera del sujeto. La anticipación del Absoluto como sujeto no es, por tanto, la realidad de este concepto. Más todavía: la anticipación hace de esta realidad un imposible, puesto que pone al

sujeto como punto inmóvil, cuando su realidad es, por el contrario, el automovimiento.

PhE, 21-23.

El espíritu

Lo verdadero es real únicamente en cuanto sistema. La sustancia es esencialmente sujeto. Esto se halla expresado en la idea que enuncia que el Absoluto es *espíritu*. Es éste el más sublime de los conceptos, propio de la época moderna y de su religión. Sólo lo espiritual es *real*. Es la esencia profunda del universo o el *ser en sí*. Es lo que retorna a sí y se determina: el *ser-otro* y el *ser para sí*. Es aquello que, en esta determinación y en esta exterioridad, permanece en sí mismo. Dicho de otro modo, es *en sí* y *para sí*. Pero es en sí y para sí, ante todo, *para nosotros*. El *en sí* es únicamente la *sustancia* espiritual. Ahora bien: el en sí debe hacerse *para sí*, debe hacerse saber de lo espiritual y saber de sí mismo como espíritu, es decir, ha de ser objeto de sí mismo; objeto, empero, que al mismo tiempo e inmediatamente se suprime en cuanto objeto y se reflexiona en sí mismo. Es *para sí* (conocedor de su contenido espiritual, sabedor de sí mismo como espíritu) únicamente para nosotros y sólo en la medida en que ha producido él mismo su contenido espiritual (en y por medio de la historia). Pero en la

medida en que el espíritu sabe que es para sí, aquella producción de sí mismo, el *concepto puro*, representa para él el elemento objetivo en el cual existe. El espíritu que, así desarrollado, se sabe como espíritu es la *ciencia* [la lógica o teología hegeliana]. La ciencia es la realidad del espíritu y el reino que éste edifica en su propio elemento ¹.

PhE, pág. 24.

LA TEORÍA DE LA HISTORICIDAD

La experiencia espiritual

La existencia inmediata del espíritu, la *conciencia*, posee los dos momentos: el del saber y el de la objetividad, el cual es lo negativo con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y en él despliega sus momentos, aquella oposición se cumple en cada momento particular, y entonces todos ellos se revelan como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la *experiencia* que la conciencia lleva a cabo. La sustancia, junto con su movimiento, es

¹ El «elemento propio» del espíritu es el logos en su ser anterior a la «creación del mundo y del espíritu finito». La «producción» de su contenido espiritual en la historia es el objeto de la *teoría de la experiencia de la conciencia*.

considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sabe y concibe únicamente aquello que se da en su experiencia. De hecho, aquello que se hace presente en esta experiencia es sólo la sustancia espiritual como *objeto* de su propio sí mismo. El espíritu, empero, se hace objeto porque él es este movimiento: devenir *otro desde sí mismo*, es decir, devenir *objeto de su propio sí mismo* y suprimir seguidamente este *ser-otro*. Se llama con razón *experiencia* a aquel movimiento en el curso del cual lo inmediato, lo no-experimentado, es decir, lo abstracto—pertenzca bien al ser sensible o a lo simple únicamente pensado—, se aliena, y desde este estado de alienación retorna a sí mismo. Sólo entonces, cuando también es propiedad de la conciencia, se manifiesta lo inmediato en su realidad y en su verdad.

La negatividad

La desigualdad que surge en la conciencia entre el yo y la sustancia, su objeto, constituye su diferencia, lo *negativo* en general. Se le puede considerar como su común *carencia*, pero en realidad es su alma o aquello que les mueve a ambos; por esta razón algunos antiguos concibieron el vacío como motor, concibiendo con esto el motor como lo *negativo*, aunque sin llegar a concebir todavía lo negativo como el sí mismo. Lo negativo se mani-

fiesta ahora como desigualdad entre el yo y el objeto, pero en la misma medida es también desigualdad de la sustancia consigo misma. Aquello que parece producirse fuera de ella y constituir una actividad dirigida contra ella es su propia operación, y la sustancia revela ser esencialmente sujeto. Habiéndose revelado así por completo la sustancia, el espíritu ha logrado adecuar su existencia a su esencia. Es entonces para sí mismo objeto tal cual es, y el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación del saber y de la verdad es trascendido. El ser es absolutamente mediato. Es contenido sustancial que, de modo inmediato también, es propiedad del yo. Posee el carácter de sí mismo, es decir, es el *concepto*. En este momento llega a su término la fenomenología del espíritu.

Experiencia histórica y verdad absoluta

El elemento del saber es aquello que el espíritu dispone para sí en el interior de la fenomenología. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad*, forma que conoce su objeto como siendo sí mismo. Estos momentos no caen ya, el uno aparte del otro, en la oposición del ser y del saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber. Son la verdad bajo la forma de verdad. Su diversidad es

únicamente una diversidad de contenido. Su movimiento, que en este elemento se desarrolla como un todo orgánico, constituye la *lógica* o *filosofía especulativa*.

Sin embargo, puesto que este sistema de la experiencia del espíritu comprende únicamente la *manifestación fenomenal* del espíritu, el proceso que, a través de este sistema de la experiencia, conduce a la ciencia de lo *verdadero*, bajo la *figura* de verdadero, parece ser un proceso solamente negativo, y puede que se quiera verse liberado de lo *negativo* en cuanto *falso* y que se exija ser conducido directamente y sin más a la verdad. ¿Qué sentido tiene, en efecto, cargar con lo falso? Ya hemos hablado más arriba de la tesis según la cual debería comenzarse bruscamente por la ciencia. A esta tesis se responderá aquí mostrando de modo particular cuál es la constitución de lo negativo en general considerado como lo *falso*. Las representaciones que surgen a propósito de esto constituyen el principal obstáculo para penetrar en la verdad...

Redención del error

Lo *verdadero* y lo *falso* pertenecen a esta clase de pensamientos determinados que privados de movimiento, se imponen como esencias particulares, de las cuales está una de un lado cuando la

otra está del otro lado y que se establecen y se aíslan rígidamente, sin comunicación alguna entre sí. Frente a esta concepción debe afirmarse, por el contrario, que la verdad no es una moneda enteramente acabada que puede gastarse o ahorrarse a voluntad. *No hay* una falsedad, así como no hay un mal. El mal y lo falso, sin duda, no son tan malignos como el diablo, pues personificados en el diablo han sido elevados al rango de *sujetos* particulares. Lo falso y el mal, en cuanto tales, son únicamente *universales*. Poseen, por tanto, una esencia propia el uno con respecto al otro. Lo falso (pues de él solamente se trata aquí) sería lo otro, lo negativo de la sustancia, que, en cuanto contenido del saber, es lo verdadero. La sustancia misma, empero, es esencialmente lo negativo, en parte porque es distinción y determinación del contenido, en parte porque es acto *simple* de distinguir, es decir, como sí mismo y saber en general. Se puede saber de una manera falsa. Saber algo de una manera falsa significa que el saber está en un estado de inadecuación con su sustancia. Pero esta inadecuación es justamente el acto de distinguir en general, el cual constituye el momento esencial. De esta distinción se deriva justamente de modo inmediato la igualdad de los términos distinguidos, y esta igualdad *alcanzada* es la verdad. Sin embargo, no es la verdad en un sentido que implique la eliminación de la inadecuación, como, por ejemplo, se apartan las escorias del metal puro. Dicho de otro modo, la verdad no es

como un producto fabricado en el que es imposible descubrir la huella del instrumento, sino que la inadecuación se halla todavía inmediatamente presente en lo verdadero como tal. Se encuentra en él como lo negativo, como el sí mismo. Pero no se quiere decir con esto que lo *falso* constituya un momento, o tal vez una parte de la verdad. En la locución: «En toda afirmación falsa hay algo de verdadero», los dos términos están relacionados como el aceite y el agua, los cuales no pueden mezclarse y se unen sólo exteriormente. Atendiendo precisamente a su sentido (original), que designa el momento de la *exterioridad completa* (de lo verdadero con respecto a lo falso, y de lo falso con respecto a lo verdadero), los términos de verdadero y falso no deben ser utilizados allí donde la exterioridad ha sido suprimida. De la misma manera, la expresión: *unidad* del sujeto y del objeto, de lo finito y de lo infinito, del ser y del pensamiento, etc., presenta el inconveniente de que los términos objeto y sujeto, etc., designan lo que son *fuera de su unidad*. En su unidad, por tanto, no tienen ya el sentido que su expresión enuncia. Del mismo modo, no en cuanto falso es lo falso un momento de la verdad...

LA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

Contra Kant

Es natural suponer que antes de afrontar en filosofía la cosa misma, es decir, el conocimiento efectivo de lo que en verdad es, se necesita, ante todo, arrojar luz sobre el conocimiento, el cual es considerado como el instrumento con ayuda del cual se apodera el hombre del absoluto o como el medio gracias al cual se le percibe. Una preocupación semejante parece justificada, en primer lugar, porque existen diversas especies de conocimiento, de las cuales una podría presentarse como más adaptada para alcanzar el objetivo final, y también porque podría tener lugar una elección equivocada entre ellas. En segundo lugar, porque siendo el conocimiento una facultad de una especie y de una significación determinadas, se corre el peligro, caso de no determinar de una manera precisa su naturaleza y sus límites, de perderse en las nubes del error, en lugar de alcanzar el cielo de la verdad. Al fin, esta preocupación irá a desembocar en la convicción de que toda tentativa de abrir a la conciencia el dominio de lo en sí por medio del conocimiento es, en su concepto mismo, un contrasentido, puesto que entre el conocimiento y el absoluto se da una separación muy clara, porque si el conocimiento es el instrumento me-

diante el cual se apropia el hombre de la esencia del absoluto, inmediatamente aparece claro al espíritu que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a esta cosa tal como ella es en sí, sino que introduce una transformación y una alteración. Y si decimos que el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino una especie de medio pasivo a través del cual nos llega la luz de la verdad, tampoco entonces recibimos esta verdad tal como es en sí, sino tal como es a través de y en este medio. En ambos casos utilizamos un medio que produce inmediatamente lo contrario de su finalidad; por tanto, el contrasentido consiste más bien en hacer uso de un medio cualquiera. Parece que es posible poner remedio a este inconveniente con el conocimiento del modo de acción del *instrumento*, pues este conocimiento nos permitiría suprimir del resultado la aportación del instrumento en la representación que gracias a él nos hacemos del absoluto, haciendo así posible la obtención de la verdad pura. Pero esta corrección no haría más que llevarnos a nuestro punto de partida, porque si de una cosa formada quitamos lo que se debe al instrumento, entonces la cosa (en este caso, el absoluto) es de nuevo para nosotros como era antes de aquel esfuerzo; esfuerzo que resultaría, por tanto, superfluo. Si con la aplicación del instrumento se pretendiera únicamente, como se hace con el pájaro cogido en la red, aproximar un poco el absoluto a nosotros, sin cambiar nada en él, entonces

podría el absoluto burlarse de tal stratagemata, dado caso que desde el principio no estuviere ni quisiera estar a nuestro alcance. En efecto, el conocimiento sería entonces una especie de ardid ingenuo, pues con su trabajo multiforme aparentaría realizar algo completamente distinto al acto de establecer únicamente una relación inmediata y, por tanto, fácil. Más todavía: en el caso de que el examen del conocimiento, representado como un *medio*, nos enseñara a conocer la ley de la refracción de sus propios rayos, tampoco entonces serviría de nada sustraer esta refracción del resultado, y esto porque el conocimiento no es la desviación del rayo. El conocimiento es el rayo mismo con el que la verdad nos toca. Si este rayo fuera eliminado, no nos quedaría entonces más que la indicación de una pura dirección o un ámbito vacío.

Pero si el temor de caer en el error suscita la desconfianza en la ciencia—ciencia que, por su parte, avanza sin el menor escrúpulo y conoce efectivamente—, no se ve por qué no debe introducirse, a la inversa, una desconfianza con respecto a esta desconfianza, ni por qué no puede abrigarse el temor de que este miedo a equivocarse sea ya el error mismo. En efecto, hay algo que este miedo presupone. Podríamos decir incluso que presupone muchas cosas...: una *representación* del conocimiento en la cual éste es asimilado a un *instrumento* y a un *medio*; una *diferencia entre nosotros y este conocimiento*; que el absoluto

se encuentra en *un lugar* y que el conocimiento, encontrándose por entero *en otro lugar*, existiendo para sí y separado del absoluto, es, no obstante, algo real. En otros términos, presupone que el conocimiento, encontrándose fuera del absoluto y, por consiguiente, también fuera de la verdad, continúa siendo, con todo, verídico. Ahora bien: admitido esto, aquello que se llama miedo al error se da a conocer más bien como miedo a la verdad.

Verdad y Absoluto

Esta conclusión resulta del hecho de que sólo el absoluto es verdadero o de que únicamente lo verdadero es absoluto. Contra semejante conclusión puede decirse que un conocimiento que no conoce el absoluto según las exigencias de la ciencia es, sin embargo, verdadero, y que el conocimiento general, si bien es incapaz de aprehender el absoluto, puede ser capaz de otra verdad. Pero comprendemos en seguida que tales tergiversaciones nos conducen a una oscura distinción entre una verdad absoluta y una verdad de otra naturaleza. Vemos también que el absoluto, el conocimiento, etcétera, son palabras que presuponen una significación que es preciso descubrir.

Dejemos de lado estas representaciones inútiles y esta manera de referirse al conocimiento como a un instrumento para apropiarse del absoluto o

como a un medio a través del cual percibimos la verdad, porque es precisamente este tipo de relaciones (entre el conocimiento y la verdad) las que establecen, a fin de cuentas, todas aquellas representaciones de un conocimiento separado del absoluto y de un absoluto separado del conocimiento. Podemos igualmente dejar de lado los subterfugios que la incapacidad para la ciencia (filosofía) funda en el postulado de tales relaciones, con el fin de liberarse del esfuerzo científico y de revestirse al mismo tiempo de la apariencia de una actividad seria y comprometida. Sin esforzarse demasiado para encontrar respuestas a todo esto, podrían rechazarse estas representaciones como contingentes y arbitrarias. Podría descubrirse el engaño del uso conexo de términos como absoluto, conocimiento, objetivo y subjetivo y de otros muchos cuya significación se supone conocida de todos. En efecto, dar a entender, por una parte, que su significación es universalmente conocida y, por otra, que se está en posesión de un concepto parece destinado únicamente a dispensar de la tarea fundamental, que consiste precisamente en dar este concepto. Con mayor razón podría ahorrarse el esfuerzo de prestar atención a tales representaciones y a semejantes maneras de hablar, que conducen a la supresión de la ciencia misma, porque no constituyen más que una manifestación vacía del saber, la cual desaparece inmediatamente con la aparición en escena de la ciencia.

Emergencia del saber filosófico frente a la conciencia no filosófica

Pero la ciencia es en el momento de su aparición una manifestación fenomenal. Su entrada en escena no es todavía su despliegue en la verdad. Por esto no significa diferencia alguna decir que la *ciencia* es aparente porque entra en escena *al lado de otro saber*, o decir que este otro saber no verdadero es una apariencia del verdadero saber. Ahora bien: la ciencia debe liberarse de esta apariencia y sólo puede conseguirlo luchando contra ella. La ciencia, empero, no puede rechazar este saber no verdadero tratándolo como visión vulgar de las cosas y afirmando que ella es un conocimiento de un orden completamente distinto, así como que aquel saber carece totalmente de sentido para ella. Tampoco puede hacer apelación al presentimiento de un saber mejor (que debería descubrirse) en el interior del otro saber. En efecto, con esta *afirmación* la ciencia declarararía que su fuerza reside en el hecho de su propia existencia; pero el saber no verdadero apela a este mismo hecho, a que *existe*, y *afirma* que para él la ciencia es nada: una afirmación gratuita tiene tanta fuerza como cualquier otra. Menos aún puede la ciencia apelar a un presentimiento mejor, el cual afloraría en el conocimiento no verdadero y que en él apuntaría hacia la ciencia, pues, por una parte, apelaría a algo que se daría como existente y, por otra,

apelaría a sí misma, pero esto en cuanto ella existe en un conocimiento no-verdadero, es decir (apelaría) a un modo inadecuado de su ser y a su fenómeno más que a lo que ella es en sí y para sí. Por esta razón debe emprenderse aquí la presentación del saber en el momento de su aparición.

El camino de la experiencia: la duda

Pero puesto que esta presentación tiene únicamente por objeto el saber en cuanto que aparece, no se nos ofrece como constituyendo la ciencia libre tal como ella se despliega en su elemento propio. Desde este punto de vista, el objeto de esta exposición será el camino que sigue la conciencia natural bajo la presión del impulso, que la lleva hacia el verdadero saber, o el camino del alma que sigue la serie de sus formaciones, como si éstas fuesen las etapas que le son impuestas por su propia naturaleza. De este modo, purificándose, se eleva el alma al espíritu y, a través de la experiencia completa de sí misma, llega al conocimiento de lo que en sí misma es.

La conciencia natural se revelará como siendo únicamente concepto del saber, o saber no real. Pero como se toma inmediatamente como saber real, aquel camino tendrá para ella una significación negativa: la realización del concepto es para ella como la pérdida de sí misma, pues en este

camino pierde su verdad. Este camino, por tanto, puede ser mirado como el camino de la *duda*, o hablando con más exactitud, como el camino de la *desesperanza*. A lo largo de este camino, sin embargo, nunca se hace presente lo que comúnmente se entiende por *duda*, a saber, un quebrantamiento de tal o cual verdad supuesta, seguida de una tranquilizadora desaparición de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que al final están las cosas como al principio. Por el contrario, la duda es la toma de conciencia de la no verdad del saber que aparece: para éste la suprema realidad es aquello que en verdad no es más que el concepto no realizado. Este escepticismo radical nada tiene que ver con lo que cierto cuidado, lleno de gravedad, por la verdad y la ciencia, se imagina haber preparado y estructurado en su beneficio: la decisión de no entregarse a la autoridad de los pensamientos ajenos, sino de examinarlo todo por sí mismo y de seguir únicamente su propia convicción, o mejor todavía, la decisión de producirlo todo por sí mismo y de no tener por verdadero más que el fruto de esta acción. La serie de figuras que la conciencia recorre a lo largo de este camino constituye más bien la *historia* detallada de la *formación* de la conciencia en la ciencia... Seguir su propia convicción vale ciertamente más que guiarse por la autoridad; pero con la transformación de una creencia fundada sobre la autoridad en una creencia fundada sobre la propia convicción, el conte-

nido de la creencia no resulta necesariamente cambiado, ni el error reemplazado por la verdad. En el ámbito de la opinión y del prejuicio, adherirse a la autoridad de los otros o a su propia convicción se distingue solamente por la vanidad inherente a la segunda postura. El escepticismo, por el contrario, abarcando la extensión entera de la conciencia, que aparece, hace al espíritu capaz de examinar lo verdadero, pues lleva a desesperar de las representaciones, de los pensamientos y de los consejos llamados naturales. Es indiferente que estas representaciones sean denominadas personales o ajenas. La conciencia, que se propone examinar *directamente* la verdad, se encuentra invadida y cargada de semejantes representaciones; por esto la conciencia es incapaz, de hecho, de llevar a cabo su empresa.

Negación y progreso

El *sistema completo* de las formas de la conciencia será el resultado de la necesidad del proceso y de la conexión de estas formas. Para hacer esto más comprensible puede observarse en general, con una intención meramente preliminar, que la presentación de la conciencia no-verdadera en su no-verdad no es sólo un movimiento *negativo*. Semejante manera unilateral de ver las cosas es característica de la conciencia natural. Ahora bien:

el saber, cuya esencia es precisamente esta manera unilateral de ver las cosas, se limita a ser una de las figuras de la conciencia imperfecta, una etapa del camino, que surgirá en el recorrido mismo del camino². Esta figura es justamente la del escepticismo, el cual ve en el resultado siempre y únicamente la *pura nada*, y hace abstracción del hecho de que esta nada es, de una manera determinada, la nada de *aquello de que resulta*. Pero la nada, tomada únicamente como la nada de aquello de que resulta, es de hecho el verdadero resultado. Es una nada *determinada* y tiene un *contenido*. El escepticismo, cuya última palabra es la abstracción de la nada o el vacío, no puede ir más lejos, sino que debe esperar a que se le presente de nuevo alguna cosa para precipitarla en el abismo vacío. Si, por el contrario, el resultado es aprehendido tal como es en verdad, es decir, como negación *determinada*, entonces nace inmediatamente una forma nueva, y en la negación se realiza el tránsito por el cual el progreso, cumpliéndose a través de la serie completa de las figuras de la conciencia, resulta de sí mismo.

La inquietud fáustica

El saber tiene una *finalidad* fijada de modo tan necesario como la serie de la progresión. Se al-

² El escepticismo es la «figura» de la conciencia que aparece con la decadencia del mundo antiguo.

canza el fin cuando el saber no tiene necesidad de ir más allá de sí mismo; cuando el concepto corresponde al objeto, y el objeto al concepto. La progresión hacia ese fin no se compagina con la posibilidad de una detención ni se satisface en estadio anterior alguno. Aquello que está limitado a una vida natural no tiene por sí mismo el poder de ir más allá de su existencia inmediata. Algo diferente a él mismo le impulsa más allá de su ser, y este ser arrojado más allá de su ser constituye su muerte. Pero la conciencia es para sí misma su propio *concepto*³. Por esto la conciencia se ve inmediatamente llevada a trascender todo lo limitado, y puesto que este límite es su propio dominio, la conciencia singular (por ejemplo) pone ya en sí misma este más allá (esta exigencia de ir más allá de la singularidad, más allá del límite individual), aunque sólo sea según el modo de la intuición espacial (en la que se da siempre alguna cosa) *al lado de lo limitado*.

De la conciencia misma proviene, por tanto, la violencia que sufre y que le hace tener en nada toda satisfacción limitada. Puede que la angustia, bajo la presión de esta violencia, huya de la verdad, aspire y tienda a conservar lo que está amenazado de ruina. Pero esta angustia no puede apaciguarse. En vano intenta quietarse en una

³ El «concepto» (el logos, el espíritu infinito, Dios) habita en la conciencia. Hegel dirá más tarde que el hombre es el concepto que emerge en la existencia. La humanidad es la encarnación de Dios.

inercia vacía de pensamiento. Éste turba la ausencia de pensamiento y su inquietud destruye aquella inercia. En vano busca la seguridad en cierta forma de sentimentalismo que afirma que *todo es bueno en su género*. Esta afirmación es destruida por la razón, la cual nada halla bueno cuando no se trata más que de un género (cuando no es lo universal).

El marco de la historia

Lo dicho queda como una afirmación previa y general a propósito del modo y de la necesidad de la progresión. Ahora puede resultarnos útil decir algo acerca del *método*. Esta exposición (de la experiencia histórica del espíritu), siendo como es una *toma de posición* de la ciencia ante el saber que aparece, una *búsqueda* y un *examen de la realidad del conocimiento*, parece que no podría llevarse a cabo sin cierto presupuesto, el cual serviría de *criterio*, pues examinar es aplicar un criterio admitido para decidir, según la adecuación o inadecuación que de aquí resulte, si es o no justa la cosa. El criterio en general entonces, así como también la ciencia en el caso en que ella fuera el criterio, es aceptado como la *esencia* o como el *en sí*. Pero en nuestro caso, en que la ciencia está en vías de constituirse, nada, ni la ciencia misma ni cualquier otra cosa, puede legítimamente pretender presentarse como la esencia o como el en sí.

Ahora bien: sin esto parece imposible llevar a cabo examen alguno.

Esta contradicción, así como su solución, aparecerán de una manera más clara si se recuerdan las determinaciones abstractas del saber y de la verdad tal como se encuentran en la conciencia. La conciencia *distingue* de sí algo con lo cual al mismo tiempo *se relaciona*. Esto puede ser expresado de la siguiente manera: este algo es algo *para la conciencia*. Ahora bien: el saber es el aspecto específico mediante el cual la conciencia se relaciona con una determinada cosa, y por el cual el ser de esta cosa es ser *para una conciencia*. Pero nosotros distinguimos de este ser para otro el ser-en-sí. Lo que se ha relacionado con el saber es también diferenciado de él y puesto como *existente* fuera de esta relación. Al aspecto del en-sí se le llama *verdad*. No interesa aquí el contenido propio de estas determinaciones, porque siendo nuestro objeto el saber fenoménico, también sus determinaciones están tomadas desde un principio tal como se ofrecen inmediatamente. Es deseable que se ofrezcan tal como han sido concebidas.

Investiguemos ahora la verdad del saber. Al parecer, lo que con esto buscamos es el en-sí del saber. Pero en esta búsqueda el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*. Resultaría, por tanto, que el en-sí del saber sería más bien su *ser-para-nosotros*. Lo que afirmásemos como esencia suya no sería su verdad, sino únicamente nuestro saber

acerca de él. La esencia o el criterio habrían sido transferidos a nosotros. De este modo, aquello que fuera comparado con el criterio y juzgado según el resultado de esta comparación, no se vería necesariamente constreñido a reconocer (la validez del) criterio.

Inmanencia de la verdad

Pero la naturaleza del objeto que examinamos trasciende esta separación, suprime esta apariencia de separación y de presuposición. La conciencia lleva en sí misma su criterio, y por esto la búsqueda consistirá en una comparación de la conciencia consigo misma, pues la distinción, establecida más arriba, se da en ella. Hay en la conciencia un *para otro...*, el momento del saber. Al mismo tiempo, este otro no es otro únicamente *para ella*, sino que también es, en cuanto que se da fuera de esta relación o *en-sí*, como el momento de la verdad. Por tanto, en aquello que la conciencia designa, en el interior de sí misma, como el *en-sí* o como lo verdadero, encontramos la medida que la misma conciencia establece para valorar su saber. Si, por una parte, llamamos concepto al *saber* y si, por otra, llamamos *ser* u *objeto* a la esencia o a lo *verdadero*, entonces el examen consiste en ver si el concepto corresponde al objeto. Si, por el contrario, llamamos concepto a la

esencia o el en-sí del *objeto* y si, a la inversa, entendemos por objeto el concepto en cuanto objeto, es decir, en cuanto es *para otro*, el examen consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto. Se comprende en seguida que estas dos formas de relación se reducen a lo mismo. Lo esencial, empero, es tener presente de modo constante y a lo largo de toda la investigación que los dos momentos, *concepto* y *objeto*, *ser-para-otro* y *ser-en-sí*, están incluidos en el saber que estudiamos y que, por consiguiente, no tenemos necesidad alguna de llevar con nosotros nuestros propios criterios, ni de utilizar nuestras ideas personales y nuestros pensamientos a lo largo de la investigación; por el contrario, desprendiéndonos de todo ello lograremos considerar la cosa tal como es *en-sí* y *para-sí*.

Toda intervención por parte nuestra es superflua, y esto no sólo en el sentido de que concepto y objeto, medida y materia a examinar se dan presentes en la conciencia, sino también en cuanto que estamos dispensados tanto del esfuerzo de la comparación, como del examen propiamente dicho, de tal manera que examinándose la conciencia a sí misma, a nosotros no nos queda más que limitarnos al papel de espectadores, porque la conciencia es, por un lado, conciencia del objeto y, por otro, conciencia de sí misma. Es conciencia de aquello que tiene por verdadero y conciencia de su saber acerca de esta verdad. Puesto que ambos son *para ella*, la conciencia misma es su comparación; *para ella* su saber del objeto corresponde

a este objeto o no corresponde en absoluto. El objeto parece ser para ella sólo tal como le conoce. La conciencia parece ser incapaz de dar la vuelta, por así decirlo, para descubrir el objeto, no *como es para ella*, sino como es en sí. De este modo parece incapaz de examinar su saber en sí mismo. Pero justamente porque la conciencia tiene en general un saber de un objeto, la diferencia se hace ya presente en ella. En ella hay algo que es el en-sí, y un momento diferente, que es el saber o el ser del objeto *para la conciencia*. Sobre esta distinción realmente presente se funda el examen. Si en esta comparación no se corresponden los dos momentos, parece entonces que la conciencia debe cambiar su saber para adecuarlo al objeto. Pero de hecho en la mutación de su saber se transforma también el objeto mismo, porque el saber dado era esencialmente un saber del objeto. El objeto cambia junto con el saber, porque el objeto pertenece esencialmente a este saber. Por tanto, a la conciencia le acontece que aquello que antes tenía por el en-sí no era en-sí, sino que era únicamente *en-sí para ella*. Cuando, por consiguiente, la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a este objeto, tampoco el objeto resiste. En otros términos, el criterio del examen se transmuta si aquello de que debía ser criterio no subsiste inalterado a lo largo del examen, y el examen no es sólo un examen del saber, sino también un examen de su criterio.

Dialéctica y devenir espiritual

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia efectúa en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que *de este movimiento surge ante ella el objeto verdadero*, es propiamente lo que se denomina *experiencia*. A este propósito hay en el proceso considerado más arriba un momento que debe ser puesto de relieve. Con esto se arrojará una nueva luz sobre el aspecto científico de esta presentación. La conciencia sabe *una determinada cosa*. Este objeto es la esencia o *el en-sí*; pero es también el en-sí para la conciencia. Con esto se hace presente lo ambiguo de esta verdad. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno, el *primer en-sí*; otro, el *ser-para-ella* de este *en-sí*. Este último parece ser únicamente, en un principio, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación, no del objeto, sino sólo de su saber acerca del primer objeto. Pero como ha sido demostrado con anterioridad, el primer objeto se cambia, deja de ser el en-sí y pasa a ser, en la conciencia, un objeto, y esto de tal manera que es el *en-sí* sólo *para-ella*. Pero de este modo el *ser-para-ella* de este *en-sí* es lo verdadero, es decir, es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene el anodamiento del primero. Constituye la experiencia hecha sobre él.

En esta exposición del movimiento de la experiencia se da un momento que no parece coincidir

con lo que comúnmente se llama experiencia. La transición del primer objeto y del saber de este objeto al otro objeto, transición en la que se dice haber tenido lugar la experiencia, ha sido entendida de suerte que el saber del primer objeto o el ser-para-la-conciencia del primer en-sí debe llegar a ser el segundo objeto. Parece, por el contrario, que ordinariamente llevamos a cabo la experiencia de la no-verdad de nuestro primer concepto *en otro* objeto que nos encontramos de una manera contingente y exterior, de suerte que, en general, nos incumbe solamente la pura *aprehensión* de lo que es en sí para sí. Pero según el punto de vista expuesto, el nuevo objeto se nos ofrece como producido por medio de una *conversión de la conciencia* misma. Esta consideración es un hecho para nosotros; por esta consideración se eleva la serie de las experiencias de la conciencia al nivel de una progresión (filosófica), científica; pero dicha consideración no ha sido realizada por la conciencia que nosotros observamos. De hecho, encontramos aquí una situación idéntica a aquella de la que hablábamos más arriba a propósito de la relación de nuestra interpretación con el escepticismo: todo resultado que se desprende de un saber no-verdadero no debe llevar a una nada vacía, sino que ha de ser aprehendido necesariamente como la nada de *aquello de que es el resultado*, resultado que contiene entonces lo que el saber precedente tenía de verdadero en su interior. Las cosas se presentan, por tanto, de la ma-

nera siguiente: cuando lo que en un principio aparecía como el objeto, se reduce para la conciencia a un saber de sí mismo, y cuando el *en-sí* deviene un *ser-para-la-conciencia* del en-sí, aparece entonces el nuevo objeto por medio del cual surge también una nueva figura de la conciencia, una figura que tiene una esencia diferente de la esencia de la figura precedente. Esta situación acompaña la sucesión de las figuras de la conciencia en su necesidad. Para nosotros, esta necesidad o el *nacimiento* del nuevo objeto, que se hace presente en la conciencia sin que ella sepa cómo le adviene, ocurre a espaldas de la conciencia, si se nos permite la expresión. De esta manera, en este movimiento se produce un momento del *ser en-sí* o del *ser-para-nosotros*, momento que no se hace presente en la conciencia sumergida en la experiencia. El contenido, empero, de lo que nosotros vemos nacer es *para ella*. Nosotros concebimos únicamente el lado formal de este contenido o su puro movimiento de nacer. *Para ella*, lo que ha nacido se presenta únicamente como objeto. *Para nosotros* es al mismo tiempo movimiento y devenir.

Gracias a esta necesidad, este camino hacia la ciencia es ya, en sí mismo, *ciencia*, y de acuerdo con su contenido, ciencia de la *experiencia de la conciencia*.

Lógica y fenomenología

Según su mismo concepto, la experiencia que la conciencia hace de sí abraza el sistema total de la conciencia o el reino total de la verdad del espíritu. Sin embargo, los momentos de la verdad se presentan aquí abajo bajo una forma determinada y particular: no son momentos abstractos y puros (lógicos), sino que se presentan tal como son (existencialmente) para la conciencia; o bien estos momentos son lo que es la conciencia en su relación con ellos. Por esto, los momentos del todo se ofrecen como *figuras de la conciencia*. Ésta, en su impulso hacia su propia existencia, llega a un punto en que se libera de su propia apariencia, la apariencia de hallarse mancillada por la presencia de algo ajeno, que solamente para ella existe como presencia extraña. Así alcanza el punto en que el fenómeno llega a adecuarse a la esencia; el punto, por consiguiente, en que la comprensión de la experiencia coincide con la ciencia auténtica del espíritu. Finalmente, cuando la conciencia aprehende esta esencia, que es la suya propia, designa la naturaleza misma del saber absoluto.

PhE, págs. 63-65.

ASPECTOS DE LA LÓGICA

Significación de la lógica

La lógica se confunde con la metafísica, con la ciencia que aprehende las cosas en el interior del pensamiento. A éste se le concede aquí la facultad de expresar la esencia de las cosas...

Cuando se dice que el pensamiento es objetivo y que constituye el principio interno del universo parece que se está obligado a atribuir conciencia a las cosas de la naturaleza. Pero nos repugna concebir como pensamiento la actividad interna de las cosas, pues afirmamos que el hombre se distingue de las cosas de la naturaleza por el pensamiento. Según esto, debería considerarse la naturaleza como un sistema de pensamientos inconscientes, como inteligencia petrificada, de acuerdo con la expresión de Schelling. Sería mejor, con el fin de evitar un malentendido, emplear la expre-

sión *determinación del pensamiento*, en lugar de pensamiento.

Este sentido del pensamiento y de sus determinaciones se halla expresado de una manera más exacta en la antigua fórmula: el *nous* (la razón) gobierna el mundo. Así lo expresamos nosotros cuando decimos que la razón está presente en el mundo, que lo habita, le es inmanente y constituye su naturaleza propia y más íntima, la naturaleza universal...

Si según lo que antecede consideramos la lógica como el sistema de las determinaciones puras del pensamiento, nos aparecerán las otras ciencias filosóficas, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu como una lógica aplicada, pues la lógica es el alma que las vivifica...

Las determinaciones lógicas del pensamiento son espíritus puros. Son lo que hay de más íntimo en las cosas, pero al propio tiempo son aquellas que andan constantemente en boca de todos y por esta razón se nos antojan como muy conocidas. En realidad, nada hay menos conocido que estas determinaciones. El *ser*, por ejemplo, es una determinación pura del pensamiento; sin embargo, jamás se nos viene a la mente hacer del término *es* el objeto de nuestras investigaciones. Se piensa ordinariamente que el Absoluto debe ser situado en un más allá; no obstante, es lo que hay de más presente en nosotros, pues en cuanto seres pensantes lo llevamos en nuestro interior y hacemos uso de él, aunque no tengamos conciencia de ello...

Se dice ordinariamente que la lógica sólo se ocupa de formas y que saca su contenido de otra parte. Pero los pensamientos lógicos no son algo parcial en relación al contenido; es más bien el contenido el que es parcial en relación a los pensamientos, porque los pensamientos constituyen el fundamento existente en sí y para sí de todas las cosas.

E, párrafo 24 (I, 83-84; 85, 87, 89).

La lógica es teología metafísica

Dios, en un principio, habría sido considerado como el *Ser*: la más abstracta de las determinaciones, aquella por la que los eleatas comenzaron... Pero ¿cuál es el individuo que no emplea constantemente la palabra *ser*? («El día es soleado», «¿eres tú?», y así indefinidamente.) ¿Cuál es la actividad representativa en la que no se encuentre esta determinación del pensamiento? Sin embargo, tal determinación se da envuelta en un contenido concreto (el día es soleado, y así indefinidamente). Es este contenido el que en semejantes representaciones invade la conciencia, y este contenido es el que la conciencia conoce. Se da una diferencia infinita entre esta utilización de la determinación «*ser*» y el hecho de fijarla para sí y de considerarla como lo último, como el Absoluto o como Dios, como hicieron los eleatas.

Por otra parte, si las cosas se determinan como

finitas, el espíritu se eleva, partiendo de ellas, hasta el infinito, al que considera como el Ser *ideal* o como *el ideal*. Si se determinan las cosas como *siendo únicamente* de una manera inmediata, el espíritu considera esta inmediatez como una apariencia, y se eleva por encima de esta simple inmediatez hasta la *esencia*, en la que descubre seguidamente el *fundamento* de aquella apariencia¹. Si se determinan las cosas como partes, el espíritu se eleva a Dios, al que considera como el *todo*. Si son determinadas como manifestaciones exteriores desprovistas de individualidad propia (*selbstlos*), Dios será la *fuerza*. Si son efectos, Dios será su *causa*. Todas estas determinaciones han sido conferidas a las cosas por el pensamiento. Del mismo modo se emplean las categorías: *Ser, infinito, ideal, esencia y fundamento, totalidad, fuerza, causa*, para designar a Dios. Sin embargo, si bien estas categorías se aplican con toda propiedad a Dios, pues Él es realmente *ser, infinito, esencia, totalidad, fuerza*, etc., no agotan con todo su naturaleza. Él es más rico y profundo que lo que estas determinaciones pueden expresar. El progreso de cada una de estas determinaciones iniciales en que la existencia de Dios aparece vinculada a la finitud, hasta la determinación fi-

¹ El conocimiento surge del Ser (primera parte de la *Lógica*), y después de haber agotado la esfera del Ser, pasa a la esencia (segunda parte de la *Lógica*), la cual es la «verdad del Ser». Fundamento, totalidad, fuerza, causa, etc., son las categorías que constituyen la esfera de la esencia.

nal, es decir, hasta el infinito aprehendido por el pensamiento, merece el nombre de prueba con igual derecho que las pruebas formales (tradicionales) de la existencia de Dios.

Esta pluralidad de puntos de partida no representa nada más que la multitud de categorías que pertenecen al dominio de la investigación lógica... Estas categorías no son otra cosa que la serie de las determinaciones sucesivas del concepto; no de un concepto cualquiera, sino del concepto en sí mismo: un desarrollo del concepto en el que éste explicita sus aspectos, los unos en relación con los otros, al tiempo que penetra en lo profundo de sí. El primer aspecto de este proceso es la determinación finita de una forma del concepto; el otro es aquel en que aparece la verdad (negación y enriquecimiento) de la primera determinación-verdad, que es en sí misma una forma del concepto más concreta y más profunda que la precedente: el grado supremo de una esfera es al mismo tiempo el principio de una esfera más elevada. La lógica desarrolla en su necesidad este progreso de las determinaciones del concepto. Cada grado recorrido contiene la elevación de una categoría de la finitud a su infinitud. Desde el punto de partida (hasta el punto de llegada del desarrollo del concepto) cada uno de los grados contiene un concepto metafísico de Dios, y puesto que esta elevación es aprehendida en su necesidad, contiene igualmente una prueba de su ser. Así este tránsito de un grado a otro más elevado se

presenta como un progreso necesario de determinaciones más y más concretas y profundas, y no como una *serie* de conceptos escogidos al azar. Es un progreso hacia una verdad totalmente *concreta*, hacia una *manifestación* perfecta del concepto, hacia una adecuación completa de sus manifestaciones consigo mismo. La lógica es así teología metafísica que contempla la evolución de la idea de Dios en el éter del pensamiento puro, y que no contempla más que esta idea tal como ella es, absolutamente independiente en sí y para sí.

Pruebas (Jub. XVI, 432-434).

Significación de la negación

La única cosa necesaria para obtener la progresión científica es el conocimiento de esta proposición lógica. Lo negativo es también positivo, o dicho de otro modo, lo que se contradice no se reduce a cero, a nada abstracto, sino que conduce únicamente a la negación de su contenido *particular*. En otras palabras, una negación semejante no es negación de modo completo, sino *negación de la cosa determinada* que se disuelve y, por tanto, negación determinada. En consecuencia, el resultado contiene aquello de que se origina, lo cual, a decir verdad, constituye una tautología, porque de no ser así sería un inmediato y no un resultado. En la medida en que el resultado es

resultado, la negación es una negación *determinada*, tiene un *contenido*. Es un nuevo concepto, aunque más elevado, más rico que el anterior, pues se ha visto enriquecida con su negación o con su opuesto. La negación, por tanto, contiene aquel concepto; pero contiene más todavía, puesto que es la unidad de sí misma y de su opuesto. Siguiendo este camino debe formarse el sistema de los conceptos. A través de esta progresión irresistible, pura, que nada admite del exterior, se planifica aquel sistema.

L. I, 35-36.

«Suprimir» (*aufheben*) y «el ser suprimido» (*das Aufgehobene*), el ideal, deben ser contados entre los conceptos más importantes de la filosofía. Se trata de una determinación fundamental que surge a cada instante, cuyo sentido es preciso aprehender con precisión y, sobre todo, distinguir con toda nitidez de la nada. Aquello que se suprime (o se supera) no se reduce a nada. El no ser es *inmediato*; por el contrario, una cosa suprimida es *mediatizada*, es un no-ente, en cuanto *resultado* surgido de un *ser*. Contiene en sí, por tanto, *la determinación de que proviene*.

Aufheben tiene un doble sentido lingüístico: conservar, guardar, suspender y *poner un término*. Conservar, por otra parte, tiene una significación negativa, en el sentido de que para conservar algo es preciso que se le despoje de su inmediatez, que se suprima su existencia en cuanto sometida a las

condiciones exteriores. Así lo suprimido es al mismo tiempo conservado, habiendo perdido únicamente su existencia inmediata, sin ser por esto aniquilado. Desde el punto de vista del léxico, estas dos determinaciones del *Aufheben* pueden ser consideradas como dos *significaciones* de la palabra. Es digno de ser notado que una lengua haya llegado a emplear el mismo término para dos significaciones contrarias. El pensamiento especulativo no puede menos de felicitarse por encontrar en la lengua palabras que por sí mismas tienen sentido especulativo, y la lengua alemana las posee en abundancia... Una cosa es suprimida (superada) en la medida en que entra a formar una unidad con su opuesto. En esta determinación, la cosa superada aparece como reflexionada y puede ser designada como «momento».

L. I, 93-94.

La dialéctica

¿Cómo podría yo creer que el método que he seguido en este sistema de la lógica—o mejor, que el sistema sigue por sí mismo—no es susceptible de un mayor perfeccionamiento y de una más detallada elaboración? Pero sé al mismo tiempo que es el único sistema verdadero. Esto se desprende ya del hecho de que no difiere en nada de su objeto y de su contenido, porque es lo conte-

nido en sí, la dialéctica que en sí mismo posee, el motor de su progreso... Aquello que determina la progresión del concepto es lo *negativo* en él contenido. De él hemos hablado más arriba. Es esto lo que constituye lo verdaderamente dialéctico. La dialéctica, que ha sido considerada como una parte separada de la lógica, y cuyo fin y posición fueron, puede decirse, enteramente desconocidos, obtiene ahora un rango totalmente distinto... La dialéctica es generalmente considerada como un procedimiento exterior y negativo que no pertenece a la realidad misma, y que se reduce a un esfuerzo subjetivo y vano dirigido a quebrantar lo que es sólido y verdadero o, al menos, que no tiene otro sentido que la demostración de la vanidad del objeto dialécticamente tratado.

Kant realizó el sentido de la dialéctica (y éste fue uno de sus mayores méritos) al despojarla de la apariencia de arbitrariedad que la opinión común le atribuía y al presentarla como un *movimiento necesario de la razón...*

El movimiento dialéctico—comprendido aquí como aprehensión de los opuestos en su unidad o de lo positivo en lo negativo—es el movimiento propio del pensamiento especulativo. Éste es su más importante aspecto, aunque también el más arduo para un pensamiento todavía no ejercitado ni libre.

L. I, 37-38.

Llamo *dialéctico* al principio motor del concep-

to no sólo en cuanto resuelve las particularizaciones de lo universal, sino en cuanto las produce. El término «dialéctico» no significa que un objeto o una proposición, dados al sentimiento o a la conciencia inmediata, se disuelvan y confundan y sean llevados de una parte a otra y sometidos a examen con el fin de llegar a la derivación de sus contrarios (forma negativa bajo la cual aparece la dialéctica en Platón).

El último resultado de esta dialéctica negativa consiste en ofrecer lo contrario de una representación, lo cual puede ser concebido bien de forma clara, según los antiguos escépticos, como una contradicción, bien de manera desvaída, siguiendo la opinión estúpida de los modernos, como una aproximación a la verdad. La más elevada dialéctica del concepto consiste no sólo en concebir la determinación como un límite y un contrario, sino también en hacer surgir de ella el contenido y el resultado *positivos*. Únicamente así la determinación es *desarrollo* y *progresión* inmanente. En este caso, la dialéctica deja de ser la actividad *exterior* de un pensamiento subjetivo y se revela como el *alma propia* de un contenido que produce orgánicamente sus ramas y sus frutos. La idea se desarrolla en virtud de la actividad propia de su razón. El pensamiento subjetivo no hace más que asistir a este desarrollo sin aportar nada de su parte. Considerar racionalmente una cosa no consiste en investir el objeto de una razón traída de

fuera o en elaborar este objeto. El objeto es en sí mismo racional.

PhD, párrafo 31 (Jub. VII, 81 y 82).

En el interior del desarrollo del concepto, las determinaciones son, por una parte, conceptos y, por otra, puesto que el concepto es esencialmente idea, tienen también la forma de la existencia concreta en la realidad. La serie de conceptos que así se obtiene es al mismo tiempo una serie de figuras concretas y reales. En este sentido deben ser consideradas por la ciencia...

La idea debe siempre determinarse en sí misma, pues al principio no es más que concepto abstracto. Este concepto abstracto del principio, empero, no es algo que pueda dejarse de lado. Se enriquece en sí mismo de manera continua, de tal modo que la última determinación es la más rica. Antes, las determinaciones eran únicamente en sí. Ahora alcanzan su libre independencia; pero el concepto permanece siendo el alma que sostiene el conjunto entero y toma de nuevo posesión de su propia diferenciación por un proceso inmanente. No puede decirse, por tanto, que el concepto llega a una nueva realidad. La última determinación se junta con la primera en una unidad. Parece que el concepto escinde así su existencia; pero esto no es más que una apariencia, y como tal se revela en la progresión, pues todas las particularidades retornan al final al concepto

del universal. En las ciencias empíricas se analiza de ordinario lo que se ha encontrado en la representación, se reduce lo particular a lo común y a esto se le llama un concepto. No es así como procedemos nosotros. Queremos únicamente observar cómo el concepto se determina a sí mismo y nos esforzamos por no añadir nada de nuestra propia opinión y pensamiento.

PhD, párrafo 32 (VII, 82-83).

La contradicción

Si las primeras determinaciones reflexivas: la identidad, la diferencia y la oposición, se establecen como principios, entonces con mayor razón debería concebirse y establecerse como principio la determinación por la que aquéllas transitan en cierto sentido a su verdad, a saber, la contradicción, cuyo principio ha de enunciarse así: *Todas las cosas son en sí contradictorias*. Esta proposición, a diferencia de otras, expresa la esencia y la verdad de las cosas. La contradicción que aparece en la oposición no es más que el desarrollo de la nada, que está implicada en la identidad y que se torna manifiesta en la proposición según la cual el principio de identidad no dice *nada*. Esta negación, en su continua autodeterminación, llega a ser diversidad y oposición, es decir, contradicción puesta.

A pesar de esto, constituye uno de los principales prejuicios de la lógica tradicional y de la representación ordinaria pensar que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad. Pero si se tratara aquí de un problema de jerarquía y si fuera posible considerar estas dos determinaciones como aisladas la una de la otra, sería más bien la contradicción la que debería ser tenida por la determinación más profunda y más esencial. Frente a ella, la identidad se reduce a ser la determinación de lo simple inmediato, del Ser muerto. La contradicción, en cambio, es la raíz de todo movimiento y de toda vitalidad. Una cosa es capaz de movimiento, de impulso, de actividad, únicamente en la medida en que encierra en sí una contradicción.

La contradicción es ordinariamente lo primero que se aparta de las cosas, del ser y de lo verdadero en general. Es conocida la expresión *nada hay que sea contradictorio*. La contradicción, por otra parte, se atribuye a la reflexión subjetiva y se dice que la hace surgir con sus relaciones y comparaciones, aunque ni siquiera se llega a admitir que la contradicción existe en esta reflexión, porque ¿cómo podría lo contradictorio ser representado o pensado? Trátese de la realidad o de la reflexión pensante, lo contradictorio es considerado como un simple accidente, por no decir como una anomalía o un paroxismo mórbido y pasajero.

Por lo que se refiere a la afirmación según la cual no habría contradicción ni ésta sería algo

realmente existente, pensamos que no tenemos por qué preocuparnos de semejante seguridad. En toda experiencia, en toda realidad, en todo concepto, debe hallarse una determinación absoluta de la esencia. Cuando más arriba hablábamos del infinito, el cual es la contradicción tal como se manifiesta en la esfera del ser, decíamos lo mismo. Es un hecho de experiencia común la existencia de una muchedumbre de cosas contradictorias, de instituciones contradictorias, etc., cuya contradicción no se da únicamente en la reflexión exterior, sino que reside en las cosas mismas. Tampoco puede ser considerada como una simple anomalía que sólo aparece aquí o allá, sino que es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo movimiento espontáneo, el cual no es otra cosa que la manifestación de la contradicción. El mismo movimiento sensible exterior es su existencia inmediata. Una cosa se mueve no sólo en cuanto que en un momento dado se encuentra aquí, y en el momento siguiente en otra parte, sino también en cuanto que la cosa está en el mismo instante *aquí y no-aquí*, en cuanto que está y al mismo tiempo no está en el mismo lugar. Debemos reconocer las contradicciones que los antiguos dialécticos descubrieron en el movimiento. De esto, empero, no se sigue que el movimiento no exista, sino más bien que el movimiento es la contradicción misma *existiendo empíricamente*.

Del mismo modo, el automovimiento propiamente dicho, la tendencia o *pulsión en general*

(apetición o *nisus* de la mónada, la entelequia del ser absolutamente simple) sólo significa que, bajo un solo y único aspecto, una cosa existe *en-sí* y al mismo tiempo es su propia carencia o su *negativo*. La abstracta identidad del ser consigo mismo no tiene todavía vitalidad alguna, pero por el hecho de ser lo positivo en sí mismo, negatividad, sale de sí mismo y se entrega al cambio. Una cosa, por tanto, es una cosa viviente sólo en cuanto encierra en sí una contradicción y en cuanto posee la fuerza de aprehenderla y de sostenerla. Pero cuando un existente es incapaz de pasar en el interior de su determinación positiva a la determinación negativa y de conservar la una en la otra, o dicho de otro modo, cuando es incapaz de soportar en el interior de sí mismo la contradicción, entonces no es una unidad viviente, carece de profundidad y se hunde y sucumbe bajo el peso de la contradicción. El pensamiento especulativo consiste únicamente en asumir la contradicción y en mantenerse en ella. El pensamiento ordinario, en cambio, se deja dominar por la contradicción, y deja que ella altere sus determinaciones o las aniquile.

En el movimiento, en la tendencia, etc., la contradicción se oculta a la representación a causa de la *simplicidad* de aquellas determinaciones; por el contrario, en las *determinaciones racionales* la contradicción se manifiesta directamente. Los más triviales ejemplos (alto y bajo, izquierda y derecha, padre e hijo, y así indefinidamente) contienen los dos opuestos en un solo término. Es alto

lo que *no es* bajo. Ser alto significa solamente no ser bajo, y lo alto sólo existe en cuanto se da lo bajo, e inversamente. Cada determinación implica su opuesto. El padre es lo opuesto del hijo, y el hijo lo opuesto del padre, y cada uno es sólo lo opuesto del otro; al mismo tiempo cada una de estas determinaciones no existe más que en relación a la otra. Su ser consiste únicamente en una determinada posición (*Bestehen*). El padre, sin duda, es algo por sí mismo, independientemente de su relación con el hijo; pero entonces ya no es padre, sino hombre en general. Del mismo modo, si lo alto y lo bajo, el lado derecho y el lado izquierdo, son pensados en sí mismos y fuera de toda relación, son algo ciertamente; pero entonces se limitan a ser lugares en general. Los opuestos contienen la contradicción en la medida en que se relacionan negativamente el uno con el otro en un punto dado, o en la medida en que se *neutralizan recíprocamente* o que son *indiferentes* el uno al otro. Cuando la representación se proyecta sobre el momento de la *indiferencia* de las determinaciones olvida su unidad negativa, y de este modo las considera simplemente como indiferentes en general: determinación en la que el lado derecho ya no es derecho, y la izquierda ya no es izquierda, etc. Pero cuando encuentra efectivamente ante sí la derecha y la izquierda, se halla en presencia de determinaciones que se niegan, de determinaciones que se incluyen mutuamente

y que en el interior de esta unidad permanecen —negándose—indiferentes la una a la otra.

La representación, por tanto, contiene siempre la contradicción, sin tener de ello conciencia. Se detiene en un estadio de reflexión exterior, que pasa de la adecuación a la inadecuación o de la relación negativa a la reflexión-sobre-sí de los diferentes. Opone entre sí y de modo exterior estas dos determinaciones. Se reduce a la consideración de *estas determinaciones* y pasa por alto el *tránsito* de la una a la otra, tránsito que constituye lo esencial y que contiene la contradicción. No dejemos de mencionar la reflexión *inteligente*. Es justamente aquella que aprehende y expresa la contradicción. Aunque no exprese más que el *concepto* de las cosas y sus condiciones, aunque no tenga como materia y contenido más que las determinaciones de la representación, establece, sin embargo, entre estas determinaciones una relación que contiene su contradicción y deja, a través de ella, *transparecer su concepto*. La razón pensante agudiza, por así decir, la diferencia embotada de lo diverso, la simple variedad tal como es concebida por la representación, haciendo de ella una diferencia *esencial*, una *oposición*. Sólo cuando es llevado al extremo de la contradicción se despierta y se anima lo múltiple. En el interior de la contradicción recibe lo múltiple la negatividad, que es el impulso inmanente del automovimiento y de la vitalidad.

Hablando de la *prueba ontológica de la existen-*

cia de Dios, hicimos observar que en la base de esta prueba está la determinación según la cual Dios vendría a ser el conjunto *de todas las realidades*. Se comienza de ordinario por mostrar esta determinación como *posible*, porque no encierra *contradicción* alguna. La realidad se toma aquí en el sentido de una realidad que carece de límites. Hicimos observar también que este conjunto de todas las realidades viene a ser un simple ser indeterminado, o si las realidades en cuestión se toman como múltiples realidades determinadas, su conjunto termina por ser el conjunto de todas las negaciones. Llevando un poco más lejos la diferencia entre las realidades, se ve cómo la diversidad se torna oposición y, por consiguiente, contradicción, de suerte que el conjunto de todas las realidades llega a ser a su vez contradicción absoluta en sí. El horror que, a semejanza de la naturaleza, experimenta el pensamiento representativo —aunque no el especulativo— ante el vacío, es decir, ante la contradicción, rechaza aquella consecuencia, porque está sumergida en la concepción unilateral según la cual la contradicción *se disuelve* en la *nada* y no reconoce el aspecto positivo de la contradicción, aquel por el cual es *actividad absoluta* y fundamento absoluto.

Del examen de la naturaleza de la contradicción resulta que cuando se dice de una cosa que encierra una contradicción, no quiere significarse con esto que esté deteriorada, que sea defectuosa o falible. Se ajusta más a la verdad decir que toda

determinación, todo concreto, todo concepto que constituye esencialmente una unidad de momentos diferentes y diferenciables llegan a ser contradictorios por la *diferencia determinada esencial* que los separa. Esta contradictoriedad, sin embargo, se reduce a cero, retorna a su unidad negativa. La cosa, el sujeto y el concepto son precisamente esta unidad negativa. Son contradictorios en sí mismos, pero son igualmente contradicciones reducidas, fundamentos que contienen y llevan en sí sus propias determinaciones. La cosa, el sujeto o el concepto, en cuanto reflexionados-sobre-sí en sus esferas, son sus contradicciones reducidas, pero cada esfera es una esfera *diferente, determinada*. Cada una es también una esfera finita, es decir, *contradictoria*. No es la esfera la que reduce esta contradicción superior, sino que existe por encima de ella una esfera todavía más elevada, la cual constituye su unidad negativa, su fundamento. Las cosas finitas, en su indiferente variedad, están generalmente constituidas de tal modo que son en sí contradictorias; ésta es la razón de que estén desgarradas en sí mismas y de que deban retornar a su fundamento. Como tendremos ocasión de mostrar más adelante, el verdadero silogismo que se eleva de lo accidental y de lo finito a la esencia absolutamente necesaria, no consiste en ver en lo accidental y lo finito un ser enraizado sobre su fondo y permaneciendo en él, sino que consiste más bien en lo siguiente—y esto va implicado inmediatamente en la contingencia—: partiendo de

un ser sólo contingente, contradictorio en sí mismo, se llega a un ser absolutamente necesario. Dicho de otro modo, se demuestra que lo contingente retorna a su propio fondo, donde se suprime, y que por este retorno él mismo pone el fondo de tal manera que hace de sí mismo un ser puesto. En el silogismo corriente, el *Ser* de lo finito aparece como el fundamento del Absoluto: lo finito *es*, luego el *Absoluto es*. Pero la verdad consistiría más bien en esto: el Absoluto es porque lo finito es la oposición contradictoria en sí, porque *no es*. De acuerdo con la primera concepción, el *Ser* de lo finito sería el *Ser* del Absoluto; de acuerdo con la nuestra, el *no-ser* de lo finito es el *Ser* del Absoluto.

L. II, 58-62.

El método como autoconstrucción del Absoluto

El método puede presentarse, ante todo, como siendo simplemente la manera y el modo del conocimiento. En efecto, su naturaleza posee una significación semejante. Pero en cuanto método esta manera de proceder es no sólo una *modalidad determinada en sí y para sí del Ser*, sino que también es a la vez una modalidad del conocimiento determinada por el *concepto* y la forma, en la medida en que la forma es el alma de toda objetividad, y en la medida en que todo contenido

determinado posee su verdad únicamente en la forma. Cuando se supone que el contenido es algo dado al método y que posee una naturaleza propia, entonces el método es, como la lógica en general, una forma exclusivamente *exterior*. Para refutar esta hipótesis puede hacerse referencia a la noción misma de lógica: todo su desarrollo ha mostrado el carácter transitorio y no-verdadero de todas las formas de un contenido dado, de todas las fuerzas de los objetos que aparecen en ella. No sólo un objeto dado no puede ser el fundamento con el que la forma absoluta se relacionaría como con una determinación únicamente exterior y contingente, sino que es más bien aquella forma la que es fundamento absoluto y verdad última. El método aparece así como el *concepto en cuanto que se coloca a sí mismo, en cuanto que se tiene a sí mismo como objeto*, como el Absoluto subjetivo y objetivo a la vez. Es la pura adecuación del concepto y de su realidad, una existencia concreta que es el concepto mismo.

De este modo, lo que aquí se considera como método es sólo el movimiento del *concepto* mismo. Ahora bien: se da por supuesto que el *concepto es todo*, que su movimiento es la *actividad universal absoluta*, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. He ahí por qué es preciso reconocer que el método es el modo universal, interno y externo, sin ninguna limitación; la fuerza absolutamente infinita. Ningún objeto, en cuanto que se presenta como algo exterior, alejado e in-

dependiente de la razón, puede resistirle. Frente a este método nada puede ostentar una naturaleza particular, nada puede dejar de ser penetrado por él. El método es así el *alma y la sustancia*. Nada es aprehendido y conocido en su verdad, a menos que se *someta completamente al método*. Es el método propio de cada cosa particular, porque su actividad es el concepto. En esto reside también el sentido más auténtico de su *universalidad*: según la universalidad reflexiva, no sería más que el método aplicable a *todo*; pero según la universalidad de la idea, es el modo del conocimiento, el modo del concepto en cuanto que se conoce *subjetivamente*, así como también el modo *objetivo* o, más bien, la *sustancialidad de las cosas*, es decir, de los conceptos en cuanto que éstos aparecen a la *representación* y a la *reflexión* como *diferentes*. Ésta es la razón de que el método sea la *fuerza* más profunda—o más bien la *fuerza única* y absoluta—de la razón, pero también su más profunda, su *única tendencia* (pulsión: *Trieb*): la tendencia a encontrarse y a reconocerse *a sí misma por sí misma en todo*.

EL HOMBRE

El hombre es la noche, la nada vacía que todo lo contiene en su simplicidad: la riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, de las cuales ninguna surge con precisión en su espíritu o que no le son siempre presentes. Es la noche, la infinidad de la naturaleza lo que aquí existe: el *sí mismo puro*. En las representaciones fantásticas las noches se hacen en torno a él. Surge entonces aquí una cabeza ensangrentada y allá una blanca figura, y bruscamente desaparecen también. Ésta es la noche que se descubre cuando se mira a un hombre a los ojos. Nos hundimos entonces en una noche que se torna *terrible*. Frente a nosotros se yergue la noche del mundo.

El poder de convocar en esta noche las imágenes o de permitir que en ellas se deslicen (es) el acto de ponerse a sí mismo, la conciencia interior, la acción, la escisión. En esta noche se ha refugia-

do el ser; pero el movimiento de este poder es igualmente un movimiento puesto.

R II, 180 y 181.

Inocencia y conocimiento

Cuando se comparan entre sí las diversas formas del conocimiento, la primera, la forma del conocimiento inmediato, puede fácilmente ser considerada como la más adecuada, la más bella y la más profunda. En esta forma se da cita todo aquello que desde un punto de vista moral recibe el nombre de inocencia, y también el sentimiento religioso, la conciencia ingenua, el amor, la lealtad y la fe natural. Las otras dos formas, ante todo la del conocimiento reflejo, y seguidamente la del conocimiento filosófico, abandonan esta unidad inmediata y natural. Puesto que es esto lo que los últimos modos de conocimiento tienen en común, la voluntad de aprehender lo verdadero por el pensamiento puede aparecer fácilmente como el orgullo del hombre que pretende conocer la verdad por sus propias fuerzas. Esta posición del pensamiento, en cuanto posición de la separación universal, puede ser considerada como el origen de todo mal y de todo dolor, como el pecado original. Es posible que aparezca que el pensamiento y el conocimiento deben ser abandonados para luego retornar y reconciliarse. En lo que res-

pecta al abandono de la unidad primitiva, esta escisión prodigiosa del espíritu, hay que decir que ha sido desde siempre objeto de la conciencia de los pueblos. En la naturaleza no se produce semejante escisión interna y las cosas naturales no realizan mal alguno. En el mito mosaico del pecado original nos es ofrecida una antigua representación del origen y de las consecuencias de esta escisión. Conviene, por tanto, situar este mito en la cima de la ciencia de la lógica, puesto que la lógica trata del conocimiento, y en este mito también se trata del conocimiento, de su origen y de su significación...

Este mito expresa, por tanto, la relación general del conocimiento con la vida espiritual, que en su inmediatez aparece, ante todo, como inocencia y confianza ingenua. Pero pertenece a la esencia del espíritu la supresión de ese estado inmediato, puesto que la vida espiritual se distingue de la vida de la naturaleza, y especialmente de la vida animal, por el hecho de no permanecer en su «en sí», sino de ser «para sí». Este punto de vista de la escisión debe ser inmediatamente suprimido, y el espíritu debe retornar por sí mismo a la unidad. Esta unidad es entonces unidad espiritual. El principio de este retorno reside en el pensamiento mismo. El pensamiento es el que hiere, y es también el que otorga la curación.

En el mito se dice que Adán y Eva, los primeros hombres, el hombre en general, se hallaban en un jardín donde había un árbol de vida y un árbol

del conocimiento del bien y del mal. Se dice que Dios había prohibido al hombre comer de los frutos de este árbol; pero ninguna referencia se hace al árbol de la vida. Con esto se quiere significar que el hombre no debe llegar al conocimiento, sino que debe permanecer en un estado de inocencia. Otros pueblos con una conciencia todavía más profunda han pensado también que el primer estado del hombre era un estado de inocencia y de unión. Lo que todo esto contiene de exacto es que no se debe permanecer en el estado de escisión en que se encuentra naturalmente todo lo que hay de humano; por el contrario, es inexacto que la unidad inmediata y natural sea la verdadera. El espíritu no es algo puramente inmediato, sino que contiene por esencia el momento de la mediación. La inocencia infantil se presenta, sin duda, como algo atrayente y conmovedor, pero a condición de tener en cuenta lo que debe ser producido por el espíritu. La unidad, que en el niño aprehendemos como algo natural, debe ser el resultado del trabajo y de la educación del espíritu. Cristo dice: «Si no os hacéis como niños...», pero con esto no se dice que debemos permanecer siendo niños.

En el mito mosaico encontramos también que la exigencia de salir de la unidad se le ofreció al hombre por medio de una provocación exterior (por la serpiente). Pero de hecho el tránsito a la oposición, el despertar de la conciencia, tiene lugar en el interior del hombre mismo y constituye la

historia, que se repite en todo hombre. La serpiente identifica la divinidad con el conocimiento del bien y del mal, y ciertamente este conocimiento se ha hecho la herencia del hombre desde el momento en que ha roto la unidad de su ser inmediato y comido el fruto prohibido. La primera reflexión de la conciencia en su despertar consistió en el descubrimiento de la propia desnudez. Hay aquí un rasgo lleno de ingenuidad y de profundidad. En el pudor, en efecto, el hombre se distingue de su ser natural y sensible. Las bestias no llegan a esta distinción; por esto carecen de pudor. En este sentimiento humano del pudor se encuentra el origen espiritual y ético del vestido. La necesidad puramente física es, por el contrario, algo secundario.

Sigue inmediatamente la maldición que Dios pronunció sobre el hombre. El punto que es preciso poner de relieve se relaciona con la oposición, especialmente con la oposición del hombre a la naturaleza. El hombre debe trabajar con el sudor de su frente, y la mujer debe engendrar con dolor. En lo que concierne al trabajo hay que decir que es tanto el resultado de la división como el medio de superarla. El animal encuentra inmediatamente aquello de que tiene necesidad, aquello que le es necesario para satisfacer sus necesidades; por el contrario, el hombre tiene que habérselas con los instrumentos mediante los cuales satisface sus necesidades, como con algo producido y moldeado

por él. Sin embargo, incluso en esta exterioridad el hombre se relaciona consigo mismo.

Con la expulsión del paraíso no asistimos todavía a la terminación del mito: «Dios dijo: He aquí que el hombre se ha hecho como uno de nosotros, porque conoce el bien y el mal». El conocimiento viene caracterizado aquí como divino y no ya, como antes ocurría, como algo prohibido, como lo que no debe ser. Encontramos aquí la refutación de aquellos que dicen que la filosofía no debe ocuparse más que de lo finito. La filosofía es conocimiento, y únicamente por el conocimiento se realiza la vocación original del hombre, que consiste en llegar a ser imagen de Dios. Cuando se dice que Dios arrojó al hombre del jardín del Edén para que no comiera del árbol de la vida, quiere significarse que el hombre finito y mortal, en cuanto a su ser natural, es infinito por el conocimiento.

E I, 92-95.

El hombre es naturalmente malo

Es doctrina conocida de la Iglesia que el hombre es malo por naturaleza. Este ser naturalmente malo se designa por el pecado original. Sin embargo, no debe representarse de manera extrínseca el pecado original, como si no tuviese otro fundamento que un acto contingente del primer hom-

bre. En realidad se debe al concepto mismo del espíritu que sea el hombre malo por naturaleza, y no puede caber en la imaginación que pueda ser de otra manera. El hombre, en la medida en que obra de manera puramente natural, se da inmerso en una condición que no debería existir. El espíritu debe ser libre, y debe ser lo que es por sí mismo. La naturaleza no es para el hombre más que el punto de partida, que tiene la responsabilidad de modificar. Frente a la profunda doctrina de la Iglesia, surge la doctrina moderna de las Luces, según la cual el hombre es naturalmente bueno y debe permanecer fiel a su naturaleza. Surgido de su ser natural, el hombre se pone como un ser separado, como un ser consciente de sí frente a un mundo puramente exterior. Esta posición de la escisión, inherente al concepto mismo de espíritu, no debe perpetuarse. Todo lo que de finito hay en el pensamiento y en el querer se refiere a esta posición de la escisión. El hombre se proporciona fines que hace surgir de sí mismo, e incluso extrae de sí mismo la materia de su acción. Cuando el hombre convierte sus propios fines en lo que hay de más elevado, cuando no conoce ni quiere otra cosa que a sí mismo, en su particularidad y con exclusión de lo universal, entonces cae en el mal, y este mal constituye su subjetividad. Nos encontramos aquí, en apariencia, en presencia de un doble mal, pero en realidad los dos no forman más que uno solo. En cuanto espíritu, el hombre no obra de manera puramente

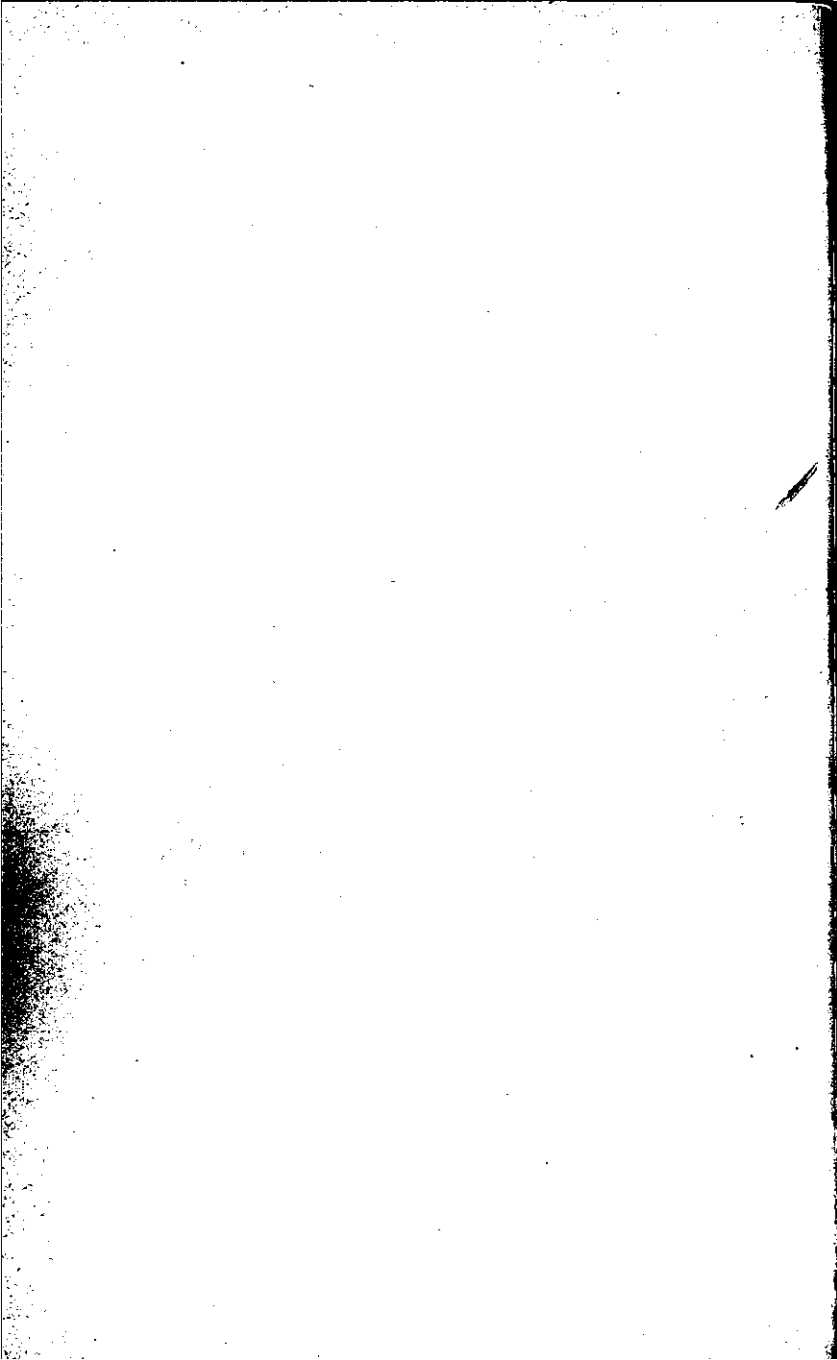
natural; pero en la medida en que en su comportamiento sigue los fines de sus deseos, se reduce a su ser puramente natural. El mal natural del hombre, por tanto, no es como el ser natural del animal. La naturalidad tiene además la determinación consistente en ser el hombre natural individuo, porque la naturaleza se encuentra sometida a la ley de la particularización. El hombre quiere esta particularidad en la medida en que se quiere como naturaleza. Contra este comportamiento perteneciente a la individualidad, y que tiene su punto de origen en los deseos y las inclinaciones, se levanta la ley o la determinación universal. Esta ley puede muy bien ser un poder exterior o tener la forma de la autoridad divina. El hombre vive bajo el yugo de la ley mientras se mantiene adherido a lo que hay de puramente natural en él. En el ámbito de sus inclinaciones y deseos, el hombre muestra simpatías, afecciones benevolentes, sociales, que van más allá de la individualidad egoísta. Pero desde el momento en que estas inclinaciones son inmediatas, su contenido universal ostenta siempre la forma de la subjetividad. En ellas están siempre presentes el egoísmo y la contingencia.

Finitud e infinitud del hombre

Suele representarse la finitud del espíritu como un límite absoluto, como una cualidad invariable, con cuya supresión el espíritu dejaría de ser espíritu. Así la esencia de las cosas naturales se da vinculada a una cualidad determinada; por ejemplo, el oro no puede ser separado de su peso específico; tal o cual animal no podría existir sin sus garras, sin sus incisivos, etc. A decir verdad, la finitud del espíritu no debe ser representada como una determinación fija, sino que debemos ver en ella un simple momento. El espíritu es esencialmente la idea bajo la forma de la idealidad, es decir, de la negación de lo finito. Lo finito, por tanto, tiene únicamente en el espíritu la significación de un elemento trascendido y no de un elemento existente. La cualidad propia del espíritu es más bien la verdadera infinitud, es decir, aquella infinitud que no se opone unilateralmente a lo finito, sino que lo contiene en sí misma como un momento. Significa, por tanto, enunciar una proposición vacía decir que *hay* espíritus finitos. El espíritu, en cuanto espíritu, no *es* finito, sino que *tiene* la finitud en sí, y esto únicamente como un momento que debe trascender y que de hecho trasciende... Lo finito es una realidad que no se da adecuada a su concepto... Sólo en el espíritu se realiza la unidad absoluta del concepto y de la realidad y, por tanto, la verdadera infinitud. El

conocimiento que tenemos de un límite es la prueba de que nos hallamos más allá de este límite, la prueba de nuestra ilimitabilidad. Las cosas naturales son finitas justamente porque su límite no se da como tal límite para ellas, sino sólo para nosotros, que las comparamos entre sí. Hacemos de nosotros algo finito cuando en el interior de nuestra conciencia acogemos una realidad extraña; pero franqueamos este límite en el conocimiento que tenemos de esta realidad. El ignorante es limitado únicamente porque no conoce su límite... El conocimiento de los propios límites significa conocer la propia ilimitabilidad. Sin embargo, cuando se concibe el espíritu como ilimitado, como verdaderamente infinito, no significa que el límite no se da de ninguna manera en el espíritu. Debemos reconocer más bien que el espíritu debe determinarse y, por esto mismo, ubicarse en la esfera de lo finito, limitarse. Pero yerra el entendimiento al considerar esta finitud como infranqueable, al concebir la diferencia del límite y de la infinitud como un absoluto fijo y al afirmar, apoyándose en esto, que el espíritu es o bien limitado o bien ilimitado. Una visión correcta nos lleva a comprender que la finitud se da en la infinitud, y el límite en lo ilimitado. El espíritu, por consiguiente, es tanto infinito como finito, es decir, ni lo uno ni lo otro. Permanece siendo infinito en su finitud, puesto que trasciende la finitud en el interior de sí mismo. En el espíritu nada se da fijo, nada subsiste como ser. Todo es ideal y no hace

más que aparecer. Por esta razón Dios, precisamente porque es espíritu, debe determinarse, poner en sí la finitud (de otro modo, no sería más que una abstracción muerta y vacía); pero como la realidad que él se da al determinarse es una realidad que le es completamente adecuada, Dios, determinándose, no se hace de ningún modo un ser finito. No hay, por tanto, límite alguno ni en Dios ni en el espíritu. El límite, empero, es puesto por el espíritu con el objeto de ser suprimido. Sólo momentáneamente puede parecer que el espíritu permanece en lo finito. El espíritu, por su idealidad, se encuentra elevado por encima de lo finito y sabe que el límite no es de ningún modo infranqueable para él. Es esto lo que le permite superarlo y liberarse de él. No se trata aquí de la clase de liberación que el entendimiento se representa: una liberación que no se realiza jamás de modo completo, una liberación hacia la que se tiende indefinidamente. El espíritu se libera de este progreso indefinido, se libera absolutamente del límite, de su otro, y con esto llega a su ser para sí absoluto y se hace verdaderamente infinito.



LA HISTORIA

Razón e historia ¹

La única idea que la filosofía aporta es la simple idea de la razón, la idea de que la razón gobierna el mundo y, por consiguiente, de que la historia universal también se desarrolla racionalmente. Esta convicción, esta idea, constituye un postulado de la historia como tal. Para la filosofía, en cambio, no es un postulado. En la filosofía, el conocimiento especulativo demuestra que la razón—podemos aquí atenernos a este término en su referencia y relación con Dios—es la *sustancia*, el *poder infinito*, la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual, y también la *forma infinita*, la realización de este contenido. Es la

¹ Trozos escogidos de *La razón en la historia*, introducción a la filosofía de la historia.

sustancia, es decir, aquello por lo que y en que toda realidad tiene su ser y su consistencia. Es el *infinito poder*, pues la razón no es impotente en el sentido de verse limitada a lo ideal, al deber ser, a una existencia fuera de la realidad, no se sabe dónde, dada, por ejemplo, en la mente de algunos hombres. Es *contenido infinito*, toda esencia y verdad, y contiene su propia materia, que ella misma ofrece a su *actividad* para ser elaborada, porque la razón no tiene necesidad, como el acto finito, de un material externo y de medios dados para abastecer a su actividad de alimentos y de objetos. La razón se nutre de sí misma. Es para sí misma la materia, que ella misma elabora. Del mismo modo que la razón es para sí misma su propia presunción y su fin absoluto, realiza también su finalidad y la hace pasar del interior al exterior no sólo en el universo natural, sino también en el universo espiritual, en la historia universal. La idea es lo verdadero, lo eterno, el poder absoluto. La idea se revela en el mundo, y sólo ella, su majestad y magnificencia. He aquí lo que la filosofía demuestra, y que la historia supone demostrado.

El «calvario de la historia»

Una primera mirada sobre la historia nos lleva al convencimiento de que las acciones de los hombres derivan de sus necesidades, de sus pasiones,

de sus intereses, de su carácter y de su talento, de tal modo que ante el espectáculo de la actividad son estas necesidades, pasiones e intereses los que aparecen como los únicos resortes y los que intervienen como factor principal. Hay, ciertamente, fines generales: una voluntad de bien, el noble amor a la patria, pero la influencia de estas virtudes y de este factor general en el mundo es insignificante. Es verdad que en ciertos sujetos y en las esferas de su actividad podemos ver realizada la determinación de la razón, pero la proporción es pequeña en comparación con la masa de la especie humana. Del mismo modo, el ámbito en el que se despliegan las virtudes de aquellos hombres es relativamente restringido. Por el contrario, las pasiones, los fines del interés particular y la satisfacción del egoísmo se despliegan en todo su poder. Su fuerza reside en el hecho de que no se someten a ninguno de los límites que el derecho y la moral quieren imponerles; en el hecho de que estas fuerzas de la naturaleza se revelan mucho más cercanas al hombre que la educación artificial y prolongada del sentido del orden y de la moderación, del derecho y de la moralidad.

Cuando contemplamos el espectáculo de las pasiones y las consecuencias de su violencia; cuando vemos la sinrazón de asentir no sólo a las pasiones, sino también, y sobre todo, a las buenas intenciones y a los fines legítimos; cuando asistimos a la irrupción del mal, de la iniquidad y a la ruina

de los imperios más florecientes que haya producido el genio humano, no podemos menos de sentirnos invadidos por la tristeza ante tamaña caducidad. Ante la evidencia de que una tal ruina no es sólo obra de la naturaleza, sino también de la voluntad humana, el espectáculo de la historia puede llegar a provocar en nosotros una aflicción moral, una rebelión del espíritu del bien, si es que en nosotros existe semejante espíritu. Estos resultados pueden ser amplificados, sin exageración oratoria, y pintar el más terrible de los cuadros yuxtaponiendo simplemente y con toda exactitud todos los infortunios que se han abatido sobre lo que de más hermoso ha existido en los pueblos, en las constituciones y en las virtudes privadas; de este modo, la emoción puede ser llevada hasta las regiones del más profundo dolor... Para soportar este dolor y liberarnos de su dominio, nos decimos: *Así son las cosas. Es el destino. Es imposible cambiar su curso*, y de inmediato, huyendo del desasosiego que podría suscitar en nosotros esta dolorosa reflexión, nos sumergimos en nuestros quehaceres vitales, en la actualidad de nuestros fines y de nuestros intereses, en una palabra, en el egoísmo que desde la tranquilidad de la orilla disfruta seguro del lejano espectáculo de la masa confusa de las ruinas. Sin embargo, incluso considerando la historia como el altar en el que han sido sacrificadas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud

de los individuos, no puede menos de surgir la pregunta: ¿Por qué, con qué fin han tenido lugar estos inmensos sacrificios?

Pasiones e intereses

Aquello que hemos denominado principio, fin, determinación, o bien naturaleza y concepto del espíritu, no es otra cosa que una generalidad y una abstracción. El principio, como la máxima o la ley, es algo interior. En cuanto tal, por más verdadero que sea en sí mismo, no es plenamente real. Las máximas, etc., se encuentran en nuestro pensamiento, en nuestras intenciones interiores, pero no en la realidad. Lo que es en sí es una posibilidad, un poder-ser que no ha pasado todavía de lo interior a la existencia. Para llegar a la realidad se hace necesario un *segundo* momento: la acción, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad humana en general. Únicamente gracias a esta actividad se realizan y existen el concepto del espíritu y las determinaciones que encierra en su interior, pues éstas no se imponen inmediatamente por sí mismas.

La actividad que las actualiza y les da existencia es la necesidad del hombre, su pulsión, su inclinación, su pasión. Para que yo lleve a cabo una cosa, para que produzca algo, es necesario que yo me halle implicado en ello. Quiero ser satisfecho

mediante la ejecución. El fin por el cual yo debo obrar ha de ser también, de alguna manera, mi propio fin. Me es necesario satisfacer también el fin de mí mismo, incluso cuando el fin por el cual yo obro presenta todavía muchos aspectos que no me interesan en absoluto. Éste es el derecho infinito del sujeto de encontrar la satisfacción en su actividad y en su trabajo. Los hombres sólo se interesan por una cosa cuando en ella se descubren a sí mismos, cuando en ella ven satisfecho su amor propio.

Es preciso aquí evitar un malentendido. Se está en lo justo al emplear la palabra en un sentido peyorativo y al reprochar a alguien el ser *interesado*, es decir, el hecho de no buscar más que su interés personal, sin cuidarse del fin general. Cuando vituperamos una postura semejante, pensamos que el sujeto busca su interés personal, o incluso que sacrifica lo general. Ahora bien: aquel que consagra su actividad a una cosa no es solamente un interesado, sino que se interesa también por ella. La lengua expresa exactamente este matiz. Nada acontece, por tanto, nada se realiza sin que los individuos que participan en esta acción alcancen también satisfacción (los individuos tal como son en su particularidad, con sus necesidades, sus instintos, sus intereses propios).

Entre estas necesidades no sólo es preciso contar su necesidad y su voluntad propias, sino también la necesidad de su reflexión, de su convicción o, al menos, el consentimiento de su opinión;

si es que en ello se ha despertado la necesidad del razonamiento, del entendimiento, de la razón. Además, cuando los hombres deben obrar por algo, exigen que este algo les agrade, que su opinión les sea favorable, trátase del valor de esta cosa, de su rectitud, de sus ventajas o de su utilidad. Hay aquí un rasgo esencial de nuestra época en la que los hombres no están demasiado dispuestos a ser conducidos por la confianza o la autoridad, sino que quieren consagrar su actividad a una cosa en virtud de su propia razón, de su convicción y de su opinión independientes.

Decimos, por tanto, que nada ha sido hecho sin apoyarse en el interés de aquellos que han colaborado en su realización. Llamamos a este interés pasión, en la medida en que, rechazando todos los otros intereses u objetivos, la individualidad entera se proyecta hacia una finalidad con todas las fibras interiores de su querer, concentrando en este objetivo todas sus necesidades y todas sus fuerzas. En este sentido debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión.

No se considera a la pasión como algo bueno. Se la considera más bien como algo más o menos malo. El hombre debe despojarse de pasiones. Por otra parte, pasión no es una palabra apropiada para lo que yo aquí quiero designar. Lo que afirmo es que, de una manera general, la actividad humana deriva de intereses particulares, de fines especiales, e incluso, si se quiere, de intenciones egoístas, en la medida en que el hombre emplea

toda la energía de su querer y de su carácter en el servicio de sus fines, sacrificándoles todo lo que podría ser un fin diferente, o más bien sacrificándoles todo lo demás.

La astucia de la razón

La construcción de un edificio es, ante todo, un fin y una intención interiores. Los elementos particulares, los materiales, el hierro, la madera, las piedras, sirven de medio. Los elementos sirven para trabajar los materiales: el fuego para fundir el hierro; el aire para atizar el fuego; el agua para mover las ruedas, cortar la madera, etc. Resulta de aquí que el aire, que ha ayudado a la construcción de la casa, es detenido por la casa. Del mismo modo es rechazada el agua de la lluvia y la acción nociva del fuego, dado que la casa está construida a prueba de fuego. Las piedras y las vigas obedecen a la ley de la gravedad, tienden hacia abajo, y sirviéndose de ellas se edifican altas murallas. De este modo los elementos son utilizados de acuerdo con su naturaleza y contribuyen a un resultado que limita su acción.

Las pasiones se satisfacen de una manera análoga. Lo mismo que sus fines, se realizan de acuerdo con su destino natural y producen el edificio de la sociedad humana, otorgando al derecho y al orden el poder de *contradecirlas*.

En la historia universal se encuentra la misma conexión: de la acción de los hombres resulta siempre algo diferente a lo que ellos proyectan y llevan a cabo, algo diferente de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres realizan sus intereses, pero con esto se produce otra cosa que en su interior se ocultaba, algo de lo cual su conciencia no se apercebía ni entraba en el campo de sus intenciones...

El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la actividad universal, porque lo universal resulta de lo particular y de lo determinado, así como de su negación. Lo particular es justamente lo que en sus adentros se desgarrá; lo que, en parte, se autodestruye. No es la idea universal la que se expone a la oposición y a la lucha. No es la idea la que se expone al peligro. La idea se mantiene a retaguardia, fuera de todo ataque y de toda desgracia. En esto consiste la *astucia de la razón*: la razón deja que las pasiones obren en su lugar, de tal modo que sólo pasan por pruebas y sufrimientos los medios de que se sirve para venir a la existencia, porque es el fenómeno, del cual una parte es nula y otra afirmativa. En general, lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no con lo suyo propio, sino con las pasiones de los individuos...

Los individuos históricos

Los hombres históricos, los individuos *cosmo-históricos*, son aquellos cuyos fines ostentan un valor universal. Puede evocarse a César arriesgándose a perder la posición a la que se había encumbrado... y a caer bajo los golpes de aquellos que muy pronto iban a ser sus enemigos. Éstos, que obraban también por fines personales, tenían a su favor la forma de la constitución y la fuerza de las apariencias jurídicas. César luchaba por su propio interés, para afirmar su posición, su honor, su seguridad. El fruto de la victoria sobre sus enemigos... fue la conquista del imperio. De este modo vino a ser el señor individual del Estado, sin modificar la forma de la constitución. Ahora bien: la realización de este plan, en un principio negativo, de hacerse el único señor de Roma, constituía también en sí una determinación necesaria en la historia de Roma y del mundo: la monarquía no era sólo su triunfo particular, sino también el cumplimiento instintivo de lo que la época exigía.

Los grandes hombres de la historia son aquellos en cuyos fines particulares se encierra la voluntad sustancial del espíritu del mundo (Weltgeist). Se les debe llamar héroes, porque sus fines y su vocación no emanaron únicamente del curso de los acontecimientos, tranquilo, ordenado, consagrado por el sistema imperante, sino de una fuente cuyo contenido permanecía oculto y no había penetra-

do todavía en la actualidad; del espíritu interior, todavía subterráneo, que golpea contra la corteza del mundo exterior y la rompe porque no está hecha a su medida. Los héroes parecen fundarse únicamente sobre sí mismos. Son aquellos cuyas acciones producen una situación y unas condiciones mundiales que, al parecer, son sólo *su propio* negocio y *su propia* obra.

Cuando estos individuos perseguían sus objetivos no tenían conciencia de la idea y, sin embargo, eran hombres prácticos y políticos. Eran también seres pensantes que sabían lo que *es* necesario, aquello cuyo *momento ha llegado*. La verdad de su tiempo y de su mundo constituía, por así decir, la nueva especie que ya existía interiormente. Su papel consistió en tomar conciencia de lo universal, en comprender que su mundo se encaminaba necesariamente hacia una nueva etapa, en hacer de esto su fin y en consagrarle su energía. Por esto los hombres cosmo-históricos, los héroes de una época, deben ser reconocidos como sabios. Sus actos, sus palabras, son lo mejor de su época. Los grandes hombres buscaron su propia satisfacción; no la de los demás. Lo que hubieran podido aprender de los proyectos y de los consejos bien intencionados de los demás hubiera sido limitado y falso, pues ellos conocían mejor que nadie la orientación del tiempo. De ellos aprendieron los otros la verdad y la encontraron bella, o al menos se adaptaron a ella, porque el espíritu que explora el porvenir es el alma interior de

todos los individuos, su inconsciente interioridad, que sólo en los grandes hombres se torna consciente. *Ésta es la razón de que los hombres sigan a estos conductores de almas, porque experimentan el poder irresistible de su propio espíritu interior que les sale al encuentro.*

Si yendo más lejos consideramos el destino de estos individuos históricos, cuya vocación consistía en ser los administradores del espíritu del mundo, constataremos que nunca fue un destino feliz. No conocieron el gozo apacible. Toda su vida no fue otra cosa que trabajo y dolor. Su pasión absorbió todo su ser... Mueren en temprana edad, como Alejandro. Son asesinados, como César; desterrados a Santa Elena, como Napoleón. Constituye un espantoso consuelo comprobar que los hombres históricos no conocieron la felicidad de que sólo la vida privada es capaz en ciertas condiciones muy diversas. Aquellos que tengan necesidad de semejante consuelo pueden encontrarlo en la historia. Sólo la envidia tiene necesidad de él, la envidia que se entristece por todo lo que hay de grande y noble y que se esfuerza por aminorarlo y envilecerlo. También en los tiempos modernos se ha comprobado que el trono no hace felices a los príncipes. Esto hace que se les perdone su posesión y que resulte tolerable el hecho de no estar sentados en él. El hombre libre, empero, no es en absoluto envidioso. Se abre a todo lo grande y sublime y se alegra de que *exista*.

Los individuos históricos, por tanto, deben ser

situados a la altura de aquellos momentos generales que constituyen el interés y la pasión de los individuos. Son grandes porque quisieron y llevaron a cabo algo verdaderamente grande, no algo imaginario y fruto sólo de la presunción, sino algo justo y necesario. Esta idea excluye la reflexión llamada psicológica que, inspirada por la envidia, hace brotar todas las acciones del fondo del corazón y las reviste de una forma subjetiva. Según esta psicología, los autores de estas acciones todo lo habrían hecho a impulsos de una pasión pequeña o grande, de una afección y, por tanto, no habrían sido hombres morales. Alejandro de Macedonia conquistó parte de Grecia y después Asia; *por consiguiente*, fue un individuo ávido de conquistas. Obró bajo el imperio de una manía de gloria, de conquista. Y la prueba de que era esta manía la que le impulsaba es justamente el hecho de haber llevado a cabo empresas gloriosas. ¿Qué maestro de escuela no ha demostrado que Alejandro Magno, Julio César, todos los grandes hombres actuaron animados por tales pasiones y que, por tanto, fueron hombres inmorales? La conclusión inmediata que de aquí se desprende es que él, el maestro de escuela, vale mucho más que aquellos hombres, porque a él no le agitan semejantes pasiones, y la prueba evidente de esto es que no se ha lanzado a la conquista de Asia, ni ha vencido a Darío y a Poro, sino que vive y deja vivir. Estos psicólogos se complacen también en poner de relieve los rasgos particulares

de las grandes figuras históricas, aquellos rasgos que dicen relación a su vida privada. El hombre debe comer y beber, tener amigos y relaciones sociales. Tiene sentimientos y se deja llevar por las emociones del momento. No hay hombre grande para su ayuda de cámara, dice un conocido proverbio. Yo he añadido, y diez años más tarde lo ha repetido Goethe: no porque el hombre no sea grande, sino porque el otro es un ayuda de cámara. Éste le quita las botas al héroe, le ayuda a acostarse, sabe que su bebida preferida es el champaña, etc. Los personajes históricos que, en los libros de historia, tienen a su servicio a tales mozos psicólogos salen mal librados. Son rebajados y puestos al mismo nivel o tal vez un poco por debajo de la moralidad de estos finos concededores del hombre. El tersita de Homero que critica a los reyes es un personaje que se encuentra en todas las épocas. Es verdad que no siempre le miden las costillas con una buena vara, como en los tiempos homéricos; pero su envidia, su obstinación, es la espina que lleva clavada en su carne. El gusano inmortal que le corroe es el tormento de saber que sus intenciones y sus excelentes críticas no tienen éxito alguno en el mundo. Por esto el infortunio del tersitismo puede proporcionar cierto malvado placer.

Un individuo histórico no dispone de la calma necesaria para querer esto o aquello, para andarse con muchos escrúpulos. Vive absorbido por un objetivo único y nada le interesa lo restante. Por

esta causa puede ocurrir que trate a la ligera intereses distintos a los suyos, intereses grandes, incluso sagrados, cosa que seguramente no puede menos de ser objeto de censura moral. Pero hay que tener en cuenta que una figura de tamaña grandeza aplasta necesariamente muchas flores inocentes, destruye muchas cosas a lo largo de su camino.

Amor fati

La consideración del destino histórico de la virtud, de la moralidad (*Sittlichkeit*), de la misma religiosidad, no debe ser motivo para entregarnos a una letanía de lamentaciones ni para decir que frecuentemente, o incluso la mayoría de las veces, los buenos y piadosos son desgraciados en la tierra y que la felicidad, por el contrario, es patrimonio de los aviesos y malvados. De ordinario, con el nombre de felicidad se entienden cosas muy diferentes; por ejemplo, la fortuna, el honor exterior y cosas por el estilo. Pero tratándose de lo que constituye un fin en sí mismo, lo que se entiende por felicidad o por infortunio de tal o cual individuo particular no puede ser tomado como momento del orden racional del universo...

Lo que hace a los hombres moralmente insatisfechos (y es ésta una insatisfacción de la que no dejan de gloriarse) es el hecho de descubrir que el presente no corresponde a los fines que ellos

consideran justos y buenos (en nuestros días, particularmente, los ideales de la constitución). En realidad, oponen a este presente lo que debería existir según su propia idea del derecho. No es aquí cuestión del interés particular ni de la pasión, que exigen ser satisfechos, sino de la razón, del derecho, de la libertad. Esta reivindicación, valiéndose de semejantes títulos, yergue la cabeza y fácilmente se muestra no sólo descontenta, sino incluso indignada ante la situación del mundo. Para poder emitir un juicio acerca del valor de tal sentimiento y de tales opiniones sería preciso emprender el examen de estas reivindicaciones y de estas opiniones tan afirmativas. Ninguna época como la nuestra ha abundado tanto, ni de manera tan presuntuosa, en proposiciones y pensamientos generales sobre el particular. De ordinario la historia ofrece el espectáculo de una lucha de pasiones. En nuestra época, aunque en ella no falten las pasiones, la historia se presenta principalmente como una lucha de ideas justificadoras. El combate de las pasiones y de los intereses se desarrolla bajo la cobertura de unas justificaciones de orden más elevado. Nada más frecuente en nuestros días que lamentarse de que los ideales establecidos por la imaginación no lleguen a realizarse, de que la fría realidad destruya tan magníficos sueños. Estos ideales, que en el transcurso de la vida se hacen trizas contra la coraza de la dura realidad, no pueden ser más que ideales subjetivos. No nos interesan aquí, porque lo que un individuo pueda

imaginarse en su mundo particular no puede constituirse en ley para la realidad universal, del mismo modo que la ley universal no existe únicamente para los simples individuos, los cuales pueden muy bien no encontrar en ella el reflejo de sus intereses. Pero ocurre que justamente entienden por ideal el ideal de la razón, del bien, de la verdad. Poetas tales como Schiller hablan de este ideal de una manera verdaderamente conmovedora y emotiva, experimentando una profunda tristeza ante la idea de que tales ideales no puedan llegar a realizarse. Si, en contra de todo esto, decimos nosotros que la razón universal se realiza, no nos referimos ciertamente a la esfera de lo particular y empírico. Esta esfera puede hallarse mejor o peor situada, puesto que en ella el azar y lo individual reciben del concepto el poder de ejercer su formidable derecho. Habría mucho de qué lamentarse, por tanto, en lo que se refiere al ámbito concreto del fenómeno. Pero la crítica subjetiva, que no considera más que la dimensión de lo particular y su defectuosidad, sin reconocer en esta dimensión la presencia de la razón universal, es cosa fácil... Es mucho más fácil descubrir la carencia de los individuos, de los Estados, de la dirección universal, que su verdadero fondo, porque la crítica negativa se remonta por encima de la cosa sin aprehenderla en sí misma, sin penetrar lo que en ella hay de positivo.

En general, con los años tórnanse los hombres más apacibles. La juventud está siempre insatis-

fecha. Si la madurez de juicio acepta el mal no es por falta de interés, sino porque habiendo penetrado la profunda seriedad de la vida, se orienta hacia lo sustancial, hacia el fondo sólido de las cosas. La filosofía, en contra de aquellos ideales, debe llevarnos a reconocer que el mundo real es como debe ser y que el verdadero bien, la razón divina universal, posee el poder de realizarse. Este bien, esta razón, bajo su más concreta representación, es Dios. Dios gobierna el mundo. La historia universal es el contenido de su providencia, la ejecución de su plan. Éste es el plan que la filosofía quiere aprehender, pues únicamente es real lo que se hace de acuerdo con él. Aquello que no se le conforma no tiene más que una existencia ficticia. A la luz pura de esta idea divina, que de ningún modo se reduce a ser un simple ideal, se desvanece la apariencia de insensatez y sinrazón del mundo. La filosofía busca conocer el contenido, la realidad de la idea divina, y justificar así la realidad despreciada, porque la razón es la inteligencia del obrar divino...

OBRAS DEL MISMO AUTOR

El hombre y su sombra. Ensayo sobre las ciencias humanas. Estudios, Atenas, 1951.

La crisis del marxismo. Ed. Escuela de Altos Estudios Industriales de Atenas, 1954.

Naturaleza e Historia. Cosmología antigua e historicismo moderno. Ed. Archivos de las Ciencias Sociales, Atenas, 1955.

La teoría de la lucha de clases. Estudios, Atenas, 1955.

Marx y la soberanía de la industria. Ensayo acerca de los fundamentos del marxismo. Revista mejicana de literatura, Méjico, 1956.

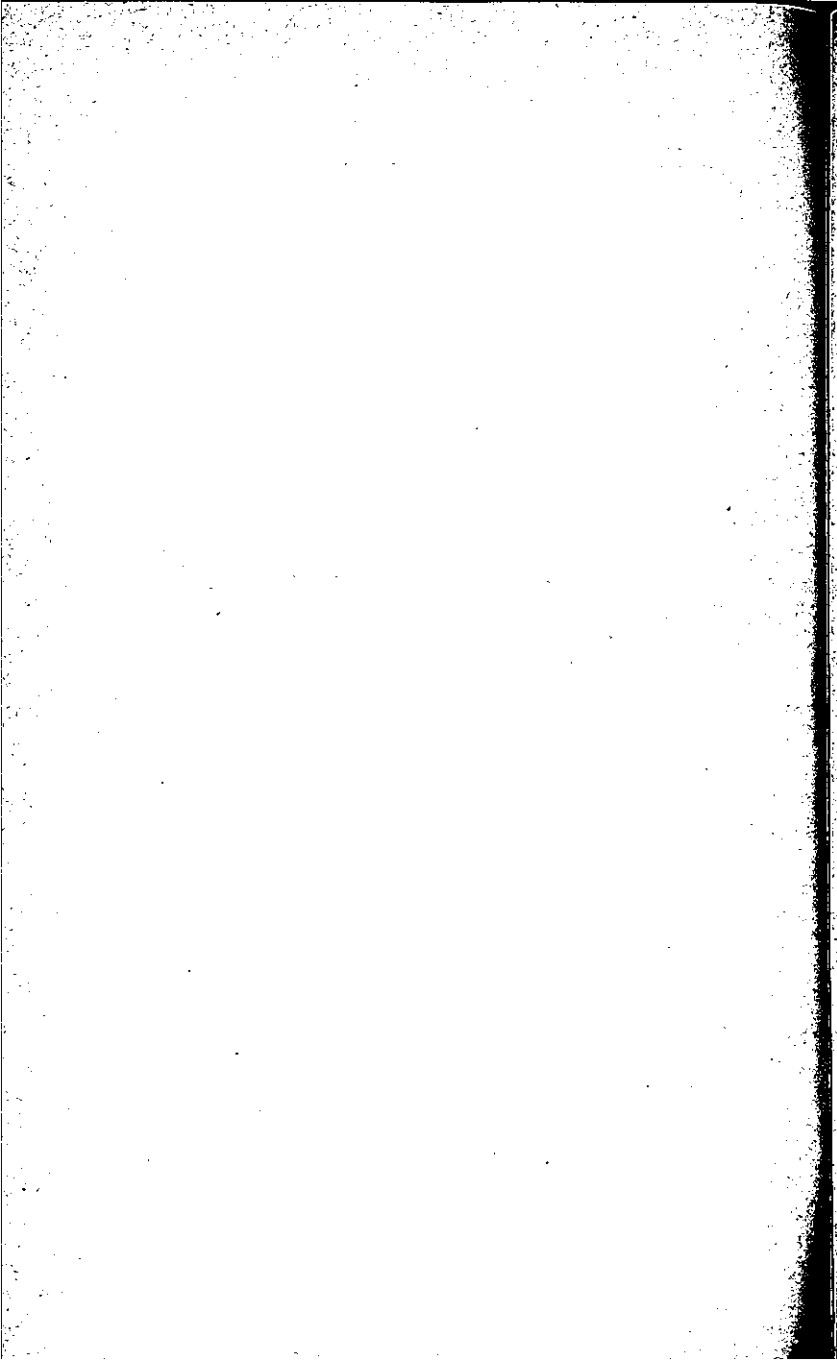
Industria y sociedad. Estudios, Atenas, 1956.

La teoría de las clases. Ed. Centro de Estudios Sociales, Atenas, 1958.

La génesis del totalitarismo (Premio de la Academia de Atenas). Ed. Centro de Estudios Sociales, Atenas, 1959.

Marx y el Estado. Ed. Centro de Estudios Sociales, Atenas, 1960.

En colaboración con L. Mehl y J. Mothes: *La estructura de la empresa en Las técnicas modernas de gestión de empresas.* Dunod, 1962.



BIBLIOGRAFÍA

- P. ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Lovaina y París, 1953.
- E. BREHIER: *Histoire de la philosophie allemande*, París, 1921.
- B. CROCE: *Cio che e vivo e cio che e morto della filosofia di Hegel*, Bari, 1907 (*Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel*, trad. Burnot, París, 1912).
- W. DILTHEY: *Die Jugendgeschichte Hegels*, Leipzig y Berlín, 1925.
- I. ILJIN: *Die Philosophie Hegels*, Bern, 1946.
- Études sur Hegel* (B. Croce, N. Hartmann, Ch. Andler, V. Basch, R. Berthelot, M. Guerqult, Ed. Vermeil), París, 1931.
- N. HARTMANN: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I-II, Berlín, 1923, 1929.
- T. HAERING: *Hegel, sein Willen und sein Werk*, I-II, Leipzig y Berlín, 1929, 1938.
- J. HYPOLITE: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, París, 1946.
- *Logique et existence*, París, 1953.
- *Études sur Marx et Hegel*, París, 1955.

- *Introduction a la philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, 1948.
- A. KOJÈVE: *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, 1947.
- H. LEISEGANG: *Denkformen*, Berlin, 1928.
- G. LUKACS: *Der junge Hegel*, Zürich, 1948.
- T. LITT: *Hegel*, Heidelberg, 1953.
- H. MARCUSE: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932.
- *Reason and Revolution*, Londres, 1921.
- G.-R.-G. MURE: *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, 1953.
- H. NIEL: *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945.
- C. NINK: *Kommentär zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*, Regensburg, 1931.
- G. NOEL: *La Logique de Hegel*, Paris, 1933.
- F. ROSENZWEIG: *Hegel und der Staat*, I-II, Oldenburg, 1920.
- P. ROQUES: *Hegel, sa vie et ses oeuvres*, Paris, 1912.
- W.-T. STACE: *The Philosophy of Hegel*, Londres, 1924.
- J.-M.-E. MC TAGGART: *A Commentary on Hegels Logic*, Cambridge, 1910.
- J. WAHL: *Le Malheur de la Conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1930.
- E. WEIL: *Hegel et l'Etat*, Paris, 1951.
- H. WENCKE: *Die methodische Grundlagen der Theorie des Objektiven Geistes in Hegels Philosophie*, Berlin, 1926.

INDICE

	<i>Pág.</i>
Vida de Hegel	11
La crisis: «El punto nocturno de la contradicción»	16
Hegel en Jena	19
Napoleón y la esperanza	20
«El todo es lo verdadero»	21
El sistema	23
La necesidad de la filosofía	27
La escisión	29
El criterio hegeliano	30
Dios y la alienación humana	33
Alienación y desalienación	33
Una Arcadia política	35
Religión y política	37
El cristianismo: religión y moral de esclavos ...	39
Cosificación de la naturaleza y alienación humana	41
Amor, vida, espíritu	45
El fracaso del amor: Cristo	47

La vida	49
Romanticismo y filosofía	51
La dialéctica de la negatividad	55
«La inquietud anonadante del infinito»	57
Sentido de la negatividad	59
«El alma dialéctica»	62
Dios y el mundo	65
Dios	65
El diálogo divino	68
Logos y cosmos	73
Logos y bios	76
El espíritu	81
El hombre: logos encarnado	81
Negatividad y trabajo	83
La técnica	86
Teoría y praxis	87
La lucha por el reconocimiento	89
La colectividad	92
La paz de la idea	94
Arte, religión y filosofía	96
Temporalidad e historicidad	99
El calvario de la historia	105
Razón y pasión	106
Los pueblos	109
Progreso rectilíneo y movimiento circular	111
Grecia	113
Necesidad de la escisión	116
Desgracia y alienación	119
La rosa de la razón y la cruz del presente	125
Revolución y reconciliación	126
La «nueva religión»	128
De la tragedia a la teodicea: el saber absoluto.	129
El mundo del crepúsculo	132
La sociedad burguesa y el Estado	137

SELECCIÓN DE TEXTOS

Escritos de juventud	147
El tiempo de Cristo	152
Cristo	154
La fe	156
El logos	157
El amor cristiano	160
El reino de Dios y el mundo	164
El destino	168
El alma noble	170
El amor	172
Fragmentos de un sistema (1800)	181
La vida y los vivientes	181
Vida y divinidad	183
Transfiguración de las cosas en la religión	188
Comportamiento religioso ante los objetos	189
La vida litúrgica	191
Grados de unión religiosa	192
La situación de la época	193
Situación del sistema en la historia de la filosofía.	197
El panteísmo	199
La sustancia spinozista	201
La mónada leibniziana	204
El idealismo	205
El sujeto kantiano	207
El sujeto desde Kant a Fichte	210
La fenomenología	213
La sustancia en cuanto sujeto	214
El Absoluto es resultado	215
Subjetividad del Absoluto	218
El espíritu	220
La experiencia espiritual	221
La negatividad	222
Experiencia histórica y verdad absoluta	223
Redención del error	224
Contra Kant	227
Verdad y Absoluto	230

Emergencia del saber filosófico frente a la conciencia no filosófica	232
El camino de la experiencia: la duda	233
Negación y progreso	235
La inquietud fáustica	236
El marco de la historia	238
Inmanencia de la verdad	240
Dialéctica y devenir espiritual	243
Lógica y fenomenología	246
Aspectos de la lógica	247
Significación de la lógica	247
La lógica es teología metafísica	249
Significación de la negación	252
La dialéctica	254
La contradicción	258
El método como autoconstrucción del Absoluto.	266
El hombre	269
Inocencia y conocimiento	270
El hombre es naturalmente malo	274
Finitud e infinitud del hombre	277
La historia	281
Razón e historia	281
El «calvario de la historia»	282
Pasiones e intereses	285
La astucia de la razón	288
Los individuos históricos	290
Amor fati	295
Obras del mismo autor	299
Bibliografía	301

Títulos de la colección

FILÓSOFOS DE TODOS LOS TIEMPOS

BUDA	1
KANT	2
TEILHARD DE CHARDIN	3
HEIDEGGER	4
HERÁCLITO	5
SPINOZA	6
NIETZSCHE	7
GARAUDY	8
HEGEL	9
LENIN	10
SCHOPENHAUER	11

La colección **FILOSOFOS DE TODOS LOS TIEMPOS** ofrece al estudiante, al profesor y al interesado una suma condensada de conocimientos indispensables para la comprensión de la doctrina de un gran filósofo.

Esta colección, que no está limitada ni a una época, ni a una cultura, ni a una escuela de pensamiento, presenta un panorama de ideas, de sistemas y de obras que constituyen el tesoro de la filosofía universal.