

EL DESARROLLO DE LA DIALÉCTICA EN LOS ESCRITOS DE JUVENTUD
DE HEGEL

Libardo Sánchez Paredes

Trabajo presentado como requisito
parcial para optar al título de Filósofo
Director: Francisco Sierra Gutiérrez Ph.D

Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Febrero 6 de 2009

*Con amor
a mí madre*

INTRODUCCIÓN

Con la *Fenomenología*, Hegel irrumpe en el ámbito filosófico con ideas nuevas, que enfrentan los problemas filosóficos del momento y abren nuevas perspectivas de interpretación a diversa índole de condicionamientos sociales y filosóficos; las obras que le siguen, enriquecerán su discurso, afianzarán el sistema y le granjearán el título de uno de los más grandes filósofos en la historia. Sin embargo, tras su muerte, todo este panorama cambia, su filosofía del idealismo absoluto es leída por sus contemporáneos como una serie de respuestas a problemas pasados de moda y propios de concepciones del mundo poco reales, pronto cae en el descrédito y es relegada a un segundo plano como una figura curiosa del pensamiento. Los años de laboriosos estudios sobre ética y religión que antecedieron su gran obra son ocultos por él voluntariamente y al hacerlo, al ocultar los orígenes de su filosofía, ocultó las raíces que dan sustento al sistema, diluye las preocupaciones a las que da respuesta su filosofía especulativa y dificulta el acceso a la misma.

Será hasta 1907, cuando Dilthey recupere estos escritos que anteceden a la *Fenomenología*, llamados por él escritos de juventud, ofreciendo una interpretación de ellos y su relación con los escritos de madurez que las investigaciones sobre aquel filósofo oscuro que ya se creía olvidado. Este impulso de Dilthey sirve para que un discípulo suyo, Herman Nohl, realice una edición de estos textos llamándolos *Escritos teológicos de juventud de Hegel*. Abrir al público estos escritos celosamente guardados por su autor,

permite apreciar un Hegel que no se conocía, su filosofía cobra entonces un nuevo sentido, alejado del ámbito y las preocupaciones de moda desde las que fue leído en vida, se presenta con una gran amplitud y riqueza. ¿Por qué Hegel nunca quiso dar a la luz pública estos escritos que son la preparación de su gran sistema? Tal vez Heinrich tenga razón cuando diga

El infinito poder del concepto hace surgir su verdad a partir de cualesquiera condiciones del individuo particular que lo expresa con plena determinación, condiciones que son por lo mismo indiferentes. Así se formula en buen hegeliano una razón filosófica para olvidar. (Heinrich, :12)

Hegel sin embargo no olvidó y conservó siempre sus orígenes, pero sólo para sí ¿Cuáles fueron estas primeras preocupaciones que dieron origen a su filosofía y permiten entenderla de un modo distinto? ¿Cómo evolucionan estas primeras ideas, qué lo lleva a la comprensión de la realidad como un todo dialéctico? ¿Cuál es, en suma, el origen de la dialéctica Hegeliana y su filosofía especulativa? Responder estas preguntas es el objetivo de este trabajo, es remontarnos desde los primeros escritos hasta aquel que Hegel consideró como digno de ser publicado, desde aquellos que escondió durante toda su vida hasta aquel que publicara bajo la apariencia de un discípulo de la filosofía de Schelling; ver en ellos su progreso hasta la concepción dialéctica de la realidad y la consideración de la filosofía como especulativa, es en últimas, el propósito de este trabajo.

A lo largo del escrito veremos cómo los primeros trabajos de Hegel muestran que el germen de su filosofía es una preocupación ético-política. Conocidas son las anécdotas de los tres amigos de Tubinga que muestran su entusiasmo por los acontecimientos vividos en Francia a partir de la Revolución, y sean éstas ciertas o no, los escritos de Hegel y sus amigos del seminario de Tubinga reflejan la gran admiración que tuvieron por tales hechos; máxime, si vemos la sociedad en la que vivieron, gobernada por una serie de ducados autónomos, cuyos parlamentos se encontraban constituidos por aristócratas conservadores que mantenían una férrea lealtad al rey y a todo lo que su autoridad absoluta representa: un claro opuesto a los ideales de libertad e igualdad, banderas de la

Revolución en Francia. Estos dos hechos, la Revolución francesa y el claro atraso político de sus coterráneos, serán fundamentales a la hora de entender los motivos y el despliegue de la filosofía hegeliana.

La motivación principal de sus primeros escritos consiste en cómo lograr el cambio de las condiciones sociales en Alemania, cambio que ve sólo posible por la transformación moral de sus habitantes. Es por esto último que sus primeros trabajos versan sobre religión, en ella ve Hegel la posibilidad de cambiar al individuo de acuerdo a un orden exterior; una reforma a la religión, su primer proyecto, que aunara individuo-sociedad en un orden recíprocamente admitido y que llevaría al individuo a emular los ideales que representa la Revolución Francesa.

Este problema ético-político, a lo largo de los escritos de juventud, es matizado por el continuo incremento en la comprensión del funcionamiento de la sociedad y asimismo, del carácter particular de la religión y la reflexión en su papel frente a la unificación del individuo con el absoluto; esta progresiva evolución de sus concepciones le otorga un conocimiento más específico de las posibilidades de realización de sus aspiraciones y lo arroja a la necesidad de un encuentro con los problemas filosóficos de sus contemporáneos y a una reevaluación en la forma de entender la historia y su relación con la verdad.

A lo largo de este trabajo recorreremos todo un paciente y admirable trabajo en solitario que le da la seguridad a Hegel de que su primer escrito publicado ya tiene el sello de lo que ha de ser su propio aporte a la filosofía. Dos cosas busca resaltar este trabajo en ese recorrido, primero que la concepción dialéctica de la realidad tiene como motor una preocupación ético-política y es a partir de allí que se generan las subsiguientes investigaciones de Hegel que versan sobre problemas epistemológicos y ontológicos; y segundo, el mostrar que en el desarrollo de Hegel no hay rupturas, no hay algo que podamos llamar el Hegel de antes de Frankfurt y el aquel de después, o afirmar con

rotundidad que hay un Hegel joven y uno maduro si por joven se entiende aquel que experimento por diferentes corrientes y que finaliza cuando Hegel encuentra su verdadera vocación en la filosofía. El desarrollo de Hegel es continuo y responde a la búsqueda de soluciones para la posibilidad de realización de sus primeros proyectos.

Para mostrar esta evolución de las ideas de Hegel desde sus primeros problemas se tomarán como fuentes aquellos textos llamados por Dilthey *Escritos de Juventud*, y que aparecen con el mismo título en la edición española; llegando hasta hasta su primera publicación, la *Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y de Schelling* (desde ahora sólo la *Diferencia*). Los textos referidos son los siguientes

Título	Fecha de realización ¹	Lugar de realización
Fragmento de Tubinga	1793	Tubinga
Historia de Jesús	1795	Berna
Fragmentos republicanos	1794 – 1795	
Correspondencia Hegel con Hölderlin y Schelling	1794 – 1795	
La positividad de la religión cristiana	1795 – 1796	
Fragmentos históricos y políticos	1796	
Primer Programa de un sistema del idealismo alemán	1796/97	Frankfurt
Esbozos para el espíritu del judaísmo	1796/98	
Esbozos sobre religión y amor	1797/98	
El amor y la propiedad	1798/99	
Esbozos para el espíritu del cristianismo y su destino	1799	
El espíritu del cristianismo y su destino	1799	
Fragmento de sistema	1800	
La positividad de la religión cristiana (nuevo comienzo)	1800	
Carta a Schelling	1800/01	
<i>Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y de Schelling</i>	1801	Jena

Existe una organización ya común entre los críticos de este periodo, que considera los textos de Hegel agrupados desde los diferentes lugares de realización, así, tenemos una época de Berna, de Frankfurt y de Jena. El presente trabajo alude a tales épocas sin considerar que los contenidos del pensamiento hegeliano se enmarcan dependiendo del

¹ Las fechas son tomadas de la edición de los *Escritos de Juventud* que realiza Ripalda (Hegel, 1978), con excepción de la *Historia de Jesús*, que es tomada de Lukacs (1970: 245) y de la *Diferencia* que es tomado de la edición de Rodríguez Tous (Hegel, 1989).

lugar; la evolución de un periodo a otro, como se verá, es un proceso interno a sus preocupaciones e investigaciones y no al terreno sobre el cual se elabora.

Finalmente, el presente texto se organiza de la siguiente manera, en una primera parte se analizarán los tres primeros escritos de su llamada época de juventud, los cuales nos mostrarán el clima de preocupaciones que envuelve a Hegel y su manera particular de afrontarlos; en una segunda parte se trabajará sobre un texto conclusivo de esta etapa del Hegel no público, en el que el filósofo prepara su concepción dialéctica de lo real y desde ella asume los problemas que venía tratando; y finalmente, una tercera parte en la cual trataremos el problema del paso de la religión a la filosofía a partir de categorías ya elaboradas en sus últimos escritos no publicados y que encuentran su resolución final en el texto de la *Diferencia*.

CAPÍTULO I

EL EDUCADOR DEL PUEBLO

Existe una anécdota bastante conocida por los estudiosos del primer periodo de Hegel, que nos refiere a los tres amigos del seminario de Tubinga, Hölderlin, Schelling y Hegel, sembrando en el seminario un árbol que simboliza la libertad naciente con la Revolución Francesa y luego danzando en derredor de él (Pinkard, 2001: 46). Si bien, la anécdota de por sí es demasiado prosaica y por los críticos negada como hecho real, es una anécdota por todos los críticos referenciada y, como todo mito, es símbolo que nos referencia en este caso, el clima de optimismo con que recibió cierto sector de la población alemana la noticia de una revolución impulsada por los intelectuales y realizada por todo el pueblo llano. Las expectativas de que este hecho -que significó el fin de la monarquía, del gobierno por la voluntad de un único hombre, y el posicionamiento del republicanismo, de la ley, la razón, como instancia única del poder- se transformase en un punto de partida para que un nuevo orden se propagase a nivel europeo eran, por gran parte de los pensadores alemanes, muy grandes. Hegel y sus amigos, si bien pudieron no haber sembrado un árbol, si permitieron que creciera en ellos estos anhelos de libertad, de cambio en el orden general de la vida social de los hombres de su época

¿Pero por qué [la filosofía] se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión

no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos muestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos. (Hegel, 1978: 61)

La Revolución Francesa es un hecho capital en el desarrollo del pensamiento hegeliano, es el motor que pone en marcha sus primeras investigaciones y esfuerzos. Veremos que Hegel pasa de un optimismo y confianza en la realización de la Revolución, que casi podríamos nombrar de inocente, a la toma de conciencia de las imposibilidades sociales e ideológicas en la Alemania de su tiempo para conseguir tal realización, y es a superar estos inconvenientes que se dirigen sus primeros escritos.

Como señala Marcuse, es propio de la ilustración la confianza de que el orden racional pronto termina imponiéndose a la realidad, es decir, que el grueso de la sociedad, en cuanto comprende las exigencias de la razón, las adopta en su forma de conducirse por la vida (Marcuse, 1974: 13). Este ideal se ve fuertemente contrastado con la situación alemana en la época de Hegel; en ella, instituciones feudales remanentes impedían la formación de una clase burguesa sólida, de una clase media que exigiera el cambio de las condiciones en la repartición de las riquezas y la libre distribución de las ideas ilustradas. Hegel, en un principio, considera que una de las causas de que en Alemania la Revolución no encuentre acogida consiste en que el ingreso de las ideas ilustradas a sus compatriotas no se ha realizado de manera lo suficientemente clara sino desde las profundidades de un lenguaje oscuro y ajeno al grueso de la población.

Los esfuerzos modernos por alcanzar profundidades cada vez mayores me son tan poco conocidos como los de Reinhold. Y es que estas especulaciones me han parecido directamente importantes sólo para la razón teórica, y no tan aplicables a conceptos de utilidad más general – Carta de Hegel a Schelling (Hegel, 1978: 54)

Hegel, desde el final de su estadía en el seminario de Tubinga, concibe un lugar, un proyecto de vida forjado de cara a la realización de la Revolución y enmarcada dentro de

lo que él considera la Ilustración. La misión de la ilustración considera Hegel es educar, es “formar su entendimiento [el del pueblo] respecto de ciertos objetos para que, por una parte, se libere realmente de la convicción y de la fuerza de los errores – por otra parte, esté convencido mediante la razón de las verdades reales” (Paredes, 1987, Pág. 35)²; en suma, la ilustración tiene la misión fundamental de lograr que el pueblo llano conozca la dignidad que le compete como ser racional y ejerza su libertad de decidir sobre su propia vida y sobre las condiciones mínimas para lograr su bienestar. Es frente a esta misión de la ilustración como guía del pueblo, Hegel concibe su propia labor como la de un educador de éste.

Estoy dándole vueltas hace tiempo al ideal de una educación del pueblo. Y como tú te ocupas precisamente de una parte de ella, la religión, tal vez eligiendo tu imagen y tu amistad como guía de mis ideas acerca del mundo exterior sensible, pueda escribirte enseguida por carta lo que acaso tardaría más en escribir [para mí] – Carta de Hölderlin a Hegel (Hegel, 1978: 58)

Este ideal del educador del pueblo es una constante del clima intelectual de la época y encuentra como sus máximos representantes en Alemania a Schiller y Lessing, autores cuya mención es común dentro de la correspondencia de Hegel. Tal proyecto de educación se enmarca desde dos frentes

Te encontré por tu viejo camino, haciendo ilustrados conceptos teológicos y cooperando con la eliminación de la vieja levadura. No puedo por menos que testimoniarte la satisfacción y simpatía con que te sigo en esta tarea - Carta de Schelling a Hegel. (Hegel, Pág. 50, 1978)

Hegel considera como misión de la ilustración conseguir que los conceptos que antes eran malentendidos o distorsionados se ajusten a los parámetros de la razón y expresen su

² El *Fragmento de Tübinga* o también conocido como *Religión nacional y cristianismo*, escrito por Hegel cuando aún se encontraba en el seminario, fue publicado, junto con otros escritos de la época de Tübinga que aquel engloba y define, por Herman Nohl en *Hegels Teologische Jugenschriften* (Tübinga 1907), edición que no se consigue, y que es una falta lamentable en el libro editado por José María Ripalda (Hegel, 1978). Las citas sobre este fragmento se realizan a partir de una serie de citas textuales que traduce en su libro María del Carmen Paredes (Paredes, 1987: 34 - 55) y sólo cuando se indique lo contrario, las citas de este libro corresponden a fragmentos textuales del texto de Hegel. La paginación de las citas se realiza siguiendo el número de la página en la que aparece en el libro antes mencionado.

verdadero sentido. De esta manera sus primeros escritos buscan, alejándose de la filosofía, o traducir conceptos morales kantianos a un lenguaje religioso inteligible o comprender el adecuado sentido de conceptos que se han utilizado en la teología de una manera reduccionista sin cuestionar el mismo dogma cristiano.

El educador del pueblo, quien encarna la tarea de la ilustración, debe lograr llevar al grueso del pueblo las ideas que desembocaron en la Revolución de una manera que les sean no sólo comprensibles sino también plausibles en la acción.

Ahora bien, la razón de que Hegel consagre sus esfuerzos al tema específico de la religión lo encontramos en que, por una parte, tal es su formación en el seminario, son las herramientas con las que ha sido introducido al ámbito del pensamiento y por tal son su forma de comprender lo que encuentra en la realidad; por otra parte, vemos que Hegel asigna un lugar muy importante a la religión dentro de lo que es la formación de un pueblo. Cuando se considera la verdad de un determinado pueblo, es decir, cuando se consideran todos los elementos que lo constituyen, en suma, su espíritu, no se pueden tomar por separado sus diferentes elementos

“espíritu de un pueblo, su historia, religión, grado de libertad política, ni son separables en cuanto a su influjo, ni su constitución es comprensible por separado; se hallan entreverados con un mismo vínculo” (Paredes, 1987: 49)

Tomar como herramienta de análisis la teología y no la filosofía encuentra sus razones en el hecho de que Hegel, siguiendo a Kant, considera que todo problema social tiene un origen moral; lograr la tan ansiada Revolución no tiene que ver directamente con conseguir profundizar teóricamente en las obras filosóficas sino conseguir que sus postulados principales sean apropiados por la población en general y su acción se dirija por ellos. Se trata de encontrar un lenguaje que no sólo explicita las máximas sino que motive al individuo a seguirlas. Tal lenguaje lo encuentra Hegel en la religión pues ésta

guarda en su discurso máximas, apela a la subjetividad y les da un fundamento que la trasciende, un lenguaje a la vez subjetivo e intersubjetivo

La religión, asunto del corazón merece interés a causa de una exigencia de la razón práctica. (...) Para poder esperar que el bien supremo, del cual, se nos impone como deber realizar una parte, se haga real en su totalidad, la razón práctica exige la fe en dios y en la inmortalidad. Este es al menos el germen de donde surge la religión. (Paredes, 1987: 47)

Lukacs resalta el papel de la intersubjetividad como punto de arranque de la filosofía hegeliana y no la individualidad cartesiana de la filosofía de Kant (Lukacs, 1970: 39). Hegel, a la hora de considerar el discurso de la moral, entiende que éste se compone de dos partes correlativas, tanto la subjetividad como la intersubjetividad; así Hegel desde un inicio, considera el problema de la moral no como algo que tiene un único origen en la razón individual sino como algo que encuentra una participación de lo subjetivo con lo intersubjetivo, del individuo que realiza las máximas con la religión como aquella instancia vital para su formación y que orienta la construcción de las máximas.

Hegel entiende el problema de la moral del individuo como un todo que se desprende de un ámbito mucho mayor, de un ámbito que podemos entender como las pre-comprensiones que un pueblo maneja dentro de su acerbo cultural, pre-comprensiones que son correlativas a la formación del individuo y que intervienen directamente, de una manera declarada o no, a la hora en que este decide normas para la acción. A este problema de las pre-comprensiones Hegel lo llama la fantasía y, será una constante que sufra varias modificaciones a lo largo de los diferentes escritos, así, en este mismo periodo, la veremos aparecer con el nombre de mitología e incluso, en textos posteriores tomará el nombre de idea. La religión, cuando no es un dogma, no permite que esta fantasía quede "vacía" (Cft. Paredes, 1987: 48), el individuo asume las máximas de la moral predicadas por la religión ya no sólo como algo impelido por su sola razón sino también como una exigencia impelida por estar inmerso en una sociedad que comparte las mismas pre-comprensiones y que las considera como primordiales para conseguir el

bien supremo. Con razón, María del Carmen afirma que para Hegel la religión es una instancia tanto particular como universal (Paredes, 1987: 48), es así que sirve de mediadora entre lo que busca la voluntad en el mundo para satisfacer lo que considera sus necesidades y las máximas de la razón.

Considerar la religión como agente mediador entre voluntad-razón responde de esta forma a la reserva que Hegel tiene frente a la posibilidad de que la sola razón logre el cambio moral necesario en cada uno de los individuos.

Hegel entiende los principios de la moral desde los presupuestos kantianos y es más, para los jóvenes de Tubinga, la ilustración tiene que ver directamente con el filósofo de Königsberg. En el seminario, la lectura de las premisas fundamentales de la filosofía kantiana, filosofía que se encontraba en pleno apogeo, se realiza siempre y cuando se las pase por el tamiz de la teología, lo cual sin duda deformaba su sentido

Lo que propiamente han hecho es seleccionar algunos ingredientes del sistema de Kant (naturalmente de su superficie); con ellos se han puesto a fabricar *tanquam ex machina* unos potajes filosóficos tan fuertes sobre *quemcumque locum theologicum*, que la teología, que ya empezaba a escupir sangre, va a presentarse pronto más sana y fuerte que nunca - Carta de Schelling a Hegel, (Hegel, 1978: 53)

Es a raíz de ello que Hegel junto con otros compañeros de estudio forman grupos en los que estudian la filosofía de Kant en sus propios textos y siguen con viva atención los acontecimientos ocurridos en Francia, acontecimientos que en un ambiente tan conservador se mantenían en la mayor reserva (Pinkard, 2002: 46 – 47). La admiración que suscita en ellos la filosofía de Kant cuyos postulados le recuerdan al hombre su dignidad, la autonomía de la razón y el origen de la moral en la libertad; encuentra su límite en la posibilidad de su realización en el mundo, de realizar en la cotidianidad una moral de la razón pura, del deber puro.

Para Hegel, como para muchos de sus contemporáneos, la consecuencia directa de la época del terror que sobreviene a la Revolución Francesa se encuentra en la imposición de la ley por sobre el sentir de los hombres (Cft. Villacañas, 2001: 100ss.); es así que Hegel considera como causa de que los ideales de la revolución no movilicen al grueso de la población alemana la cual, como señala Marcuse, se echaba la bendición como conjuro frente a la sola mención de la palabra, en el hecho de que la idea no se unifica con el sentir, la máxima resulta un deber, una imposición, que consigue un abismo entre la voluntad y el pensamiento.

“[El entendimiento] no puede satisfacer las necesidades del espíritu humano ni posibilitar el despliegue libre y espontáneo de nobles sentimientos” (Paredes, 1987: 37). El problema principal para Hegel en sus primeros escritos es el de la motivación moral ¿Puede la sola razón conseguir que el hombre actúe de acuerdo a las máximas que ésta dicta eximiendo a la sensibilidad de las mismas? Kant considera que la dicotomía que se abre entre el obrar moral y la felicidad es un problema insoluble pues la ley moral no puede tener más motivaciones que la ley moral misma; si atiende a las sensaciones, la moral cae en el ámbito de lo contingente donde todo está permitido con tal de conseguir la satisfacción de su necesidad, en suma, significa para la moral afirmar su propia negación. La razón, en este sentido, constriñe la voluntad con sus máximas, lo cual, para la voluntad misma, no es otra cosa que una humillación (Cft. Kant, 2001, *Los incentivos de la moral Práctica*).

Para Hegel “la sensibilidad es el elemento principal en toda acción y en todo esfuerzo del hombre” (Paredes, 1987: 41); si se deja a un lado la sensibilidad se niega la posibilidad de la acción moral espontánea y el hombre se ve abocado a un actuar en conflicto consigo mismo. El hombre cuando actúa sólo por la razón lo hace de una manera mecánica, en contra de su propia satisfacción y sólo por un interés exterior que no le satisface.

Para Hegel, una moral de la razón pura no conseguirá nunca un republicanismo o una ética como la griega, que son sus dos referentes constantes durante este periodo de lo

que puede alcanzar una moral correctamente edificada. La moral de la sola razón se ejemplifica en lo que entiende Hegel por la moral del pueblo judío y que será también la moral del cristianismo, de lo que veremos más adelante, las religiones positivas, que consiguen una moral que confunde la legalidad con el hacer moral, que reduce la libertad a la fiel observancia del dogma, en donde el actuar moral es considerado repetición de una ley escrita y lejana a la realidad inmediata, en últimas, una moral para la cual el camino a la moral es la pasividad social y el fervor intimista.

Para decirlo de una manera sucinta, si se siguen los parámetros de la sola razón no se logrará más que una acción desenfrenada motivada por un entusiasmo pasajero, pero que al final, en tanto estas ideas no se comparten con los anhelos íntimos de la voluntad del individuo, terminará imponiéndose los intereses individuales por sobre las máximas de la razón. El individuo debe lograr que las ideas de la ilustración no sean sólo acervo del pensamiento, debe lograr que estas penetren en lo real, que sean correlativas a lo que anhela su voluntad.

“Incluso la religión más pura se encarna en el alma de los hombres vacíos” (Paredes, 1987: 48); la razón puede concebir que las máximas morales sean entendidas pero no llega a que estas sean queridas. El amor es la propiedad que hace de la religión el mediador requerido, el individuo religioso no sólo entiende las máximas de su doctrina sino que también las quiere por considerarlas su máximo bien.

El principio fundamental del carácter empírico es el amor, que es análogo a la razón, en la medida en que el amor se encuentra a sí mismo en otros hombres, o más bien, olvidándose a sí mismo se pone fuera de su existencia y de algún modo vive, siente y es activo en otros – así la razón, como principio de leyes universalmente válidas se reconoce a sí misma de nuevo en cada ser racional, como ciudadana del mundo inteligible (Paredes, 1987: 43)

El amor es un vínculo que debe su existencia al hecho de ser participación del individuo con la alteridad. En trabajos posteriores y, gracias a la influencia de Hölderlin, Hegel

profundizará en este sentimiento, por ahora, si bien ya lo considera como unificador de contrarios, y por ende, considera la posibilidad de la moral como unificación de la subjetividad con su realización en el mundo, aquí lo utiliza de una manera somera para explicitar la posibilidad de superar la dicotomía existente en la filosofía moral kantiana; la religión, al suscitar en el individuo amor por las máximas de la razón, supera la dicotomía mundo–pensamiento, inherente a la filosofía moral de Kant. La posibilidad de la realización de una revolución en Alemania exige, según el Hegel de estos escritos, que las máximas de la razón se conviertan en acción y sólo una adecuada participación de estas ideas al grueso del pueblo podrá conseguirlo; el educador del pueblo, misión en la que se concibe Hegel, es el encargado de que las ideas kantianas se participen en el sentir de los hombres y es la religión el vehículo indicado para lograrlo. La tarea de una verdadera religión en últimas consiste en conseguir un orden social conforme a la razón

El fin supremo del hombre es la moralidad y entre sus disposiciones para fomentar aquel, su disposición hacia la religión es una de las más nobles. El conocimiento de Dios no puede ser, por su naturaleza, un conocimiento muerto, tiene su origen en la naturaleza moral del hombre, en las exigencias prácticas, y de ellas surge de nuevo la moral. (Paredes, 1987: 52)

De esta forma, Hegel dedica sus esfuerzos a la religión y no a la filosofía por considerar que no es la progresiva profundización de las ideas ilustradas, sino la adecuada participación de las mismas la que puede conseguir el cambio socio-moral que conduzca a la revolución. Esta compenetración entre religión y moral Hegel la encuentra en que el hombre tiene una facultad connatural que lo impele a ser un ente que desarrolla moral, que crea máximas de acción frente a sí mismo y frente a los otros, normas que busca seguir en su libre actuar por el mundo. La moral, siguiendo a Kant, encuentra su origen en la libertad de la razón; la religión, a su vez, encuentra su origen en esta misma capacidad connatural del hombre ya que “la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida es la moralidad de los hombres” (Hegel, 1978: 74).

Es este lugar que Hegel otorga a la religión dentro de la formación de un pueblo lo que lleva a situarla como punto privilegiado dentro de su meta de convertirse en educador del pueblo; si bien, el problema principal de la filosofía moral kantiana radica en que por sí misma no se participa de una manera adecuada a los hombres, debe poder lograrse utilizando como mediación una religión adecuada a estas ideas. Este eje del pensamiento del joven Hegel se ve capitalizado en el primer escrito que se conserva completo de esta época de Berna: *La historia de Jesús* (1981).

La *Historia de Jesús* tiene dos motivaciones principales, primero, como un ejemplo de vida aleccionadora en la que Jesús es el héroe de la moral kantiana; y segundo, como una primera búsqueda de una religión que promueva la libertad y no, lo que sucede en el panorama en el cual nace Hegel, una religión castrante que busca más que creyentes, súbditos.

La *Historia de Jesús* inicia con una afirmación que nos muestra el objetivo particular que Hegel persigue con esta historia de la vida y enseñanzas de Jesús: “La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma” (Hegel, 1981, Pág. 27). Este escrito será el más kantiano de todos sus escritos

Cuál es el principio supremo de la ética; Jesús le respondió: Hay un único dios y a él haz de amar con todo tu corazón, y tienes que consagrarle tu voluntad, tu alma entera y todas tus fuerzas; este es el primer mandamiento; el segundo tiene la misma obligatoriedad que el primero y dice así: ama a todos los hombres como a ti mismo; no hay mandamiento más alto. (...) Con esos sentimientos no estás muy lejos de ser un ciudadano del reino de dios. (Hegel, 1981: 78)

Jesús nos presenta aquí las tres formas del imperativo moral kantiano, en su *Historia de Jesús* Hegel nos presenta un Jesús kantiano, un hombre entre los hombres, no menciona en ningún momento la existencia de los milagros ni ningún hecho que nos haga pensar en que posee una naturaleza superior a la de cualquiera de sus coterráneos, vive de acuerdo a las máximas de la moral que predica y busca ante todo participar a los demás hombres

esta nueva religión que tiene como meta despertar en el hombre el respeto sobre sus propias facultades racionales, el amor por sí mismo como ser racional y la moral como producto de este amor por la razón que es en últimas, el amor por dios mismo. De esta forma, en boca de Jesús aparece el deber a las máximas de la moral por sobre el amor a la misma vida; Jesús morirá defendiendo estas ideas, luchado contra el espíritu judío, que confunde moral con legalidad y en busca de que sus compatriotas abracen este nuevo mensaje. En suma, Jesús es presentado por Hegel como un educador del pueblo.

Respeto por vosotros mismos, fe en la santa ley de vuestra razón y atención al juez interior en vuestro pecho, a la conciencia, una medida que es también la de la divinidad: esto es lo que querría despertar en vosotros (Hegel, 1981: 77)

Por otra parte, la *Historia de Jesús* conserva la distancia del kantismo que se había esbozado en los escritos de Tubinga: "la razón no condena los impulsos naturales, sino que los rige y ennoblece" (Hegel, 1981, Pág. 32). El abismo entre ley moral y sensibilidad presente en la filosofía moral kantiana es superable por la introducción de la figura del corazón, por el amor

[Jesús se encuentra] "decidido a permanecer eternamente fiel a lo que estaba escrito en su corazón con caracteres indelebles y a venerar solamente la ley eterna de la moralidad y a aquel cuya santa voluntad no puede ser afectada por otra cosa que no sea esta ley. (Hegel, 1981: 30)

La *Historia de Jesús* cumple con la misión del educador del pueblo quien elimina de la teología todo lo que es perjudicial para el desarrollo de la autonomía moral y que, en consonancia, comunica adecuadamente los principios fundamentales de la filosofía moral kantiana, filosofía que representa el grado máximo de la moral, consiguiéndolo por intermedio de una verdadera religión, el nexo que permite la unificación entre el corazón y la razón y hace de la moral una realidad en el mundo.

Si bien Hegel es crítico de una moral que se queda sólo en palabras, que no llega a la acción, este escrito nace de la convicción de que una participación del verdadero mensaje

de Cristo a los hombres, un mensaje que encierra una nueva religión, va a lograr que éstos cambien lo que por siglos han considerado como lo verdadero. Convicción ingenua que se ve plasmada en este escrito pero que surge paralela a una serie de cambios en la vida misma de Hegel que lo hacen profundizar en este problema.

Hegel redacta la *Historia de Jesús* en Berna, lugar al que se dirige después de haber abandonado el seminario de Tubinga y asimismo, haber renunciado a convertirse en pastor luterano. En Berna, primer encuentro con el mundo sin la mediación de la academia, Hegel se emplea como preceptor, labor que aborrece por considerarla indigna de sus facultades, en una familia prestante y aristócrata, de cuño conservador que ostenta todos los privilegios que tal régimen puede otorgar gracias al mantenimiento de la ortodoxia que Hegel mismo busca cambiar y que le muestra de una manera vívida lo arraigadas que se encuentran estas ideas feudales en la sociedad en general (Cfr. Hegel, 1978: 60).

Este panorama político influye en la orientación de sus escritos, el optimismo de un cambio inmediato en una sociedad conservadora e ignorante por la participación de las ideas comienza a ser más moderado, se intensifica la búsqueda de la comprensión de su entorno inmediato, y de cuál es la posibilidad de hacer realidad una religión de la libertad. La religión, que hasta entonces Hegel aceptaba sin reservas como mediador entre sensibilidad-razón y como un adecuado realizador en los hombre de la verdadera moral, ahora será considerada desde su presente inmediato, en el cual adolece de un serio problema que se hace determinante durante este periodo en el pensamiento de Hegel: Si bien, puede contribuir al adecuado despliegue de la moral en los hombres enfatizando en su libertad puede, asimismo, negarla, reducir su autonomía a cero, convertirlo en un ser servil, incapaz de reconocer la libertad de su razón y la posibilidad de tener una moral autónoma.

En el escrito de Tubinga Hegel ya se ha encontrado con este problema llegando a la conclusión que hay dos tipos de religión: por un lado se encuentra aquella que se encarna en el hombre y lo lleva a interiorizar las máximas de la moral y a realizarlas en el mundo, religión que llama subjetiva y, por otra parte, existe una religión que es todo lo contrario, la cual recibe el nombre de objetiva

La religión objetiva es *fides quae creditur*, el entendimiento y la memoria son las fuerzas que operan en ella; examinan los conocimientos, los analizan, los retienen e incluso los creen – a la religión objetiva pueden pertenecer también conocimientos prácticos, pero en esta medida sólo constituyen un capital muerto – la religión objetiva se deja ordenar en la cabeza, constituir en sistema, exponer en un libro y transmitir a otros por el discurso. La religión subjetiva se manifiesta sólo en sentimientos y acciones... es viviente efectividad en lo interno del ser y actividad hacia fuera. La religión subjetiva es algo individual, la objetiva es abstracción. (Paredes, 1987: 39)

Sin embargo, en este primer escrito Hegel no profundiza en el problema y se limita a señalar un hecho que es patente tras la comparación del clima religioso y político de su entorno con, por un lado, la religión que logró el pueblo griego, una religión que Hegel glorifica por representar al tiempo la idiosincrasia del individuo y la del Estado coincidiendo en armonía; y, por el otro, la comparación con la moral de los individuos al interior de una sociedad republicana en la que todos coinciden en un ideal que es parte activa de la sociedad. Este ideal de lo que debe llegar a ser una religión y una sociedad está íntimamente ligado con la alta estimación que Hegel guarda de la cultura griega y del espíritu republicano legado por la ilustración francesa. Las comparaciones que Hegel realiza entre estos modos de ser de la cultura y su contemporaneidad se intensifican en los escritos dispersos perteneciente al periodo de Berna: Hegel encuentra la prolijidad que otorga el análisis del choque de dos formas de entender el mundo históricamente antagónicas y será éste su nuevo enfoque para tratar los problemas.

En su siguiente escrito perteneciente a la época de Berna, *La positividad de la religión cristiana* (Hegel, 1978: 73 - 162), Hegel busca entender las causas que llevaron a que una religión que nace del mensaje de Cristo se convierta en una religión objetiva o, como la

llamará a partir de este escrito, en una religión positiva. Entender tales causas le exige remontarse a los orígenes históricos de la doctrina, rebasando las dimensiones que se había trazado en la *Historia de Jesús* pues ahora buscará entender tal doctrina a la luz de su contexto histórico-cultural.

Así por religión positiva se entiende

La fe positiva es un sistema de enunciados religiosos que posee una verdad para nosotros por el hecho de haber sido establecido por una autoridad, la cual no podemos rechazar y a la que debemos someter nuestra fe. En este concepto aparece primero un sistema de enunciados o de verdades religiosos que, independientemente de lo que tengamos por verdadero, deben ser considerados como verdades y que, aunque nunca hubieran sido tenidos por verdaderos, seguirán siendo verdades. (Hegel, 1978: 135)

La religión positiva va en contra de la razón, niega en el hombre su libertad y por tal impide que desarrolle su capacidad de ser un individuo moral. Sin embargo, con tales deficiencias, Hegel ve que tal tipo de religión es la realidad que impulsa la moral alemana. Introducir el trabajo histórico para identificar el origen de un problema tiene que ver esencialmente con dos cosas.

La primera es el problema de la alienación, concepto que Hegel elaborará con posterioridad y que significa que el hombre crea ciertas concepciones para comprender y perdurar en el mundo, pero estas concepciones en determinado punto dejan de servirle para comenzar a gobernarlo y a las cuales el individuo se abandona sin cuidado alguno (Marcuse, 1984: 26). Hegel encuentra que su concepción de la posibilidad del cambio social lograda mediante la adecuada comunicación del ejemplo moral en la religión, concepción mantenida en los escritos de Tubinga y en la *Historia de Jesús*, no va a ser suficiente para sacar a los hombres de la caverna platónica. La metodología que utiliza en el escrito de *La positividad del Cristianismo* supone una respuesta al problema de la alienación y que profundizando sus consideraciones acerca de la educación de un pueblo.

Una vez admitida esta incapacidad de la razón y la dependencia de todo nuestro ser, entonces la prueba de que determinada religión, por ejemplo la cristiana, es una religión positiva que tiene su origen en Dios, se puede llevar a cabo de una manera enteramente histórica. Esto es tanto más fácil por cuanto que al haber reconocido nuestra dependencia y servidumbre hemos abandonado la vara de medida para un examen distinto, hemos perdido el derecho de preguntar por las causas internas, por la racionalidad de las mismas y por la concordancia de los acontecimientos relatados con las leyes de la experiencia. (Hegel 1978: 137)

El hombre inmerso en la cultura positiva piensa y actúa de acuerdo a ella y mientras no entienda que es posible otra forma de ser y aun más, que su misma forma de proceder es producto de una evolución histórica que se remonta a otra forma de ser, no podrá entender adecuadamente el entorno en el que se desenvuelve ni mucho menos aspirar en algún momento a cambiarlo. Hegel se remonta a la tradición misma en la que no sólo se ha mantenido sino que se ha expandido la religión positiva como horizonte desde el cual dirigir sus investigaciones. Su trabajo va a los orígenes mismos de la doctrina cristiana en Jesús y desde allí comienza a interpretar, estableciendo el contexto histórico, el por qué y cómo de la figura de Jesús, qué de su propia tradición -aquella que él buscaba superar- queda en sus enseñanzas y, cómo esta combinación de un mensaje nuevo enraizado sobre las costumbres de un pueblo milenario como lo es el judío, va a evolucionar en la figura de los apóstoles y en la historia que continúa hasta los tiempos de Hegel.

Este proceder sirve a Hegel para identificar las causas del porqué un pueblo entero perdió la vara para medir la pertinencia de una creencia y sus implicaciones en su devenir histórico. Asimismo, la introducción de la historia y su particular forma de enfrentarse a ella que lo lleva a entender una cultura mediante la comparación con su antítesis, va llevar a Hegel a limitar con mayor exactitud, por medio de la comparación de opuestos, cuál es la posibilidad de que la religión por sí sola lleve a un cambio moral y social en sus contemporáneos.

Hegel en la *Positividad* nos muestra un Jesús que nace en un contexto judío, un ambiente que es continuamente contrastado con el contexto social y religioso griego, y esto porque

es una cultura que encuentra su orgullo como pueblo en la fiel observancia de leyes que no vienen de sí mismos como hombres sino de las escrituras, un pueblo conservador que abandona su criterio a la palabra escrita que viene repitiéndose desde tiempos inmemoriales, que se abandona a la interpretación que de las escrituras tienen los sacerdotes, que entienden la moral como una serie de palabras bien dichas y de ritos rigurosamente ejecutados, en suma, un pueblo que considera la libertad como pecado y que por tal confunde la moralidad con la legalidad. De este contexto en el que se ve inmerso Jesús, su mensaje tomará varios elementos: el utilizar la leyenda del mesías que liberara al pueblo judío y nombrarse a sí mismo el hijo de dios para ser escuchado por un pueblo que de otra manera nunca lo haría; asimismo, forjar su autoridad en base a los milagros que realiza (dentro de los que se cuenta su resurrección misma), los cuales ponen el énfasis no en lo que significa su mensaje, sino en su propia individualidad. Tales factores llevan a que sus enseñanzas se transformen en verdaderas no por el contenido en sí mismo sino porque son proferidas por una autoridad: el Mesías. De esta forma el germen de la positividad de la doctrina cristiana se encuentra en sus orígenes mismos, en las enseñanzas mismas de Jesús, las que durante el correr de la historia serán un germen destinado a desarrollarse como de la semilla el árbol.

Quienes continúan con la labor de multiplicar el mensaje de Cristo son los apóstoles quienes, a diferencia de los seguidores de Sócrates, no buscarán la libertad de criterio de sus seguidores sino que al anteponer a la doctrina la autoridad (autoría) de la figura de Jesús, el mesías, esperando con ello un mayor eco al mensaje que predicán, hicieron de ésta autoridad el fundamento y razón de ser de su doctrina. El deseo de Jesús de infundir en los hombres amor por sí mismos y por sus prójimos, de ser virtuosos y actuar sólo por el amor sin importar las circunstancias, se transforma con el paso del tiempo y el paulatino ensanchamiento de las comunidades cristianas, en una grotesca repetición ritualista de los actos que el maestro realizó junto con los discípulos, y finalmente, esta rigurosidad del rito se institucionaliza como lo propio de la doctrina y el cristianismo se transforma con el tiempo en fiel sucesor del legalismo judío.

Ahora, las formas de convivencia y asociación se ven afectadas por esta progresiva institucionalización de la religión, de la libre asociación en virtud del convencimiento que el mensaje de Jesús lograba en sus escuchas, pasa a la transformación de la iglesia en Estado y con ello, la dependencia de los derechos civiles que el Estado debe garantizar quedan pendientes de la afirmación por parte del individuo del dogma cristiano; con la iglesia como Estado, la fe que sustentaba el mensaje de Cristo se ha transformado en deber. Hegel, con esta primera parte de *La positividad*, que abarca desde los orígenes de la doctrina en Jesús hasta la entronización del cristianismo como Estado, llega finalmente a la desesperanzadora conclusión, que cierra el trabajo dejándolo incompleto, de que la forma de superar esta situación, que es su actualidad política, es la formación de sectas divergentes que logren mantenerse y ganar poco a poco posición. En suma, Hegel dimensiona gracias al trabajo con la historia la problemática a la cual se enfrenta y se muestra abrumado frente a posibles soluciones.

Sin embargo, el encuentro con la historia deja honda mella en el joven Hegel quien continúa explorando esta nueva vía de investigación en una serie de apéndices que siguen cronológicamente a la *Positividad* (y que los comentaristas sitúan dentro de ella), en los que la pregunta por los orígenes se intensifica. En ellos encontraremos un estudio histórico de gran profundidad acerca de cuáles fueron los factores que incidieron en el paso del politeísmo al monoteísmo, de la religión de panteones griega y latina, a la religión de un dios abstracto y lejano de los cristianos.

Para enfrentarse a tal investigación, Hegel inicia con la comprensión de los factores que constituyen a un pueblo ¿Qué logra que una agrupación de individuos se transforme en un pueblo? Hegel retoma la categoría de *fantasía* presente en los escritos de Tubinga y la dota de mayor contenido, mostrándonos que consiste en toda la cantidad de concepciones que constituyen la identificación del individuo con su contexto y con sus contemporáneos, concepciones en las que se basan sus ideas sobre lo bueno y el destino a

cumplir como individuo perteneciente a tal comunidad, conformándose, finalmente, en el ideal compartido por los diferentes individuos agrupados, en una tarea a cumplir como comunidad, meta que es alcanzada en tanto cada individuo comparte esta idea como realización de sus aspiraciones en el mundo; así, la fantasía de un pueblo se manifiesta en la forma en la que éste se expresa y desenvuelve en un medio concreto. Es de esta forma que cada pueblo cuenta con un acervo de creencias que permean sus instituciones políticas, religiosas y demás costumbres. En el caso del pueblo germano, cuyos dioses se encontraban íntimamente ligados al ambiente físico en que habitaban tales hombres; que permeaban con su carácter la forma en que dichos pueblos se organizaban socialmente; que representaba sus más íntimos anhelos frente a la vida y el destino; tales dioses que hacían de los germanos un pueblo fueron un día barridos por la mitología cristiana

El cristianismo ha despoblado el Walhalla, ha talado los bosques sagrados y ha extirpado la fantasía del pueblo como si fuera una superstición vergonzosa, un veneno maldito; en cambio, nos dio la fantasía de un pueblo cuyo clima, cuya legislación, cultura e intereses nos son ajenos, cuya historia no tiene conexión alguna con la nuestra. (Hegel 1978: 144)

El problema de la religión del ideal con el mundo por medio del amor que despierta la religión se desborda de los límites en los que Hegel lo circunscribía: el cambio social de un pueblo es un proceso que implica una transformación de todos los factores que constituyen esa particular forma de ver y actuar en el mundo. La religión, juega un papel importante dentro de todo el panorama de un pueblo pero, en tanto no logre una participación real del individuo con la moral, del individuo con su contexto socio-histórico está destinada a pasar por deber, por máximas que el corazón del hombre no toma en cuenta.

Esto sucede con el cristianismo que va logrando socavar todas las instancias de la cultura y las va remplazando con sus propias ideas, las cuales, al no evolucionar en la historia de la comunidad, son asumidas como ideas exteriores, ya finalizadas, hipostasiadas, y allí permanecen sin posibilidad de evolución alguna pues no son claramente entendidos sus

fundamentos ni sus intenciones. Una religión verdadera, debe ser una religión del pueblo, que sirva a sus intereses y que contenga su propia fantasía. Estas reflexiones sobre la fantasía de los pueblos abren la investigación mejor lograda y más profunda de esta época de juventud, aquella que busca entender el paso del politeísmo al monoteísmo.

¿Cómo se pudo desalojar a una religión que se había establecido en los estados antiguos desde hacía largos siglos y que estaba estrechamente vinculada con la constitución política de éstos Estado? (...) ¿Cómo se pudo arrancar la fe en los dioses, entretejida en mil hilos con la trama de la vida humana? (Hegel, 1978: 149)

Con la introducción de la historia en los análisis de Hegel se abre una gran distancia con todos sus anteriores escritos; ahora se hace consciente de que para entender un problema en profundidad no basta con establecer la posición propia y criticar la de los otros basándose en ésta; comprender implica un trabajo de elaboración de la mismidad y la alteridad, de explicitar la contraparte para abordar adecuadamente un problema.

El contacto con el cristianismo tuvo el efecto negativo de que los pueblos se dieron cuenta de la pobreza de la religión y del poco consuelo que ofrecía; sus mentes percibieron la incoherencia y la ridiculez de sus fábulas mitológicas, muy poco satisfactorias ya. El efecto positivo fue que adoptaron el cristianismo, la religión que se ajustaba tanto a las necesidades del espíritu y del corazón humanos (...). (Hegel, 1978: 149)

Tal es la respuesta, nos dice Hegel, que se ofrece por parte de la ortodoxia cristiana al porqué del paso del politeísmo al monoteísmo. En ésta se desconoce totalmente la posición del otro, no se busca comprender realmente el porqué sino sólo afirmar dogmáticamente la propia posición. La posibilidad de un cambio de tales dimensiones, nos dice Hegel, “es una revolución que se efectúa directamente en el mundo espiritual (...), en el espíritu de una época” (Hegel, 1978: 149). Es comprendiendo la evolución histórica de los factores que definen a un pueblo como tal que se puede llegar a entender el momento de quiebre en que se da un paso de tal magnitud.

Es así que Hegel encuentra que, cuando el politeísmo alcanzó su máximo esplendor en Grecia y Roma, estos eran pueblos libres, pueblos en los que los individuos tenían como realización de sus vidas un ideal que encontraba como objetivo la consecución del Estado, el cual se constituía como la realidad de la realización de cada individuo en el mundo.

Tanto en el mundo público como en el privado, cada uno era hombre libre y vivía de acuerdo a leyes propias. La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por la cual trabajaba y que le movía al esfuerzo. (Hegel, 1978: 151)

Hippolite llama la atención sobre la concepción de libertad de Hegel, que tiene su origen en estos primeros escritos, no una libertad privativa, individual que termina con la aparición del los derechos del otro, sino una libertad en la que idea y mundo están íntimamente religadas. El individuo es libre en tanto la idea por la cual actúa es realizable en el mundo, en tanto particularidad y universalidad giran sobre un mismo eje, lo real. (Cft. Hyppolite, 1948: 31ss.)

Esta libertad hizo fuertes a aquellas naciones y su fuerza acumuló grandes tesoros y victorias. Los grandes conductores del pueblo en sus conquistas, se fueron llenando de gloria y riquezas formando una aristocracia a la cual el pueblo confiaba alegremente su gobierno. Sin embargo, la acumulación de riquezas y el ansia de poder hicieron que esta nueva aristocracia arrancase poco a poco el gobierno del pueblo y pasase a legislar en beneficio propio. Surge el derecho a la propiedad privada, el pueblo, al perder el poder en su propio gobierno, se repliega al gobierno de las cosas y a la defensa y consecución de la propiedad privada se erigen sus esfuerzos. La propiedad privada se declara como la meta del individuo, un ideal que acrecienta las distancias entre los hombres. Allí, nos dice Hegel, estos pueblos han perdido su libertad, los individuos buscan protegerse de sus prójimos y su lucha es ahora individual, lejos está el Estado con el cual sólo sienten una relación de sometimiento; el poder directo que sentían los ciudadanos sobre aquellos que los gobiernan deja de existir y éste se ve realizando una labor tan pequeña al servicio de una entidad que le es ajena, que desconoce la totalidad de su actuar como una realidad.

La razón, nos dice Hegel, no renuncia en su empeño por encontrar algo absoluto, pero como éste ya no se puede encontrar en el mundo, el hombre lo buscará en su interioridad. El cristianismo, cuyo origen es un pueblo agobiado por normas que no son proporcionadas por la propia voluntad de los individuos, encontrará en este clima social una cuna adecuada para su dios abstracto y su reino cuya llave son ruegos y plegarias, un reino que no es de este mundo. El cristianismo, encuentra su mayor virtud en ser una religión para pueblos oprimidos.

Así, el paso del politeísmo al monoteísmo exige una revolución entera en todos los ámbitos de la historia de un pueblo

Las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla. (Hegel, 1978: 149)

La introducción que hace Hegel de la historia en sus investigaciones tiene dos consecuencias directas, por un lado, Hegel, que en la *Historia de Jesús* consideraba que los orígenes de la doctrina cristiana se podían rastrear en un individuo, ahora, con la introducción de la historia en sus investigaciones, ya no será el individuo sino el contexto socio-histórico el que permite la aparición y desarrollo de la doctrina. Hegel en la historia encuentra un método para abordar los problemas y sacar sus propias conclusiones. La doctrina, antes un eslabón cerrado de argumentos se abre frente a los hechos que directa o indirectamente le dieron origen. Con razón Hyppolite habla de una hermenéutica en los escritos de juventud de Hegel (Hyppolite, 1948: 53). Éste encuentra que investigar dos posturas históricas aparentemente antagónicas, le proporciona un punto de inflexión que permite la comprensión del paso de una a otra; la dilucidación de una doctrina pasa por la comprensión de aquello que ésta busca superar, aquello que en la argumentación aparece como una negación es, sin embargo, para la otra postura, el carácter fundamental que los define.

Esta forma de observar la historia es posible ya que Hegel ubica dos contrarios en la historia, la antigüedad clásica grecorromana y el cristianismo, frente a estos dos periodos el republicanismo de la Revolución se ubica como un regreso de la cultura clásica antigua, un retorno a la libertad antigua perdida tras el cristianismo; si bien esta vinculación de la Revolución con la antigüedad tiende al reduccionismo, este proceder es el germen de lo que será en lo posterior el proceder dialéctico de la superación de los contrarios.

Una segunda consecuencia fundamental de la introducción del proceder histórico en las investigaciones de Hegel tiene que ver con el problema de la verdad, el cual se expresa de una manera patente en el tratamiento que hace del problema de los milagros.

Hegel, en la *Historia de Jesús* hace una omisión total del problema de los milagros, la razón de este proceder es referida en la primera elaboración del escrito de la *Positividad* cuando en él, Hegel nos dice que los milagros son actos que impiden que el contenido moral de una religión sea observado por sí mismo, por el contrario, contribuyen a la formación de una figura de autoridad, aquella que es responsable de los milagros, y es por esta figura de autoridad que el contenido moral adquiere relevancia entre los creyentes.

Ahora, en una segunda introducción de la *Positividad*, Hegel cambia su trato con el problema y considera más importante que dejar el problema a un lado, o limitarse a señalar su carácter perjudicial para una religión, entender el porqué existe la fe o la creencia en un acto que no tiene ningún asidero en la experiencia y es más, que la contradice anulando sus leyes. La creencia en un milagro bíblico es similar a la creencia en un acto histórico pues ambos son experiencia pasada, no presente, y por ello, primeramente, Hegel se pregunta por qué se cree en un acto histórico; para responder, Hegel se sirve de las categorías kantianas de razón, entendimiento e imaginación y nos dice que es la imaginación y el entendimiento los que aprueban las verdades históricas: un hecho histórico, cuando cumple con las leyes de la experiencia posible, es considerado por

el entendimiento como un hecho posible y será la imaginación quien le otorga el estatus de verdaderas aún cuando ya han sido pasadas.

La imaginación las recibe con la representación adicional de que se trata de experiencias que han sido reales, de sentimientos que existieron y que motivaron una actividad del entendimiento que es necesaria y común para todos los hombres que tengan tales sentimientos. Es esta representación adicional la que se llama aquí creencia, fe. (Hegel, 1978: 138)

El hecho histórico nos dice Hegel, pese a ser calificado como verdadero y ser fundamental en la constitución del espíritu de un pueblo, es considerado como una creencia. Con los milagros bíblicos sucede que si bien el entendimiento se niega a aceptarlos por contradecir la experiencia posible, es la razón, con un mandato de deber, el que interviene para que éste sea aceptado como verdadero. La creencia en los milagros es producto del deber, del “temor al señor todo poderoso” y es este mismo deber el que tiene influencia sobre la razón práctica a la hora construir las máximas morales al interior de un ámbito gobernado por una religión positiva.

El problema de los milagros ha llevado a Hegel a un encuentro con el problema de la verdad y la historia ¿Cuál es la naturaleza de la verdad de un hecho histórico cuando es producto de una creencia; cuando es el espíritu de un pueblo y sus continuos cambios quien fija su medida, su ser? ¿Cómo enseñar a un pueblo que lo que creen no es verdadero pues va en contra de la razón, cuando todo ello ha sido producto de su propia evolución como pueblo? Si no es posible conciliar verdad e historia, ¿Cómo es posible la ilustración y su misión de educadora del pueblo en las verdades de la razón?

Hegel no encuentra salida a tal problema, y esto aparece en la tercera formulación del problema de los milagros que consiste en un fragmento que cierra los escritos de la *Positividad* dejándolos incompletos

Entrar en discusiones históricas y exegéticas, meterse en este campo [la prueba de la realidad de los milagros], significa desconocer la razón que se tiene o cederla, con lo que los otros lo tienen ya todo hecho. Aunque se pudiese mostrar de todos y cada uno de los milagros que son explicables naturalmente, ya se abriría concedido demasiado al partidario de esos milagros (...). Con sólo un milagro que fuese inexplicable, ya habría perdido la razón sus derechos. (...). Acceder a que la disputa sea llevada ante el tribunal del entendimiento demuestra ya que no nos sentimos muy seguros de la razón, que el relato de los sucesos milagrosos nos ha desconcertado, y que, en vez de bastarnos ella para rechazarlos, los hechos presentados como milagrosos podrían ser capaces de derribar esa independencia de la razón. (Hegel, 1978: 162 - 163)

Razón e historia, fe y verdad son problemas que Hegel no acierta resolver con las herramientas con que cuenta en estos primeros escritos. Razón o historia, fe o verdad se presentan como absolutos antagónicos y la tarea de la ilustración ha sido siempre asumir el partido de la razón y hacer de lado el problema de la historia, sólo así se pueden encontrar valores absolutos para la ética; Hegel parece optar por este camino de la ilustración y sin embargo, el hecho de que el escrito se encuentre inconcluso muestra que no se encuentra de ninguna manera convencido de ello pues la primacía absoluta de la razón por sobre la particularidad no puede ofrecer ninguna otra solución al problema de la moral, de la unificación entre la teoría y la realidad, que una respuesta abstracta y sólo posible en el pensamiento.

Hegel inicia su camino en el pensamiento con un meta y es la de buscar el cambio moral de su pueblo que allane el camino para el advenimiento de una revolución similar a la francesa. La forma para conseguirlo inicia con la ingenua seguridad de que tal realización depende de la adecuada participación de los ideales ilustrados, capitalizados en la moral kantiana, a través de una correcta educación del pueblo, utilizando la religión como el más perfecto multiplicador y unificador de la realidad con el ideal. Sin embargo, su enfrentamiento con la historia lo ha llevado a ser escéptico de la posibilidad de esta misión; el hombre responde a las condiciones efectivas de su realidad socio-histórica que han evolucionado en su mismo seno y la idea de razón parece ser variable en cada una de

estas épocas. La unidad moral del hombre y el mundo que Hegel busca se ve frustrada al no encontrar posibilidad alguna de mediar entre la razón, entre el ideal eterno, y entre la realidad cambiante, el acontecer propio de los pueblos.

CAPÍTULO II

VIDA Y DIALÉCTICA

Frankfurt, la siguiente parada en la vida de Hegel, significa un gran cambio dentro de la evolución de su pensamiento y de su vida. En Frankfurt, Hegel se reencuentra con su amigo de seminario Hölderlin quien, a diferencia de él, ya se ha insertado en el mundo intelectual de su tiempo y está labrándose un nombre en él. Heinrich, data el encuentro de los dos amigos en Frankfurt en el año de 1797, fecha en la cual Hölderlin ya ha publicado en la revista de Schiller, del cual recibe gran interés por su poesía, conoce a Goethe y ha tomado clases del mismo Fichte, el abanderado de la filosofía postkantiana; además de ello se encuentra realizando el *Hiperión*, que sintetiza una filosofía que viene tiempo atrás trabajando (Cft. Heinrich, : 20).

Sin duda, el encuentro con Hölderlin le da un impulso a su pensamiento introduciéndolo dentro de polémica filosófica del postkantismo; en los escritos de Hegel que datan de esta época se ve el interés por entender estas polémicas e introducirlas en los problemas que viene trabajando, aparecen nuevas categorías y dota de mayor sentido a aquellas que ya había elaborado. El aporte de Hölderlin pone a Hegel en el camino de desarrollo de la concepción dialéctica de la realidad y la filosofía especulativa.

Esto no significa que, por una parte, Hegel se haya limitado a elaborar las categorías de Hölderlin; es por el desarrollo de las limitaciones internas de ésta filosofía que Hegel alcanza el desarrollo de la suya propia. Ahora bien, por otra parte, la adhesión de Hegel al

núcleo básico de la filosofía que Hölderlin viene desarrollado no significa que exista una ruptura en el pensamiento de Hegel; no hay un Hegel antes de Frankfurt y uno después, Hegel adopta la filosofía de Hölderlin porque sus investigaciones han llegado a sin salidas para las que éste pensamiento aporta soluciones.

En los escritos de Berna vistos en el anterior capítulo, Hegel se encuentra con la aporía de que mantener la diferencia absoluta entre la idea y la realidad, como lo exige la ética kantiana, deviene en la imposibilidad de lograr la unificación entre ambas dimensiones. La religión, entendida como el adecuado medio para llevar las ideas de la moral a ser no sólo entendidas sino también sentidas y participadas en la realidad, se encuentra con el problema de la necesidad de conciliar verdad e historia, razón e intuición, lo estático con aquello siempre en movimiento, dos contrarios para los que no parece haber mediación posible y que, en tanto no concuerden, no será posible la realización de la moral en el mundo.

Es a solucionar estos problemas propios de los escritos de Berna que Hegel hace una recepción de la filosofía de Hölderlin. Inclusive, Hegel, desde finales de su estadía en Berna, ya comienza a trabajar con categorías y conceptos que en Frankfurt desarrollará a cabalidad.

Inmediatamente posteriores al escrito de la *Positividad*, aparecen una serie de escritos fragmentarios perteneciente al periodo final de su estadía en Berna, en los cuales, por un lado, Hegel retoma el concepto de amor, como mediación entre el ideal y la realidad, contrapuesta a la unificación propuesta por la ley, que logra unificaciones en el solo pensamiento por su carácter de deber, y por otro lado, sin una previa elaboración, aparece la categoría de vida, como resultado de la unificación de los opuestos en la historia (Cft. Hegel, 1978: 163 – 168); conceptos que vienen a ofrecer soluciones a problemáticas para las que antes no encontraba salida.

Si bien no podemos asegurar que es gracias a correspondencia con Hölderlin que Hegel adquiere estos conceptos, o que han sido elaborados por él mismo en trabajos perdidos realizados en Berna, sí vemos en ellos que Hegel encuentra en estos conceptos una forma diferente de desarrollar los problemas que en Berna carecían de solución. En Hegel no hay una ruptura sino una continuidad de los problemas mediada por el impulso que Hölderlin le otorga en favor de la profundidad del tratamiento de los mismos.

Pero ¿Qué es concretamente lo que Hölderlin viene desarrollando que tanto atrae a Hegel? Dos filosofías sirven de base para lo que Hölderlin elabora, por un lado se encuentra Fichte, y por el otro Schiller.

Fichte busca con su filosofía resolver el vacío conceptual que existe en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno; su solución consiste en considerar que el yo para conocerse, para representarse a sí mismo, necesita de las oposiciones, el yo se conoce como autoconsciente a través de su propio reflejo (reflexión) en el no-yo. Este no-yo (necesidad finita) no puede tener una existencia independiente del yo o regresaría a la consideración del mismo como noúmeno; la posibilidad del no-yo se encuentra en el yo (concebido como potencialidad absolutamente libre inconsciente) quien se expone en el yo-finito o no-yo para regresar a sí como yo consciente. De esta forma, la posibilidad de la unificación de la libertad y la necesidad (razón – sensibilidad o yo – no-yo) en el hombre se da como un proceso volcado en el tiempo, es decir, como una tarea que se desarrolla en la historia, en la cual se presentan toda la serie de conceptos que llevan a que el espíritu autoconsciente (yo reflejado en el no-yo) se reconcilie con el yo absoluto (Cft. Villacañas, 2001: 87 – 92).

El que la tarea de unificación en el hombre se vea relegada a la historia, para Hölderlin, significa un trabajo de dominación de la razón en el cual el hombre particular no podrá en su vida superar el desgarramiento en su interior. El hombre particular asegura en la tarea un avance a sus herederos, avance que es sólo un anticipo de la propia tarea que ellos

tienen que desarrollar en su vida (Ibid.: 107). Tal historia significa asegurar la imposibilidad de una unificación total en el hombre particular y por ello mismo, asegurar el desgarramiento en el hombre que tiene como consecuencia el que la razón no coincida con la realidad sino únicamente como proyecto a futuro.

Hölderlin encuentra otra forma de enfrentar el problema en Schiller quien consideraba que la posibilidad de la unificación del ser humano se lograba por la educación estética. El racionalismo ilustrado había causado la pérdida del goce simple con la naturaleza por su afán de mantener frente a ella la diferencia de razón y realidad con el fin de dominarla. La posibilidad que el racionalismo propone para enmendar este desgarramiento en el ser humano consiste en la imposición, el deber. El hombre tiene de esta manera, el deber de realizar la razón en el mundo. Tal posibilidad se ve contrariada cuando se observan los acontecimientos seguidos a la Revolución Francesa en los que ante la imposición de un orden no sentido, la reacción es la violencia. La imposición de la razón genera malestar en el ánimo que no desea su mandamiento; por ello, la propuesta final de Schiller es la educación estética que tiene como premisa fundamental el que la percepción del arte aunaba conocimiento y afecto, ofrecía una felicidad desinteresada, reducía el egoísmo, y en últimas, llevaba a equilibrar las pasiones de forma que la moral fuese aceptada con su sólo conocimiento (Ibidem).

Hölderlin es consciente de la necesidad de unificación a través de los opuestos, no se puede eliminar en el hombre su necesidad de que la subjetividad coincida con la objetividad, sin embargo, el no considerará la razón sino el sentimiento como aquél indicado para lograr resarcir el desgarramiento en el hombre. Siguiendo a Fichte, considera que hay una unidad originaria en la cual el hombre se unifica con el mundo, sin embargo, esta unidad no está ubicada en el yo por contraposición con el mundo, esta unidad, que llamará el *ser*, es un tercero que posibilita la unificación real de los contrarios, no ya en la subjetividad, sino en una instancia que encierra a ambos por igual; el retorno al *ser* será posible por intermedio del amor (Cft. Heinrich, : 19).

Con esto Hölderlin ha dado un paso en la superación de la diferencia entre el sujeto y el objeto remanente en la filosofía de Kant y que Fichte no logra superar puesto que el no-yo será siempre diferente al yo y en la autopercepción del yo a través del no-yo, lo que está percibiendo es un espejo de sí mismo. Hölderlin considera que a través de la unificación de los contrarios por medio del amor, el *ser* se hace patente como una unidad a la cual ambos pertenecen.

El amor en tanto percibe la belleza en lo otro religa ambas partes en una disolución de las diferencias en la que ambos se perciben como uno solo, retornan a la unidad originaria, el ser; la unificación es así solo posible a través de la identificación de los opuestos, no puede eliminarlos en la unificación pues si así lo hiciera absolutizaría ésta misma y quedaría así contrapuesta a la particularidad; no sería entonces unificación sino hipostación de un principio ajeno a la realidad, esto es, una vuelta a la diferencia que mantienen en sus filosofías Fichte y Kant. La unificación exige de la permanencia de los dos contrarios y esto es solo posible por medio de la reflexión pues ésta es la facultad de la determinación. Sin embargo, la reflexión, potencia contraria al amor, es separación sujeto-objeto, y es por ello que la unificación por medio del amor es momentánea y asimismo absoluta, su existencia depende de la contradicción de cancelar las diferencias pero que no las disuelve pues se mantiene en cuanto la reflexión opera sobre la unificación.

Hölderlin entiende que la unificación entre sujeto y objeto o libertad y necesidad, que él concibe por medio del amor es una unificación real en tanto los dos contrarios se mantienen como contrarios en la unificación. No se trata de un reflejo de sí por parte de un contrario sino una unificación de dos opuestos que se encuentran en la unidad originaria, el ser. El hecho de que el hombre alcance ésta unificación para perderla en tanto la reflexión vuelva a ser operante no es un problema de la unificación misma sino que es una característica de la vida. La vida tiene un trasfondo trágico en donde la unificación con el ser se transforma en una historia de satisfacción e insatisfacción

continua. El trasegar del hombre por el mundo lo lleva a establecer separaciones y a buscar la unificación pero sin objetivo claro del porqué se recorre esta historia; el camino hacia esta meta para Hölderlin es excéntrico, “sin punto medio ni objetivo claro” (Cft. Heinrich, : 17).

Schelling en una carta a Hegel, le anunciaba que la posibilidad de superar la diferencia al interior de la filosofía de Fichte se logra sólo por una superación en la lógica (Cft. Hegel, 1978: 59)³. No sería finalmente de Schelling de quien aprendería Hegel la posibilidad de tal superación sino que lo hará del poeta, de Hölderlin. Los escritos de Frankfurt nos muestran la adhesión de Hegel a las ideas de su amigo, más abierto a su mensaje, tal vez, por considerar su espíritu más cercano a las problemáticas en las que él viene trabajando.

El problema principal en los escritos de Berna consiste en conseguir una participación de la moral al pueblo y que por medio de ella se realizase el cambio moral del mismo; tal participación de la moral se realiza por medio de la religión, la cual logra hacer que los conceptos de la moral sean no sólo pensados sino también sentidos. Es así que los trabajos de Berna se enfocan en lograr propiciar la aparición de una religión que cumpla con estas exigencias. La problemática de fondo con que Hegel recibe la filosofía de Hölderlin no es la misma idea con la cual su autor la concibió. Su primera reacción frente a esta filosofía, después del entusiasmo que se aprecia en el fragmento titulado *Primer programa de un idealismo alemán*, en el que se adhiere sin ningún asomo de duda a las ideas de Hölderlin, es analizar más minuciosamente la categoría del amor y relacionarla con la religión.

El objetivo de la religión nos dice Hegel, es la unificación de libertad y necesidad, la realización de la moral en el mundo. Cuando se logra la unificación perfecta aparece la

³ En la *Diférenca* Hegel nos dice que n sistema que acepta un principio formal se hace a sí misma formalizante: *cómo también dice Fichte en alguna parte: que para la autoconciencia de Dios –una conciencia en la cual todo sería puesto por el ser puesto del yo- su sistema únicamente tendría validez formal.* (Hegel, 1989: 75)

divinidad. La divinidad es entendida por Hegel como un ideal al cual tiende la religión, este ideal no es lo mismo que el concepto, producto de la unificación teórica en la que se presenta una diferencia entre el determinante y lo determinado, el ideal exige que todas las condiciones finitas por las que lo infinito se muestra en la realidad estén presentes.

El ideal sí que admite la especificidad e incluso exige actos, sentimientos, costumbres religiosas específicas; exige lo superfluo, una serie de características superfluas que adquieren sólo bajo la luz artificial de los conceptos generales el aspecto de algo petrificado, de algo congelado. (Hegel, 1978: 422)

Una religión de la razón, como exigía Hegel en Berna, que predicase sin más la moral racional, estaría condenada al fracaso pues no consigue unificación alguna entre libertad y necesidad. La unificación, como lo afirmaba Hölderlin, exige que los contrarios no se disuelvan en la unificación. Una religión de la razón sería una religión unilateral en el pensamiento, no sentida ni compartida por los hombres. El ideal, tal como lo concibe Hegel en la religión, es una nueva forma de considerar aquello que Hegel en Berna llamaba Fantasía, categoría con la cual Hegel busca aunar las ideas con la historicidad del trato que el hombre tiene con las mismas. En la idea el hombre se encuentra a sí mismo como individuo inmerso en un contexto cambiante que lo subsume. La posibilidad de lograr la unificación religiosa, en la que el individuo logra percibir la religación de su vida particular con la divinidad es posible por medio del amor. El amor, de esta forma, es potencia de unificación de los contrarios

En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente (Hegel, 1978: 263)

El amor es un sentimiento por el cual los contrarios se encuentran como iguales en la diferencia, en ellos se manifiesta, no el ser, como lo nombra Hölderlin, sino la divinidad entendida como vida, aspecto con el cual Hegel busca superar el destino trágico del hombre. Sin embargo, para entender cabalmente esto, es necesario explicitar los inconvenientes que Hegel encuentra en el amor como potencia unificadora.

La religión es uno con el amor. El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismo en él, y luego, es algo diferente de nosotros: un milagro que no llegamos a comprender (Ibídem).

La unificación que produce el amor, en tanto es un misterio que rechaza la reflexión para poder ser, no puede ser perpetuado más allá de la sensación de unificación. Hegel, por sus intereses diversos a los de Hölderlin, contrasta la potencia del amor con la vida cotidiana de los hombres en la que la propiedad es una parte integral de su individualidad y su relación con el mundo.

La propiedad nos dice Hegel, en tanto es manifestación de la particularidad, es cancelación de la unificación por el amor. Si el amante manifiesta su dominio sobre una propiedad no compartida con el amado, éste último sentirá una diferencia, una distancia que el amante ha querido establecer. Si se quiere resarcir esta diferencia, por un lado, se puede buscar que quien ostenta la propiedad cancele el poder que tiene sobre la misma, o que quien no la ostenta, busque que el otro la cancele. Sin embargo, esta cancelación producida por un individuo se constituiría en una dominación unilateral en la que la otra parte es totalmente pasiva; frente a la propiedad no hay unificación posible en la cual el amor logre su cancelación y la consiguiente unificación perdurable. Se puede también, nos dice Hegel, pensar en la comunidad de bienes en la que se cede libremente y en común acuerdo el derecho sobre la propiedad en vista a no perder la unificación producida por el amor, sin embargo, en este caso el derecho del individuo sobre la propiedad, que es ley universal, no desaparece, continúa de una manera pasiva esperando su activación, es una posibilidad permanente e intrínseca de separación.

El amor, en tanto unificación no reflexionada, no puede establecer vínculos duraderos con la propiedad, con lo particular; en el trato de los hombres en el mundo el amor es un principio limitado y de allí el trasfondo trágico de la realidad que Hölderlin lamenta. Este hecho de que la reflexión no ingrese en la unificación genera en Hegel una indagación

acerca del carácter del *ser*, o la divinidad, que se manifiesta en la unificación por medio del amor.

Hegel, en un escrito que titula *Creer y Saber* nos presenta una reflexión acerca del *ser* y su relación con la religión. La unificación exige que los opuestos se encuentren como diferenciados, pero, esta diferencia se conoce sólo teniendo a la vista la unificación. La unificación se constituye así la medida desde la cual son posibles los contrarios. Cuando se muestra que los contrarios no pueden ser el uno sin el otro, se ha mostrado que la unificación *debe ser*; lo cual, no significa, por otra parte, que esto sea una prueba de la realidad de la unificación, ya que tal cosa exigiría demostrar la dependencia de la unificación por parte de los contrarios, cosa que no es posible pues ésta no se encuentra en cada uno de ellos, es independiente de cada uno. La unificación no puede ser probada pues es solamente sentida y en tanto no puede ser probada la percepción que de ella se tiene es una creencia. El *ser*, nos dice Hegel siguiendo a Hölderlin, en tanto es la unificación misma, sólo puede ser en tanto creído.

El que el *ser* sea creído y no conocido indica que existen modos diferentes de ser en tanto algo que es para mí puede no serlo para otros. La distinción entre los diferentes grados de ser viene dada por la unificación que en ella se ha operado. Toda unificación exige de un sujeto y un objeto, un determinante y un determinado; en una unificación correcta, realizada por el amor, el sujeto reconoce aquello divino que él mismo comparte en el objeto y por tal surge, libremente, la unificación entre ambos que antes eran opuestos. Aquí se presenta lo divino; no ocurre lo mismo cuando se busca unificar un sujeto con una abstracción del mismo, con un concepto.

En el texto más importante de la época de Frankfurt, *El espíritu del cristianismo*, Hegel nos habla del espíritu judío cuyo origen sitúa en Abraham y del cual nos dice

El mismo espíritu que alejó a Abraham de su parentela lo guiaba en medio de sus encuentros con las naciones ajenas por el resto de su vida: el espíritu de la autoconservación incommovible, que se

mantenía por medio de una estricta oposición contra todas las cosas; el ser pensado, elevado a la unidad dominante por encima de la naturaleza infinita, hostil, pues lo hostil puede entrar sólo en relaciones de dominación (Hegel, 1978: 288).

La unificación del sujeto con el pensamiento es una falsa unificación pues es unilateral, unificación del sujeto consigo mismo, y por tal, en tanto meramente pensada, no es una unificación real. Tales son las unificaciones de una religión positiva. La positividad de una religión no se medirá como lo hacía en Berna, según la adecuación de sus mandamientos a las normas morales, sino observando la forma en que estas normas se proclaman, según lo realicen con libertad o en ausencia de ella. El problema con las falsas unificaciones es que absolutizan el pensamiento, lo transforman en una unidad inmóvil y pretenden que la realidad, siempre dinámica, se asimile a este orden que le es contrario; por ello la aplicación del deber se hace una norma en las religiones positivas.

La unificación por medio del amor no puede caer en la misma lógica, lo móvil debe seguir siendo móvil, la vida no puede detenerse. La objeción principal que Hegel tiene con la filosofía de Hölderlin, con su unificación por medio del amor, Heinrich lo expone de un poema de Sinclair, amigo de ambos del seminario y seguidor de la filosofía de Hölderlin, en donde, presumiblemente, se plantea la visita que le hace Hölderlin en compañía de Hegel y en la que se presenta una discusión filosófica (Heinrich, : 22). Allí se dice que Hegel pone objeción al hecho de que si la verdad, unidad originaria, el ser, estuvo vinculada en un inicio al hombre ¿Cómo éste la perdió y por qué ahora sólo puede acceder a fragmentos de ella? Pregunta a la cual Sinclair no puede responder. El problema de concebir una unidad originaria desligada de los contrarios y a la cual solo se puede acceder por el sentimiento significa concebir la unificación de una manera estática, una intuición, y si bien, Hölderlin consigue la superación de los contrarios a través de su unificación en tanto contrarios, el carácter estático de la unificación exige la exclusión de la reflexión y la imposibilidad de una continuidad en el tiempo, además de no explicitar el paso de tal unidad a la separación.

Hegel, considera que este problema se soluciona si se concibe el principio originario como desarrollándose a través de la unificación de los contrarios. El ser será considerado por Hegel como vida.

[El amor] es un sentimiento, pero no un sentimiento particular. Del sentimiento particular (ya que esta vida es sólo una vida parcial y no la vida entera) la vida avanza a través de la resolución de su particularidad, a la diversificación de los sentimientos para encontrarse a sí misma en la totalidad de lo diverso (Hegel, 1978: 262).

A través del concepto de vida se inicia la comprensión de la realidad como un todo dinámico en autogestación, concepción que luego devendrá en la comprensión de la constitución dialéctica de la realidad. La vida se participa en los contrarios y es la posibilidad de su unificación, unificación total en tanto es la vida en cuanto tal la que aparece en la unificación, pero al mismo tiempo, fragmentaria, pues no es la vida en su totalidad. La unificación de la parte y el todo en un movimiento de síntesis, que al no ser la vida absoluta, continúa como particular en busca del absoluto.

Hegel, en una carta a Sinclair que data de 1810, le escribe que “él había elaborado su propia concepción, no inmediatamente contra Fichte sino contra el fichteanismo remanente de sus amigos antifichteanos” (Heinrich, : 29). La concepción dinámica de la realidad significa para Hegel la superación final de la separación irreconciliable entre el sujeto y el objeto que persistía aún en Hölderlin.

De esta forma podemos retomar el problema de la vida como una tragedia en Hölderlin (supra. Pág.): el tiempo, la historia, ya no es concebida por Hegel como el escenario del trabajo infinito sin recompensa de Fichte ni el memorial de la tragedia humana de Hölderlin, sino que es entendido no sólo como el campo en el cual se posibilita una unificación absoluta sino que también, el mismo hecho de que la historia sea, es ya una unificación en la cual se ha presentado la vida; para Hyppolite, la concepción pantrágica

de la realidad va desapareciendo por una concepción panlogicista a medida que desarrolla su concepción dialéctica de la realidad (Hyppolite, 1968: 49).

Partiendo de la unión no desarrollada, la vida ha recorrido, a través de su formación, el ciclo completo hasta la unión completa. La unión concordancia no desarrollada tenía todavía frente a sí la posibilidad de la separación y al mundo; en el curso del desarrollo, la reflexión produjo cada vez más oposiciones hasta que opuso la misma totalidad subjetiva del hombre a él mismo en cuanto objetivado; hasta que el amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno. Así la vida se reencuentra a sí misma sin carencia alguna. En el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente. (Hegel, 1978: 263)

El principio dinámico de la realidad permite la consideración de el absoluto como gestándose a través de los contrarios en la historia, esta idea Hegel la capitaliza en el concepto de formación, el cual reúne en sí el doble movimiento de la vida sobre sí misma a través de los contrarios y de la conciencia como producto de esta relación con la vida; Hegel aún no se plantea cómo es posible que en el desarrollo de la vida a través de los contrarios se produzca una comprensión de este absoluto que es la vida; para él, por la mediación de la religión en este gestarse de la vida, no es posible pensar en una intelección del absoluto realizada sólo por la conciencia. Será la contradicción de querer mantener los contrarios y al tiempo el sentimiento en la unificación, lo que lleve a Hegel en la *Diferencia*, a cambiar la religión por la filosofía como el presentarse del absoluto.

Por otra parte, el concepto de formación es uno de los resultados más importantes dentro del desarrollo de las problemáticas que venía tratando desde Berna. Este concepto le exige a Hegel una nueva comprensión del problema de la moral y su posibilidad de realización en el mundo. La vida, en su desarrollo, ha de encontrarse a través de los contrarios como totalidad libre para continuar desarrollándose; ya no se trata, de un individuo autolegisándose sino de permitir que el individuo se reconcilie con la vida.

Con respecto a la moral, Hegel considera que si bien la ley moral, ley subjetiva, supera la dominación que ejerce lo externo sobre el yo al ser una ley que se genera autónomamente, en tanto es una ley universal, es decir, existente sólo en el pensamiento, se contrapone a todo lo particular, a lo finito y por tal, la forma de la ley, en tanto es absolutamente separada, no puede ser otra que un imperativo, una obligación

Entre los shamanos de los Tungueses, los prelados europeos que gobiernan en la iglesia y en el estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo (Hegel, 1978: 308)

La ley moral es desgarramiento en el hombre mismo pues la ley, que en tanto universal es puro pensamiento, subyuga la sensibilidad al no poderse relacionar con ella sino a través de una relación de dominio. La voluntad, en tanto absolutamente determinada por la razón, no es voluntad real, es una voluntad meramente representada, pasiva y por tal sufriente. La voluntad en Kant es vacía, su concepto de libertad es abstracto, hay siempre una dominación de la razón a la sensibilidad sin concordancia posible.

Es por todo ello que en la moral kantiana no cabe el amor y una razón última de ello se encuentra en que su filosofía no considera que el alma humana pueda acceder a la moral por sí misma sino que debe ser constreñida para lograrlo; no concibe la unificación de inclinación y ley por cuanto considera que la ley es por sí misma la moral, cuando es sólo posibilidad, unidad en el pensamiento, no es aún realidad y por su carácter universal nunca llegará a serlo.

La consideración de la moral como una ley universal conlleva necesariamente a lo que Lukacs denomina una colisión de deberes (Lukacs, 1970: 171)

Si estas virtudes no se tuvieran que considerar como modificaciones de un espíritu viviente, si existiera una virtud absoluta, entonces surgirían colisiones irreconciliables por la pluralidad de absolutos (Hegel, 1978: 335 – 336)

Cada deber tiene su límite tanto en su concepto como en su acción; con la expansión de las necesidades humanas crece el número de virtudes y el número de situaciones en las cuales se aplican. En tanto la virtud es considerada como un universal es excluyente y si en la vida dos virtudes se pueden ajustar a una misma situación, las virtudes mismas en tanto universales entrarían en conflicto. De ello se obtiene una escala en las virtudes, donde unas priman sobre otras y en tanto todas son universales, cuando se dejan de considerar como deberes se transforman en vicios. La moral kantiana reduce las virtudes de sus imperativos a “la desesperación o el crimen” (Hegel, 1978: 335 – 336).

El problema para Hegel es la forma de la ley moral, no su contenido. La forma, que es unificación en el pensamiento, es separación absoluta con la sensación y por ello se contrapone al amor y a la vida. El contenido de la ley, por otro lado, en tanto es una manera de ser de la inclinación, es susceptible de ser unificado. Esta unificación entre la ley y la inclinación destruye su forma universal, su forma de ley para ser vida

Esta concordancia con la inclinación es el Πλερομα de la ley, un ser que, para usar una expresión que se utilizó antes, es el “complemento de la posibilidad”, dado que la posibilidad es el objeto en cuanto objeto pensado, en cuanto universal, mientras que el ser es la síntesis del sujeto y el objeto, en la cual sujeto y objeto han perdido la oposición. (Hegel, 1978: 310).

El Πλερομα de la ley será el amor que concilia el contenido de la misma con la sensación y los unifica en la vida. A la unificación del contenido de la ley con la sensación Hegel lo llamará Virtud (Hegel, 1978: 318). La virtud, al ser una unificación que el amor opera sobre la relación de dos particularidades, es un reconocerse de la vida en la particularidad. Así la virtud es la posibilidad de superar la unilateralidad de la ley y conciliar al hombre con su vida.

La consideración de la moral como virtud introduce una comprensión distinta de la libertad en donde ya no se concibe como la absoluta espontaneidad del sujeto, autor de imperativos morales, frente a la necesidad absoluta de la inclinación, sino que será entendida como la posibilidad de conseguir en la realidad la superación de la oposición entre vicio y virtud.

En la oposición de la ley contra la naturaleza, de lo universal contra lo particular, los dos opuestos se afirman, son reales, el uno no es sin el otro; en la libertad moral de la oposición de la virtud contra el vicio uno de ellos se excluye por el otro; es decir, si se pone el uno, el otro es solamente posible. (Hegel, 1978: 319).

Con la destrucción de la forma de la ley por intermedio del amor, Hegel logra la equivalencia entre la dimensión de la vida y la del individuo: el individuo es libre en tanto la vida misma es pura libertad y se manifiesta tanto en su razón como en su sensación; así, la positividad, la dominación que se presenta por concebir la realidad como unidad en el puro pensamiento, es producto de impedir que la vida se manifieste por la dominación de uno de los contrarios sobre el otro.

Esta nueva forma de concebir la moral se complementa con la categoría del destino y la reconciliación o la forma de regresar a la vida como orden libre, tras la pérdida de la misma. El desarrollo de esta categoría aparece en Hegel por dos vías, una, por los estudios históricos sobre el espíritu de las diferentes culturas y la otra, por las repercusiones que tiene la nueva forma de entender la moral sobre el concepto de ley y castigo.

La vía histórica tiene un desarrollo continuo desde el estudio de Berna en el que Hegel dilucida las causas del paso del monoteísmo al politeísmo. En este escrito (supra. [Pag. 13](#)) Hegel entiende que el espíritu que animaba a los pueblos griegos y latinos en sus épocas más doradas era la libertad. El individuo encontraba en su accionar en el mundo la realización de su propia particularidad, lo cual significa que la forma en que el mundo se manifiesta corresponde a los intereses del individuo. Este espíritu de libertad se ve contrastado con las deformaciones que introduce el continuo diferenciamiento en la sociedad, causado por el ingreso de grandes riquezas acumuladas en pocas manos: quienes ostentan tales riquezas se hacen al poder y gobiernan en pro del mantenimiento de las mismas. El individuo que es gobernado, poco a poco, pierde la noción de que su acción en el mundo se realice para su propio beneficio y va sintiendo la forma de ser de su realidad como contraria a sus propias aspiraciones. El mundo le aparece como algo hostil pues la acción que antes era libre, ahora es un deber con el Estado. En busca de esta

libertad perdida se refugia en su interioridad y allí, en el pensamiento, encuentra un orden que se acomoda sus aspiraciones. El cristianismo tiene en sí un espíritu que se ajusta a las demandas de un pueblo oprimido y por tal ingresa y se expande sin problemas en el mundo clásico decadente.

Con este primer trabajo Hegel entiende que el paso de dos configuraciones del mundo distintas se presenta por la crisis y superposición de dos espíritus culturales distintos. Esta idea de un espíritu de los pueblos, de una forma inherente que se expresa en todas sus manifestaciones, Hegel la continúa trabajando al interior del cristianismo, buscando los orígenes de su carácter positivo y así, emprende un paso atrás en el cristianismo y busca sus orígenes en el pueblo judío al cual se aplica a estudiar; el espíritu del pueblo judío lo localiza en Abraham, el patriarca de este pueblo, del cual nos dirá que al separarse de su familia sin ninguna otra razón que la de encontrar una absoluta independencia, negó los lazos de amor que lo ataban al mundo; la negación del amor es la negación de la vida misma y por tal su caminar por el mundo se hizo nómada, un desarraigo que sólo encontraba seguridad en la idea de la pervivencia de su propia individualidad ante la multiplicidad de un mundo frente al cual desconfiaba y por tal rehuía. Esta necesidad de seguridad, de preservar y conseguir su satisfacción en un mundo que le es totalmente ajeno, de retornar a la seguridad de su vida antes del desgarramiento pero, retornar siendo totalmente independiente, tal deseo de Abra se transformó en su divinidad; una divinidad contrapuesta al mundo que le aseguraba la fruición del mismo, que le presentaba la naturaleza para que la dominara pues, sin amor por ella, no es posible tener ninguna otra relación con la misma. Este espíritu de Abraham, que encuentra su representación en una divinidad abstracta, individual, que no puede entrar en relación con otros dioses si no es en la dominación, se transforma para Hegel, en el destino del pueblo judío.

Con Abraham, el verdadero tronco de los Judíos, comienza la historia de este pueblo; su espíritu es la unidad el alma que rigió todos los destinos de su descendencia (Hegel, 1978: 234)

A partir de Abraham la separación entre el ideal y la vida de los hombres se hizo mayor; dios, separado absolutamente de la realidad, ofreció fruición a los hombres que, siéndole ajenos, pues son parte de la naturaleza, también eran le eran objeto de dominio. La relación de los judíos con su dios se transforma en la servidumbre y esta misma relación se copia al espíritu de la ley judía y a toda relación entre los hombres, consigo mismos y con los otros, que exige de una rígida regulación dado que ellos son totalmente dependientes de la divinidad.

El que todos los actos de la vida estén legislados, hace que vivir se transforme en obediencia ciega de las normas. Para los judíos la moralidad, entendida como la percepción del ser libre y por tal del actuar autónomo, no existe, para ellos, nos dice Hegel, moral equivale a ser legal pues ley externa y mandamiento interno son una y la misma cosa. La inmoralidad en ellos se presenta en traspasar el límite de una ley y frente a la moral entendida como libertad de la vida manifestándose a través de su accionar, la inmoralidad es su indiferencia hacía la moral misma.

Este destino del pueblo judío es el contexto en el que Jesús aparece. Su mensaje se dirigió en un principio al pueblo en general, oponiendo el amor a la rigidez de la ley y buscando que en sus corazones despertaran un interés moral y no meramente legal frente al mundo. Sin embargo, su pueblo, fiel a su espíritu excluyente y dominante, no quiso seguir escuchando y quiso por todos los medios callarlo. Jesús poco a poco va cambiando su mensaje en una triste amargura ostracista y dirige su mensaje ya no a un pueblo entero sino a unos pocos que lo quieren escuchar

A partir de entonces limita su actividad a una actuación sobre individuos y deja que el destino de su nación siga su curso; no interviene ya en él, sino que se separa del mismo arrebatando a sus amigos de su alcance. Jesús huye del mundo y de todas las relaciones de éste, en la misma medida en que lo ve inalterado. Por más que choque con todo el destino de su pueblo, su actitud es pasiva frente al mismo. (Hegel, 1978: 368)

Jesús entiende su destino al apartarse de su pueblo y por ello postula que el reino de dios no es de este mundo. Su separación del espíritu de su pueblo marca su destino, el destino de la pasividad: si el mundo material le es hostil, Jesús cede su derecho frente al mismo antes de perderlo, no domina ni recibe dominación, conserva su libertad a costa del sufrimiento de perderlo todo. Este destino de Jesús será el destino de su comunidad entera, la imposibilidad de reconciliarse con el mundo pues su reino esta contrapuesto a la realidad efectiva de los hombres. El destino del cristianismo consiste en que

Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca confundirse en uno (Hegel, 1978: 383).

De la idea de un espíritu de los pueblos Hegel desglosa la categoría del destino como aquel espíritu que en determinado punto se separa de la vida y se sumerge en un estatismo destinado a repetirse hasta que no se supere el mismo y se regrese nuevamente a la armonía de la vida en la que todos sus componentes expresan la libertad. El destino, en este sentido, se presenta como el espíritu de un pueblo que no puede entrar en relación con otros espíritus, que se encierra en sí mismo y no permite la dinámica del cambio inherente en la vida; de esta forma, el pueblo judío y Jesús y su comunidad, pese a sus grandes diferencias, comparten el hecho de que negaron la realidad que se les presentaba y por ello entraron en una relación de negación de la misma reservándose a su propia individualidad.

Esta concepción de destino en la historia tiene su contraparte en la ética cuando Hegel considera la posibilidad de la reconciliación con la vida para un individuo o comunidad que se ha apartado de ella.

Si se entiende el problema de la reconciliación desde el ámbito de la ley, la reconciliación misma aparece como algo imposible ya que en el crimen, la acción por la cual ocurre la separación y se cancela el devenir de la vida, en el crimen la ley ha sido cancelada no en cuanto a su forma sino en cuanto a su contenido. Así, frente al crimen, la ley continúa

operando en su forma como universal mas el contenido que fue destruido, asume la forma privativa de la ausencia de tal derecho que la ley garantizaba y por tal, la forma del castigo que el haber destruido la ley acarrea. El castigo en la forma de la ley, en tanto es universal, aparece como externa al acto particular por el cual se destruyó la ley misma, aparece como la ley que castiga y, puesto que es ley, algo pensado y no real, la posibilidad de su aplicación exige de un tercero, exterior a la misma, que actúe como mediador con la realidad; tal tercero es el juez. El juez, en tanto individuo real, puede no aplicar el castigo con lo cual la justicia de la ley, que si bien debería ser universal, es contingente, y finalmente, de aplicarse el castigo, en tanto éste es externo al acto criminal, reconcilia la ley consigo misma, pero el acto continúa presente y el criminal sigue viéndose reflejado en él, con lo cual puede arrepentirse y entregarse a la culpa, que como el acto pasado, es irreconciliable o puede simplemente no arrepentirse.

El arrepentimiento del criminal que ha sido castigado con la ley continúa operante en busca de un tercero que se asemeje a la ley en su forma universal y permita al criminal obtener el perdón que debe ser, como la ley, universal. Tal tercero es la gracia divina por medio de la cual el criminal busca verse a sí mismo como otro distinto al que cometió la falta. Pero en tanto este tercero le sigue siendo algo exterior, un universal contrapuesto a su particularidad, el vínculo con él debe estarse permanentemente afirmando con lo cual su culpa se transforma en su presente.

Otra forma de entender el problema de la reconciliación se presenta en la consideración del destino como castigo, consideración en la que la acción criminal no destruye la ley sino la vida misma, su actuar criminal se realiza sobre la vida y es una herida en la vida misma.

El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí. Lo que ha destruido es sólo lo que la vida tenía de amistoso: ahora lo ha transformado en enemigo. (Hegel, 1978: 322).

Antes del castigo no hay separación alguna con la vida, la separación se introduce cuando se afirma la individualidad propia por sobre la de otro, entonces, aquello violentado se presenta como castigo, como un poder enemigo y externo que busca hacer lo mismo que se ha realizado.

El hombre con la destrucción de la vida se labra un destino. Este destino se activa cuando el hombre se reconoce como separado de la vida y entonces busca reparar aquello perdido, una parte de sí que ahora no se encuentra, la armonía de la vida perdida.

El castigo de la ley se presenta como algo ajeno, como algo que se superpone a la realidad en la forma de dominación; en el destino el temor se produce contra la propia vida, así mientras con el castigo el hombre puede permanecer indiferente, con el destino, que se activa con la conciencia del desgarramiento, el hombre se ve absolutamente involucrado, busca reconciliarse consigo mismo mientras que con la ley no puede hacerlo.

La posibilidad de lograr la reconciliación se da por la sensación de la vida en que ésta se reencuentra consigo misma, tal sensación es el amor. La posibilidad de unificarse se da en que es la vida misma que ha sido dividida, no se trata de dos contrarios como sucede en el caso de la ley. La justicia queda satisfecha pues es la vida quien se ha resarcido a sí misma y la mala conciencia desaparece pues el “espíritu de la acción” (Hegel, 1978: 334) ha abandonado a la misma. La acción subsiste ahora como un fragmento ya pasado de la vida en la cual el hombre no se reconoce.

La vida puede volver a sí misma, una sociedad dominada por unas instituciones positivas puede retornar a la vida por la reconciliación del destino. El destino lleva a Hegel a entender la posibilidad de que una sociedad positiva supere las condiciones que la mantienen atada a la necesidad de un dominio, que le impiden crecer como pueblo y acceder a la libertad de la vida. Asimismo, el hecho de que Hegel encuentre el destino tanto en el individuo como en los pueblos, le enfatiza en que la forma de ser del individuo

es la forma de ser de las sociedades, su dinámica es la vida que permea todas las esferas en que se manifiesta el hombre.

Un último paso dará Hegel con la categoría del destino. Hegel, con Hölderlin, consideran que la unificación por el amor exige de la no disolución de los contrarios; de lo contrario la unificación sería una absolutización frente a la multiplicidad en movimiento. Este principio, Hegel, en su escrito *El fragmento de sistema*, lo aplica a la categoría de destino, y lo considera como “necesario y no puede ser cancelado” (Hegel, 1978: 403), pues se destruiría la individualidad misma del hombre. El destino es así, no una separación de la vida producida por un desgarramiento criminal, sino una condición de la vida misma en la que los contrarios se reconocen como individuos y por medio de la cual pueden seguir siendo en la vida.

La categoría de destino representa el resultado más elaborado en sus escritos de juventud de lo que será su postrera dialéctica. Allí aparece un esfuerzo de Hegel por mantener en la unificación ambos contrarios, y en tanto la separación se produce por la reflexión, es una búsqueda de conservar la reflexión dentro de la unificación. La unificación del sujeto con la realidad no puede darse de una manera inconsciente pues significaría sumir al hombre en la penumbra del sinsentido, eliminar su libertad reduciéndolo a un servilismo legalista, un regreso al pantragsismo predicado por Hölderlin.

Será este deseo superar el pantragsismo y dotar a la unificación de un objetivo claro que Hegel llegue a considerar como el momento final de la formación del individuo en la vida a la religión.

Hyppolite nos recuerda que el amor, si bien es la reconciliación con el destino, el “complemento de la posibilidad” de la unificación misma, es limitado en tanto sus unificaciones no son perdurables en el mundo concreto (Cft. Hyppolite, 1948: 52). El mostrar las relaciones del amor con la propiedad lleva a Hegel a la consideración de que si

bien ésta es necesaria para la vida de los hombres, su mantenimiento es una imposibilidad para una unificación concreta con la vida, con la totalidad. Sin embargo, frente a la religión, existe una forma diferente de relacionarse con la propiedad en la que a través de la misma se logra una unificación.

Hegel encuentra que la relación del hombre con la propiedad está mediada por el trabajo; el trabajo es una destrucción de la propiedad con un fin concreto, la satisfacción de las necesidades. Una relación distinta se presenta en la destrucción sin fines de la propiedad dada en la religión

[El hombre] entrega algo de su propiedad –cuya necesidad es su destino- en la forma de un sacrificio; entrega sólo *algo* de la misma dado que su destino es necesario y no puede ser cancelado. Destruye también una parte delante de la divinidad y, en la medida de lo posible, elimina –de la destrucción del resto- el carácter particular de la destrucción; lo elimina al practicar esta destrucción en común con sus amigos, y también por el hecho de que la misma se efectúa bajo el signo de la sobreabundancia inútil. Únicamente por esta falta de finalidad de la destrucción, solamente por intermedio de esta destrucción por la destrucción misma, repara el hombre su relación particular y habitual, relación que consiste en la destrucción con finalidad. Al mismo tiempo, el hombre ha consumado la objetividad de los objetos, por intermedio de una destrucción que no está relacionada con sus propios fines, por intermedio de la completa falta de relaciones (es decir, por la muerte) de los objetos (Hegel, 1978: 403 – 404).

Por la destrucción sin finalidad (el sacrificio) el hombre se reconcilia con su relación habitual con las cosas, dotándola de sentido, y a un mismo tiempo, permite que se manifieste el carácter contingente de la misma y su vinculación con un ideal, con la divinidad.

La divinidad, que vimos al principio del capítulo, Hegel la relaciona con la vida, con la totalidad y es el contenido de más que se mantiene tras la destrucción de su propia particularidad en el sacrificio de su relación con los objetos. La religión, cuyo objetivo

desde los escritos de Berna es lograr la moral en los hombres, impulsa al hombre a que se religue con la totalidad, es creencia, participación de la divinidad en la fe.

La moralidad supera la dominación en la esfera en que se hizo consciente; el amor supera las barreras de la esfera de la moralidad. El amor mismo, sin embargo, no es aún naturaleza completa; en los momentos de amor feliz no hay lugar para la objetividad, pero cada reflexión suprime el amor, reconstituye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones. Lo religioso, pues, es el Πλερομα del amor, es amor y la reflexión unidos, ambos pensados como vinculados (Hegel, 1978: 344).

El πλερομα del amor será la religión, último estadio dentro de la Formación, pues ésta logra que el individuo busque una completa unificación en su relación con el mundo. En la religión no hay una separación del sujeto y el objeto pues la religión es la encargada de mostrar la participación de lo infinito en lo finito, de lo divino en el objeto

Se ha mostrado como en la vida religiosa su relación con los objetos, su actuación consiste en mantener a los mismos en vida o aun en vivificarlos; pero se le recordó también su destino, de acuerdo al cual tiene que consentir también que lo objetivo siga siendo objetivo o incluso convertir lo viviente en objetivo (Hegel, 1978: 403).

Crear en dios, nos dice Hegel, es encontrarlo en lo finito, es la fe de que en lo finito también está lo infinito. La religión es así la forma en que la totalidad, la vida en cuanto tal, es percibida por el individuo, el cual, conserva su particularidad a la vez que afirma su vínculo con lo universal y su relación con la divinidad será de búsqueda de la unificación con aquello que le falta, un deseo de unirse con la totalidad que es una búsqueda de solventar aquello que en sí mismo se encuentra desgarrado.

Lukacs mantiene que considerar la religión como Πλερομα del amor es un retroceso de lo que Hegel ha logrado mediante la categoría de vida y destino, significa perder de vista la totalidad y desembocar en un resultado individual e irracional (Lukacs, 1970: 211). Sin embargo, Lukacs en esta apreciación no está teniendo en cuenta los motivos que han

llevado a Hegel a tales resultados: conseguir una educación del pueblo por medio de la religión que lleve a un cambio moral general ha sido desde Tubinga el motor de su pensamiento. Hegel no considera la razón como la instancia apropiada para lograr tal misión pues la ve como encerrada dentro de su propia unilateralidad. La filosofía es entendida por Hegel como reflexión, como facultad de separación, en ella el pensamiento no logra superar la oposición entre el sujeto como pensar y el objeto como lo pensado; la filosofía en tanto reflexión no logra sobrepasar la consideración de la vida como algo meramente pensado. Por ello Hegel le asigna a la filosofía, dentro del proceso de Formación la misión de ser filosofía crítica

La filosofía tiene que señalar la finitud en todo lo finito y exigir que éste se complete, se perfeccione por intermedio de la razón. Tiene que descubrir sobre todo las ilusiones que se originan en su propia finitud y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito (Hegel, 1978: 402).

En tanto la religión consigue la unificación de la divinidad con el individuo religando su subjetividad con la objetividad, o dicho de otra forma, la manifestación de la vida a través de los contrarios, logra que se transparente en el trato diario de los hombres su íntima religación con algo que les excede y de lo cual hacen parte, que se presenta como anhelo y necesidad, como camino y tarea. Ante la identidad que se hace presente en la religión de lo finito con lo infinito, la filosofía, entendida como reflexión, se limita a denunciar que en ésta identidad hay algo que no se ajusta a sus parámetros, a la separación absoluta de sujeto-objeto y que por tal es falso, sobrepasa sus límites y que, sin embargo, es esto que para ella es falso la posibilidad misma de la religación del individuo con el ideal y que se transparente la vida, aquella libertad que es el fundamento de la moral en el mundo.

Hegel, gracias al impulso de Hölderlin, consiguió resolver las aporías en sus primeras investigaciones y elaborar una concepción propia de la realidad que unifica todas las instancias del hombre. La noción de vida y destino es un resultado tanto de sus investigaciones históricas como de sus investigaciones morales, e incluso, en busca de su

comprensión es que Hegel elabora su primera disquisición ontológica; con razón Lukacs dice

Los problemas epistemológicos de la filosofía hegeliana no se manifiestan, no se hacen consientes como problemas filosóficos centrales hasta el momento en que la contradictoriedad de esa su primitiva concepción se presenta al filósofo como contradictoriedad interna y objetividad de la realidad social misma: cuando la teoría del conocimiento se le ha convertido ya en dialéctica de la realidad (Lukacs, 1970: 211).

Hegel con sus investigaciones de Frankfurt ha logrado una superación de la categoría de sustancia a través de su comprensión del todo y la parte como vida dinámica. En Frankfurt asistimos al origen de la dialéctica a través de la categoría de vida, como el absoluto manifestándose a través de los contrarios. Sin embargo, será hasta que reflexione sobre la religión y el grado de participación de la reflexión en ella que logre su siguiente paso: de la religión a la filosofía.

III CAPÍTULO

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

El paso que realiza el pensamiento hegeliano desde la religión, como instancia última de la Formación, a la filosofía, implica un cambio de orientación al interior del motor que ha servido de impulso a sus investigaciones. La reforma de la religión, desde un inicio de sus escritos, ha sido el proyecto que Hegel buscaba mantener como horizonte de sus esfuerzos; hasta los últimos escritos que redactara en Frankfurt, la religión, y en ella el amor, se presentaba como la instancia mediadora frente a la vida, aquella instancia que posibilita la libertad en la vida del hombre, la moral.

Esta situación cambia de una manera rotunda tras una muy conocida carta que escribe a Schelling, escrita a finales de 1800, en la que expresa que

Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. (Hegel, 1978: 433)

Es este cambio en la consideración del papel que juega la reflexión en los escritos anteriores lo que ha de explicitarse si se busca entender el pensamiento hegeliano como un todo en gestación. Este cambio se comienza a gestar desde los escritos finales de la época de Frankfurt y se presenta en los diferentes frentes que ha venido trabajando: la historia, la ontología y la moral, con el resultado final de la consolidación del método dialéctico en sus principios vertebrales.

Con respecto a la historia, Hegel, al final del *Espíritu del Cristianismo* retoma una vez más el problema del porqué los milagros son tomados como hechos verdaderos y que reafirman la conexión de la divinidad con la realidad. El último enfrentamiento que Hegel tiene con este problema, situado al final de su estadía en Berna, los milagros se le presentan como hechos irracionales cuya aceptación exige la negación de la razón (**supra:**). Ahora, tras el recorrido que lo ha llevado a considerar la realidad de un hecho como un asunto que no se restringe al entendimiento, en tanto éste significa la separación del concepto y la realidad, Hegel aborda el problema de una manera distinta.

La consideración de los milagros, nos dice, antes que expresar la unificación de la divinidad y la realidad, significan la afirmación de un mayor desgarramiento entre ambas dimensiones. Los milagros suponen que lo infinito ha actuado sobre lo finito no como unificación sino como un poder que le es absolutamente ajeno y superior, resaltando, en vez de anular, la diferencia y haciéndola irreconciliable. Sin embargo, la realidad de los milagros nunca es negada por los apóstoles entendiéndola como un hecho fehaciente de la divinidad de Jesús, dios hecho carne. Esto se debe, concluye Hegel, a que ellos no le daban la misma relevancia y tratamiento al entendimiento que como lo hace la mentalidad moderna; una prueba de esta diferencia se encuentra en la comparación de la concepción que mantuvieron acerca de la inmortalidad. Donde el entendimiento moderno ve una separación entre el cuerpo y el alma, los apóstoles veían “al cuerpo como viviente mientras que, al mismo tiempo, lo veían muerto” (Hegel, 1978: 380); la inmortalidad era para ellos la resurrección del cuerpo.

La cognición de los apóstoles es más bien un flotar indeciso entre realidad y espíritu que, si bien separaba a estos dos, no los separaba de una manera irrevocable. (Hegel, 1978: 382)

Lo erróneo no es inherente al concepto sino a si éste responde a las necesidades de la época. El destino del cristianismo se activa cuando los apóstoles ponen como objeto de su religión la individualidad de Jesús resucitado, el cuerpo y el espíritu concretos que resaltan

la individualidad del personaje y con ello rechazan la multiplicidad del mundo. Así, el cristianismo durante toda su historia no es más que un repetir un deseo de unificación con la divinidad que está negado desde su mismo principio pues es una unificación sólo en el pensamiento.

En una nueva introducción a la *Positividad* que data de 1800 y se ubica cronológicamente inmediatamente antes de la carta antes citada, Hegel, hablando de la aparición de Jesús en el contexto judío, menciona el concepto de *necesidad de la época* (Hegel, 1978: 429), que expresa, en este escrito, la conciencia que Jesús guarda de los problemas internos a la cultura judía que no les permiten vivenciar un orden social basado en la libertad. Jesús comprende el espíritu que anima al pueblo judío y busca solventar sus necesidades, reparar la armonía en el hombre consigo mismo y con la sociedad. Lo positivo del espíritu judío surge para Jesús en cuanto él se remonta a aquello que imposibilita la unificación y gracias a ello, se forja un ideal distinto de lo que es el hombre y la relación con la divinidad.

Este ideal, como se mostró anteriormente ([supra.: 22](#)), en tanto significa la unificación de lo infinito en lo finito, es tildado por la reflexión, que entiende todo desde conceptos, es decir, desde la absolutización del pensamiento, como supersticioso y falso, como una contradicción. Esta unión de lo divino y lo particular se encuentra en la religión, instancia que Hegel ha mantenido como el último escaño en el proceso de Formación. El problema surge cuando aparece la pregunta ¿Cómo Jesús comprendió la escisión y no la disolvió en una intuición religiosa que exime de sí la reflexión? La religión exige incorporar en sí la reflexión para no disolver los contrarios en una intuición absoluta carente de conciencia que perdería el ideal pero, la religión, es en sí creencia, no conocer, es percepción de la vida, no conocimiento de ella. El trabajo con la historia le ha mostrado a Hegel que el origen de la positividad en la religión y en la sociedad surge cuando no se permite al ideal ser, cuando la vida se pretende encapsular en una abstracción del pensamiento y entonces, vivir se transforma en un deber. El problema con el trabajo histórico es como

entender la verdad en la historia de manera que se concilie razón con devenir y no se anulen recíprocamente, una afirmándose sobre la otra.

Este problema se refiere nuevamente en la *Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y de Schelling* que data de 1801, y que es su primer libro publicado⁴, además, marca su llegada a Jena y es el comienzo de una productiva relación intelectual entre él y Schelling. En la *Diferencia*, la necesidad de la época surge de una escisión, de la consideración del entendimiento como razón y por ello de la separación del absoluto de su manifestarse fenoménico y ser puesto como algo absolutamente separado. En este proceso la Formación cultural es un punto clave pues, en tanto parte de la escisión, su movimiento tendrá siempre como fundamento y destino la diferencia entre subjetividad y objetividad. Frente a este proceso de continua escisión la religión no ha sido protagonista para solucionarlo, antes bien

La cultura, en su proceso, se ha escindido de ella, y la ha situado *junto* a sí o a la inversa, se ha situado *junto* a ella, y ambas han medrado, una junto a la otra, en medio de cierta paz, ya que el entendimiento ha llegado a estar seguro de sí mismo, de tal manera que ambas se dividen en dominios absolutamente separados, sin que a ninguno de los dos le importe lo que acontece en el otro. (Hegel, 1989: 15)

La religión no consigue comprender la escisión y por ello participa de ella, la recrea y la multiplica; la razón de ello se encuentra en que la religión tiene una estrecha relación con el sentido común pues, también para el sentido común, existe un relación directa de sus máximas con el absoluto aunque en tal relación no le este dado el reconstruirla. Tanto para la religión como para el sentido común la unificación se realiza sólo en la conciencia, es limitada, un sentimiento, algo interior y lo ilimitado le está contrapuesto completamente. Esta relación del individuo con el absoluto que exige la posibilidad de la

⁴ Ya en el invierno de 1795/96 Hegel publicó anónimamente una traducción de un texto de Jean Jacques Cart de Lausana titulado *Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el país de Vaud y la ciudad de Berna*; texto que no puede considerarse con propiedad como de Hegel pues él sólo lo traduce.

unificación al contraponer ambos irresolublemente, es lo mismo que Hegel entenderá por fe

Esta relación o referencia de la limitación con el absoluto, referencia en la cual sólo está presente la contraposición en la conciencia, mientras que, por el contrario, existe completa carencia de conciencia respecto a la identidad, se llama fe. La fe no expresa lo sintético del sentimiento y la intuición, sino que es una relación de la reflexión con el absoluto (Hegel, 1989: 22)

La religión intuye el absoluto pero no lo reconstruye para la conciencia, tiene una relación directa con él pero esta relación, en tanto no es comprensible, es una relación mística en la cual el absoluto se presenta como un todo acabado y aparte del hombre; es por ello que en culturas como la judía, en donde la escisión entre subjetividad y objetividad es total, la intuición que se tiene de dios en la religión, la forma del absoluto, es la intuición de un ser absolutamente separado frente al cual sólo podemos entrar en relaciones de obediencia.

La comprensión del grado de escisión al interior de una cultura nos arroja su destino y las posibilidades de reparar esta armonía perdida. No es la religión la encargada de lograr tal comprensión pues ella participa de la escisión sin hacer reflexión sobre la misma. En Berna, este mismo problema, el problema de la alienación de un pueblo, Hegel buscó solucionarlo por intermedio de la historia, la historia nos pone en frente del origen de los hechos que desembocaron en la pérdida gradual de la conciencia acerca de un problema concreto. El problema entonces, se presentó en el hecho de que si bien la historia nos pone de manifiesto dicho origen, no nos otorga pautas para entender cómo es posible cambiar ese orden interior de la cultura que funciona como un arma contra sí misma e impide la realización de la razón.

Con la comprensión de la realidad como un todo dinámico realizándose a través de los contrarios Hegel logra separarse de la dicotomía sujeto-objeto que entrañaba la consideración ilustrada de la realidad. Ahora, mantener la religión como última instancia

en el proceso de Formación suponía en su pensamiento no conectar la idea de un todo dinámico con la historia pues, la religión supone la irracionalización del absoluto y con él, de la historia misma. El paso que sigue, y hasta el cual llegamos en este escrito, en el pensamiento de Hegel es la comprensión del absoluto como razón y la revalorización del papel de la reflexión en la Formación y con ella, de la filosofía misma como el conocimiento del absoluto.

La reflexión nos dice Hegel, separa, es conocimiento de particularidades que se explicitan a partir de ser absolutamente determinadas unas frente a las otras, por lo cual, el conocimiento que otorga la reflexión es un conocimiento de multiplicidades, unas junto a otras sin relación aparente, contrapuestas nos dirá Hegel. Sin embargo, el conocimiento de la reflexión, en tanto puesto como separado, se encuentra limitado por lo indeterminado

Cada ser que el entendimiento produce es un ser determinado, y lo determinado tiene ante sí y tras de sí un algo indeterminado, y la multiplicidad del ser yace así entre dos noches, inconsistente; esta multiplicidad descansa sobre la nada, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y en nada acaba. (Hegel, 1989: 18)

Ante este estado del conocimiento la razón exige al entendimiento que aquello que conoce alcance consistencia, es decir, que sea un conocimiento real y no meramente pensado; tal exigencia el entendimiento la puede cumplir sólo si consigue poner lo determinado como referido al absoluto, sólo si el conocimiento se hace sistemático. Esta exigencia de sistema proviene de Spinoza y encuentra su punto más álgido en el debate que surge con Reinhold frente al vacío conceptual en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno. Que el conocimiento sea sistemático significa que parte de un principio incondicionado para derivar de allí todas las demás determinaciones y alcanzar el estatuto de ciencia (Villacañas, 2001: 34). Lo que se conoce como el idealismo alemán parte de esta exigencia de encontrar un principio incondicionado para la filosofía en el

cual se exprese la relación entre el fenómeno y el noumèno. Hegel lo expresa de la siguiente manera

Es una totalidad de saber producida por la reflexión, un todo orgánico de conceptos cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón; aquel tiene que mostrar correctamente los contrapuestos de lo puesto por él, sus límites, fundamento y condición, pero la razón aúna estos términos contradictorios, los pone y asume a la vez. (Hegel, 1989: 25)

Para Hegel el entendimiento busca también el absoluto, punto en el que no coincide con Schelling para quien el entendimiento no puede superar su condición de ser conocimiento limitado. Hegel considera que ante la exigencia de alcanzar el absoluto el entendimiento puede asumirla de dos formas: por un lado, puede continuar su procedimiento de un poner determinados contrapuestos como conocimiento y buscar el absoluto por la repetición infinita de los mismos, con lo cual el absoluto se presenta como tarea a porvenir, tarea por demás inalcanzable pues el principio que determina su proceder es la separación de sujeto-objeto. Otra forma de afrontar el problema consiste en que la reflexión haga de sí misma su objeto, que se conciba como sujeto de los objetos, y entonces, el entendimiento, con esta acción, se destruye a sí mismo pues entiende lo particular como asumido por lo universal, ya no principios contrapuestos sino como particulares que encuentran su consistencia en su referencia a un absoluto: el entendimiento se ha convertido en razón (Hegel, 1989: 29). En la razón, lo determinado está contenido en referencia al absoluto como lo finito contenido en lo infinito o el objeto en el sujeto. Sin embargo, la razón aquí se concibe como unificación en el sujeto, separado del objeto, para encontrar la consistencia final debe ponerse a sí misma en el absoluto y sólo de esta manera lo contrapuesto se presenta como identidad sujeto-objeto, como real.

El saber la identidad de sujeto y objeto por su referencia al absoluto concibe la idea e intuición unificadas en una sola instancia, Hegel nos dirá que tal unificación ocurre en la intuición trascendental. En la razón, se produce la unificación entre el sujeto y el objeto en

tanto se aniquila a sí misma y se pone como lo negativo del absoluto en el absoluto mismo. Lo positivo del absoluto es la intuición

El saber puro (esto es, saber sin intuición) es la aniquilación de los contrapuestos en la contradicción; la intuición sin esta síntesis de contrapuestos es empírica, dada, carente de conciencia. El saber trascendental unifica reflexión e intuición; es concepto y ser al mismo tiempo. (Hegel, 1989: 25).

Los dos contrarios se unifican en la intuición trascendental que es al mismo tiempo saber trascendental. La conciencia de esta unión Hegel la llama la especulación, en ella, la idea y la realidad son una sola.

La mediación de esta contradicción [entre el sujeto y el objeto] es la reflexión filosófica. Ante todo, hay que mostrar en qué grado sea capaz la reflexión de captar el absoluto y que ésta, en su contenido como especulación, lleva a aparejada la posibilidad y la necesidad de ser sintetizada con la intuición absoluta y de ser, subjetivamente, para sí tan completa como lo es su producto, el Absoluto construido en la conciencia que, a la vez, ha de ser consciente y carente de conciencia (Hegel, 1989: 17).

La filosofía y no la religión comprenden la escisión. El saber filosófico en la medida de que es especulativo, concibe la realidad con referencia al absoluto y sólo en este saber el conocimiento particular adquiere consistencia. Frente a la historia, Hegel nos dirá que el saber filosófico concibe lo particular de la manifestación de un hecho como una figura a través de la cual es el absoluto mismo se presenta.

Pero si el absoluto y su aparición fenoménica, la razón, es eternamente uno y lo mismo -y así es, en efecto- entonces cada razón que se haya dirigido a sí misma y reconocido a sí misma ha producido una filosofía verdadera y ha resuelto la tarea que, igual que su solución, es siempre la misma (Hegel, 1989: 100).

Hegel, ahora nos muestra la consecuencia lógica de todas sus anteriores investigaciones que lo han llevado a encontrar que la realidad es la manifestación del absoluto en el cual

los contrarios se presentan en su verdad y no se disuelven en la “noche” de la informalidad: el absoluto se presenta no como intuición inconsciente sino como razón. Por una lado vemos que el amor, que antes se presentaba como el mediador entre el ideal y la realidad, ahora se le aparece como una característica del estado de necesidad de la época alemana que se mantiene sin mayores reflexiones

La Cultura alemana (...) se incuba, a menudo sin especulación, en la forma de lo subjetivo, a la cual pertenecen también el amor y la fe (Hegel, 1989: 93).

El amor es desplazado por la reflexión filosófica en tanto especulación, pues, de mantenerse el amor como mediación, momento al interior de la realidad por eximir de sí la reflexión, no podría darse el proceso de Formación que lleva lo particular al absoluto o, en otras palabras, que lleva a la libertad a entenderse como necesidad y viceversa.

El paso de la religión a la filosofía encuentra sus consecuencias en el plano moral en el hecho de que no es la universalidad abstracta, contrapuesta y dominante, aquella destinada a realizarse, sino la unificación de los contrarios en la razón, puestos en el absoluto. Sólo así puede conseguirse que los intereses particulares del individuo coincidan con los intereses de la totalidad y que la libertad, no un contrario de la necesidad, encuentre su realización en el mundo.

Asimismo, vemos que el proceso de Formación de la conciencia del individuo y del pueblo es jalonado por la reflexión filosófica en cuanto ella comprende el punto en el cual la reflexión, en su afán de conseguir de la unificación total con el absoluto, se ha desviado de su camino y se ha quedado enredada en lo particular. Aquí se encuentra el antiguo ideal del educador del pueblo pero ya no bajo la forma abstracta de un individuo que adoctrina, que moldea su individualidad en lo otro, sino la filosofía como la conciencia de una época en búsqueda de la realización de la libertad; como lo dice Ramón Pérez Mantilla (1980), se trata de la superación de la alienación y el reencuentro del hombre con el mundo y con la realidad.

Es así que la filosofía parte de un principio y tal Principio es el absoluto, la identidad sujeto-objeto, y la forma en que esta se reconstruye a la conciencia es el sistema de la filosofía. Hegel, en la *Diferencia*, se aplica a entender la distancia entre las filosofías de Schelling y de Fichte concernientes al Principio que les sirve de fundamento y a su despliegue en el sistema, en ambos casos la filosofía parte de la identidad sujeto-objeto pero ninguna de las dos logra reconstruirla para la conciencia. El problema con la filosofía de Schelling será que si bien considera que la posibilidad de que ninguno de los contrarios se afirme por sobre el otro (como sucede a Fichte en donde el yo como reflejo del no-yo, es el pensamiento mismo absolutizándose) es que se considere el sujeto como sujeto-objetivo subjetivo y el objeto como sujeto-objeto objetivo, ambos referidos al absoluto y asimismo, ambos constituyendo ciencias diferentes que encuentran su consistencia en el hecho de partir en su principio de la identidad sujeto-objeto; Schelling no concibe que el absoluto se construya a la conciencia sino que se presenta como intuición.

Esta intuición del Absoluto objetivándose o configurándose a sí mismo puede ser considerada de nuevo en una polaridad, en la medida en que los factores de este equilibrio sean puestos dando la primacía a la conciencia o a lo carente de conciencia (Hegel, 1989: 87).

Aparece por un lado como lo consciente en el arte, presentándose en la obra, lo objetivo, y a un mismo tiempo como razón, como producto de un individuo o de la humanidad misma; por otro parte, el absoluto se presenta como lo no-consciente en la religión, en tanto algo subjetivo que sólo plenifica momentos y que no ofrece una explicación de los mismo. En ambos casos, la participación del absoluto

Según Schelling, es el relámpago que transmuta lo ideal en real, y que se constituye a sí mismo como punto [de inflexión o de indentidad] (Hegel, 1989: 85).

Es claro que Hegel cita las palabras de Schelling dejando en claro que es éste el autor porque no está de acuerdo con esta pseudo-explicación metafórica de la forma de ser del

absoluto en la conciencia. Schelling no considera posible que la intuición del absoluto se construya como conocimiento para la conciencia y por tal, la especulación filosófica puede allanarla sólo si se ella misma se polariza en uno de los puntos de la experiencia del absoluto

La especulación y su saber está, de este modo, en el punto de indiferencia, pero no está en sí y para sí en el verdadero punto de indiferencia; que la Especulación esté en él depende de que se conozca como un lado de dicho punto (Hegel, 1989: 85).

Para Hegel, que ha incluido y conciliado con su concepción de la realidad y por ello, del absoluto, a la historia; que ha partido en sus especulaciones del entusiasmo revolucionario y que buscó con optimismo y perseverancia durante todos sus trabajos anteriores a la *Diferencia*, la consolidación de un camino que permitiese la vivencia de la libertad en la vida de los hombres, Hegel no concibe que la historia y la ciencia sea un cúmulo de aproximaciones infructuosas a un punto que no es alcanzable por la conciencia.

La contraposición de la reflexión especulativa ya no es un Objeto y un sujeto, sino una intuición trascendental subjetiva y una intuición trascendental objetiva; aquella yo, ésta naturaleza, ambas las apariciones fenoménicas de la razón intuyéndose a sí mismas (Hegel, 1989: 85).

Sólo cuando el absoluto es reconstruible a la conciencia por la reflexión filosófica se puede pensar en una reparación de la escisión constitutiva del destino de cada pueblo e individuo. Recordemos lo que Hegel decía sobre la construcción de su sistema: fue posible por la superación del fichteanismo en sus amigos antifichteanos: Schelling concibe la manifestación del absoluto como un devenir a través de los contrarios pero no concibe al mismo absoluto como devenir pues es él mismo autopercibiéndose en los contrarios; será esta consideración del absoluto autopersibiéndose aquella que Hegel considere como generando el método de la filosofía

Con la máxima pureza [de la identidad lograda por la razón] se ofrece el método del sistema, que no llamaremos ni sintético ni analítico, cuando aparece como desarrollo de la razón misma que no

evoca siempre en sí la emanación de su aparición fenoménica como duplicidad –pues de este modo la aniquilaría- sino que se construye como identidad condicionada por dicha duplicidad; esta identidad relativa vuelve a contraponerse y así el sistema progresa hasta la acabada totalidad objetiva, unificándola con la totalidad subjetiva contrapuesta a ella, y hasta la infinita intuición del mundo, cuya expansión se ha contraído, a la vez, en la más simple y rica identidad (Hegel, 1989: 34).

Permítaseme la extensa cita pero en ella se presenta ya el discurrir dialéctico de lo real que es considerado como el método de la filosofía especulativa. Jorge Aurelio Díaz (1986) nos dirá que la dialéctica no es más que la forma abstracta de lo lógico, y es claro, pues, como hemos visto, el discurrir dialéctico del absoluto a través de los contrarios es inherente a la forma en que se presenta la realidad a la conciencia, el absoluto se reconstruye a través de una primera forma abstracta en el entendimiento, una segunda forma negativa en la razón y una tercera forma en lo especulativo que es a un tiempo racional e intuitivo; todo este recorrido del absoluto manifestándose a través de la razón se encuentra ya capitalizado en este escrito que cierra la presente investigación pero que es sólo un inicio en el pensamiento de Hegel: aquel inicio que se sabe una senda que no es ruptura sino profundización.

CONCLUSIÓN

Durante el trascurso de este trabajo hemos visto como el motor del pensamiento hegeliano son aquellas primeras preocupaciones ético-sociales que se originaron en Tubinga junto con sus amigos de seminario Hölderlin y Schelling, quienes serán fundamentales en el desarrollo de estas primeras ideas.

Hegel parte del entusiasmo generado por la Revolución y aplica todos sus esfuerzos en conseguir allanar el camino para una realización de un cambio similar en Alemania. Frente a este entusiasmo forja un proyecto de vida como educador del pueblo y se aplica a la reforma de la religión por considerarla como el mediador adecuado para lograr que en la sociedad se realicen las ideas de la moral kantiana, ideas que aúnan el proyecto ilustrado de conseguir la realización de la razón en la realidad.

Hegel, consciente de las limitaciones del proyecto ilustrado para conseguir la realización de una moral universal en el mundo, desde un inicio de sus investigaciones comprende el problema de la realidad como la necesidad de unificación de opuestos: en el caso de la moral será la razón con la sensibilidad.

Pronto este subjetivismo en la consideración de la moral es cuestionado cuando introduce en sus investigaciones la historia con el fin de entender el problema de la alienación de la vida religiosa y política; a ello se aplica buscando el origen de de las enseñanzas de Jesús (comprendiéndolas en un inicio desde la moral kantiana) dentro del pueblo judío y

entendiendo que será el origen de la doctrina una constante en la consideración de la vida de aquellos que siguen sus enseñanzas. El tratamiento de los problemas se enriquece gracias a este contacto con la historia ya que, por un lado, los contrarios de subjetividad y objetividad se amplían a figuras históricas antagónicas -la Grecia antigua frente al mundo moderno- y a tendencias sociales irreconciliables -el republicanismo y la positividad moderna alemana.

La unificación de los opuestos como posibilidad de la moral en el mundo se presenta a Hegel como una necesidad cada vez mayor y el kantismo, que tiene en sí la escisión, no presenta mayores soluciones al problema que la consideración de un salto absoluto y momentáneo por medio del amor y que no tiene mayores repercusiones en el mundo real pues los contrarios pronto, en su trato cotidiano, han de hacer a un lado la exigencia de unificación presentada por el amor.

Será finalmente con su llegada a Frankfurt y allí su encuentro con Hölderlin lo que le brinde nuevas herramientas para concebir la posibilidad de tal unificación. Hölderlin le brinda a Hegel un pensamiento que se encuentra un paso a delante en la carrera de sus contemporáneos por encontrar la superación de la escisión kantiana. Hölderlin concebirá los dos contrarios como iguales, potencias vitales, que se unifican en un tercero que se presenta en ellos a través de su unificación pero que les precede y envuelve como la condición de posibilidad de tal unificación: el ser. Será el aplicarse con rigor a entender esta nueva posibles salidas a la imposibilidad de lograr una realización permanente de la idea en el mundo, lo que lleve a Hegel a desarrollar la categoría de vida como absoluto, la cual se presenta en los contrarios pero no los disuelve ni los precede pues esto significaría una unidad anterior a ellos que continúa siendo inexplicable como el noúmeno kantiano, es un absoluto que se presenta sólo a través de la unificación de los contrarios como desarrollo. Esta categoría de vida, que ya supone una dialéctica aunque no consciente pues Hegel aún entiende la reflexión desde los presupuestos kantianos, le permite desarrollar la categoría de destino, categoría con la cual llega a una comprensión cabal de

la realidad como un todo dialéctico que ha de ser consciente de la unificación para que sea real.

Esta necesidad de mantener la consciencia en la unificación, de reconciliar la verdad con la historia, pronto va a suscitar dudas sobre el papel de la religión como realizadora de la moral en el mundo. La moral, vista bajo la mirilla de la vida como absoluto, se presenta de una manera muy distinta, ya no como máxima subjetiva, sino como realidad deviniendo en el individuo, coincidencia de los dos ámbitos por la comprensión de la propia individualidad dependiente y gestadora de unas condiciones concretas en el mundo. La moral será la posibilidad de libertad en el mundo en donde esta libertad, no es absoluta espontaneidad, lo cual es una idea en el pensamiento, sino que también tiene necesidades que le vienen del ámbito en el cual se realiza.

La paulatina reevaluación del papel de la reflexión dentro de la construcción del absoluto para la conciencia lo lleva no sólo a abandonar la religión y el amor como mediadores para la unificación, sino que lo lleva a reconsiderar aquel ideal de vida que se había forjado desde su juventud. Así como hay un paso de la religión a la filosofía, hay una renuncia personal a aquel ideal del predicador que viene de su formación en Tubinga, y un paso a la filosofía que, más modesta frente a sus antiguas aspiraciones, tiene, ciertamente, mayores posibilidades de incidir en la realidad comprendiéndola tal cual es.

Será finalmente la Diferencia el punto al cual todo su recorrido lo ha llevado, un punto en donde la reflexión se concilia con la vida o absoluto e individuo y realidad en devenir pueden encontrar su unificación no sólo como tarea a porvenir, sino como realidad efectiva en Formación.

Dos cosas es importante resaltar por ser el objetivo del presente trabajo, primero, son sus primeras preocupaciones ético-sociales las que sirven de motor al desarrollo de su pensamiento, que exigen en Hegel para su solución que enfrente consideraciones

ontológicas y epistemológicas, las cuales en un principio eran sólo aledañas en sus investigaciones y que a medida que se desarrollaron, encontraron la misma importancia que tales primeras preocupaciones ético-sociales y que, finalmente, encuentran su realización en la concepción dialéctica de la realidad y en la filosofía especulativa; segundo, que en tal recorrido no se presentan rupturas en el pensamiento de Hegel que nos lleven a pensar en sus escritos de juventud como meros accidentes dentro del pensamiento real de Hegel sino como un punto desde el cual se presencia con profundidad el sentido y fundamento de la filosofía hegeliana.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica

HEGEL, G. W. F. (1989), *Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y de Schelling*, Trad. Juan Antonio Rodríguez Tous, Alianza, Madrid.

HEGEL, G. W. F. (1978), *Escritos de juventud*, Trad. Zoltan Szankay y José María Ripalda, F. C. E., México.

HEGEL, G. W. F. (1981), *Historia de Jesús*, Trad. Santiago González Noriega, Taurus, Madrid.

Bibliografía secundaria

DÍAZ, Jorge Aurelio, (1989) *La dialéctica hegeliana como método*, En *Estudios sobre Hegel*, Editorial de la Universidad Nacional de Colombia.

HEINRICH, Diether, *Hegel en Contexto*, Trad. Jorge Aurelio Díaz,

HYPPOLITE, Jean, (1948) *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Trad. Alberto Drazul, Ed. Calden, Argentina.

KANT, Inmanuel, (2001) *Critica de la razón práctica*, Trad. Dulce María Granja Castro, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

LUKACS Georg, (1970) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Trad. Manuel Sacristan, Ed. Grijalbo, España.

MARCUSE, Herbert, (1984) *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Trad. Julieta Fombona de Sucre, Alianza Editorial, Madrid.

MANTILLA, Pérez Ramón, (1980) *El nacimiento de la dialéctica en los escritos juveniles de Hegel*, en *Pluma*, Vol. 4 No. 24, Nov. 1930, Págs. 23 – 34.

PAREDES, María del Carmen, (1987) *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

PINKARD, Terry, (2002) *Hegel, una biografía*, Trad. Carmen García Trevijano Forté, Madrid, Ed. Acento.

VILLACAÑAS, José Luís, (2001) *La filosofía del idealismo alemán, Vol. I Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, Edasa, España.