

De la moral kantiana al concepto de espíritu

Hegel en su periodo de Frankfurt

0. DE BERNA A FRANKFURT. DE LA CRITICA SEGUN KANT A LA CRITICA A KANT.

La estancia de Hegel en Frankfurt va de enero de 1797 hasta finales de 1800. Cuatro años que trabajó de preceptor en casa del gran comerciante de vinos Johann Noe Gogel, y que frecuentó el teatro y la vida social —a diferencia de la vida retirada de Berna—, sobre todo con un grupo de amigos, Hölderlin, Sinclair, Zwilling, quienes le habían traído a Frankfurt y le habían buscado el puesto de trabajo, y con quienes sobre todo departirá cuestiones filosóficas, políticas e intelectuales en general. De entre ellos hay que destacar a Hölderlin, tanto por su sensibilidad literaria y espiritual e incluso por su capacidad especulativa. Ya había estudiado filosofía con Fichte en Jena. Hölderlin, con todo su mundo estético y especulativo y la crítica a que somete a su maestro, va a ser una de las mayores influencias que Hegel va a sufrir ¹.

Se ha constatado con frecuencia que el cambio de rumbo que Hegel emprende en 1797 es el cambio decisivo de su vida

1. Cf. D. HENRICH: *Hegel und Hölderlin*, in: ID.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, pp. 9-40; ID.: *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, in: o. c., especialmente pp. 61-72.

y en su pensamiento². En este período germina el sistema hegeliano, no se formula aún, pero sí se señala ya la orientación. En este trabajo quisiéramos mostrar la dirección que toma el pensamiento filosófico de Hegel³.

Una referencia, para observar el cambio y la dirección que se emprende, es la actitud de Hegel respecto de la filosofía kantiana⁴. En Berna, Hegel es un kantiano, que no se ocupa tanto de filosofía como de propagar el espíritu liberal kantiano mediante la ilustración teológica⁵ y la crítica política, «aplicando» el espíritu filosófico kantiano a la situación social, política y religiosa⁶. Además de las decisivas influencias, hay que pensar que esta misma crítica le muestra la insuficiencia de su instrumental conceptual y le impulsa a la ciencia. En una

2. Kl. DUSING: *Jugendschriften*, in: O. POEGGELER (Hrsg.): *Hegel*, Freiburg/München 1977, p. 33.

3. Sobre este período de Frankfurt contamos con dos exposiciones prototípicas: 1) la interpretación teológica panteísta de W. DILTHEY: *Die Jugendschichte Hegels*, Stuttgart/Göttingen 1974⁵ (= *Gesammelte Schriften*, 4. Band). Trad. cast. de E. Imaz con el título: *Hegel y el idealismo*, México 1978 (= *Obras de W. Dilthey*, vol. V). Citamos siempre según esta traducción y edición. 2) la interpretación política marxista de G. LUKACS: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Frankfurt a. M. 1973 (stW 33) (2 vols. con paginación continua). Citamos esta edición. Existe una trad. cast. de M. Sacristán, bajo el título: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona 1972³. Entre estas dos interpretaciones pueden situarse tres estudios, caracterizados sobre todo como comentarios de textos: A. T. B. PEPPERZAK: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1969²; H. S. HARRIS: *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford 1972; B. DINKEL: *Der junge Hegel und die Aufhebung der subjectiven Idealismus*, Bonn 1980². Como estudios sobre la cronología de los escritos y del entorno cultural y de amigos hay que contar con: G. SCHULER: *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in: *Hegel-Studien*, 2 (1965), 111-159; O. POEGGELER: *Sinclair - Hölderlin - Hegel*, in: *Hegel-Studien*, 8 (1953), 9-53; H. HEGEL: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1971.

W. H. WALSH: *La ética hegeliana*, Valencia 1976, ofrece una presentación general de la ética hegeliana con referencia continua a la kantiana.

4. Quizá el mejor estudio de la crítica hegeliana a Kant de este período sea el de A. Peperzak. Por otra parte no parece captar la orientación que toma el pensamiento hegeliano precisamente en esta crítica a Kant, o al menos no parece resaltar suficientemente que así Hegel abandona precisamente una "visión moral del mundo". Respecto al trasfondo ontológico-teológico parece repetir la apreciación de W. Dilthey calificándolo de "panteísmo místico".

5. Cf. D. HENRICH: *Hegel und Hölderlin*, o. c., p. 22 s.

6. A. PEPPERZAK: o. c., p. 144.

carta a Schelling, al final de su estancia en Frankfurt, Hegel hace unas afirmaciones que a menudo han sido consideradas como la descripción del cambio que se opera en él durante estos años: paso del ideal de juventud a la reflexión, paso de la crítica a la construcción del sistema. «En mi formación científica, que empezó desde necesidades subordinadas de los hombres, debí ser impulsado a la ciencia, y el ideal de la juventud al mismo tiempo tuvo que transformarse a la forma de la reflexión, en un sistema»⁷.

D. Henrich ha mostrado que Hegel es impulsado sobre todo por Hölderlin⁸. Aquí no vamos a tratar de dónde proceden los impulsos, sino cómo y en qué se manifiestan. Así es que presuponiendo esta influencia, vamos a mostrar qué punto de vista combate Hegel y hacia dónde se encamina. El cambio se pone de manifiesto y se ejemplifica en la relación de Hegel respecto de Kant. De la crítica teológica y política al modo de Kant, pasa a la crítica a Kant. La crítica según Kant y la crítica a Kant tienen en común que en ambos casos se trata del Kant de la Razón Práctica. En la crítica según Kant, Hegel aplica la filosofía moral kantiana a las situaciones con que se encuentra. En la crítica a Kant, Hegel se refiere a la filosofía práctica kantiana y la critica a su vez desde una filosofía práctica, si bien abandonando el plano de la moralidad, del deber, para pasar a un plano ontológico, del ser, pero sin abandonar la primacía de la razón práctica⁹.

7. Carta de Hegel a Schelling del 2 nov. 1800, en: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, I, 59.

8. Cf. los escritos del autor citados en la nota 1, y sobre Hölderlin ver especialmente D. HENRICH: *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*, in: *Hölderlin-Jahrbuch*, 14 (1965-66), 73-96.

9. D. HENRICH: *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, in: o. c., p. 42: "Su pensamiento no es el resultado de un tranquilo trabajo académico —como en el caso de Kant—, que se haya alcanzado después de muchos decenios de esfuerzo solitario", sino en todo caso es resultado de los contactos con sus amigos y de sus preocupaciones sociales, políticas y religiosas.

1. LA CRITICA A KANT

En Berna, Hegel se había ocupado ampliamente de la filosofía práctica de Kant. K. Rosenkranz aún conoció, según él mismo informa, unas notas de lectura de Hegel sobre la *Crítica de la Razón Práctica* escritas en los años de Berna, hoy desaparecidas¹⁰. En 1797 aparece la *Metafísica de las costumbres*, que en seguida pasó a ser objeto de estudio por parte de Hegel; a partir del 10 de agosto de 1798 escribe Hegel un comentario a esta obra, que también desapareció, aunque es de suponer que los pensamientos allí desarrollados se encuentran en una segunda crítica a la filosofía moral kantiana que Hegel nos ha legado en los fragmentos sobre Jesús y la religión cristiana, que H. Nohl editó bajo el título de *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*, sobre todo N 385-402, N 261-342 = p. 267-286, p. 303-383¹¹. Estos apuntes fueron escritos probablemente a continuación del comentario perdido: a partir del otoño de 1798 hasta 1799 (quizá incluso hasta 1800)¹².

El gran cambio en la actitud de Hegel respecto de la filosofía kantiana consiste en que ya no critica desde el espíritu liberal kantiano la positividad de la religión y de las instituciones políticas y legales, como hizo en Berna, sino que la misma crítica se ha vuelto hacia Kant, llegando a tachar a su filosofía moral de positivista. No es que Hegel equipare la moral kantiana a una legalidad positivista, externa, como era el caso —al menos según Hegel— del judaísmo. El concepto de positividad se ha matizado más, pudiendo así reconocer el paso hacia la superación de la positividad que Kant realiza, al mismo tiempo que reconoce aún en esta filosofía «un resto de positividad indestructible» (p. 308).

10. Cf. K. ROSENKRANZ: *G. V. E. Hegels Leben*. Darmstadt 1977, p. 96 s.

11. Cf. A. PEPPERZAK: o. c., pp. 144-155; O. POGGELER: *Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*, in: *Hegel-Studien*, 9 (1974), 88-89.

Alguna vez hago referencia a la edición original alemana de H. NOHL: *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907; reimpresión fotomecánica, Frankfurt a. M. 1966. Par citar esta edición pongo una N y el número de página. Cuando en el texto entre paréntesis pongo p: y número arábigo me refiero a la versión castellana de Z. Szankay y J. M. Ripalda: *Escritos de juventud*, México-Madrid 1978.

12. Para la cronología y datación de los escritos cf. G. SCHULER: *art. cit.*

Hegel distingue distintos niveles respecto de la moralidad, fundamentalmente tres: el judaísmo, la moral kantiana y la moral de Jesús¹³.

1. En el *judaísmo* reina la separación y la oposición. Esta relación «desgarra los vínculos de la convivencia y del amor» (p. 287), los hace imposibles, dejando como única posibilidad la relación de dominio: la de dominar y la de ser dominado (cf. p. 287 ss.).

El judaísmo es para Hegel el prototipo de la moral positiva, externa, impositiva, en el que propiamente la moralidad queda reducida a legalidad. «La raíz del judaísmo es lo objetivo, es decir, el servicio, la servidumbre frente a algo ajeno... Servidumbre ante la ley, ante la voluntad del señor opuesto a ella» (p. 268). Estas relaciones objetivas, positivas, de dominio y servidumbre son la negación de la subjetividad humana (p. 306), carecen de todo «espíritu de belleza» y hacen que las prácticas sean las más vacías que puedan darse (p. 304). La conclusión es que «en la religión judía la moralidad es imposible, porque en esta religión no había libertad alguna, únicamente una dominación completa» (p. 269).

2. La *filosofía moral kantiana* supera la positividad externa, legal, afirmando la subjetividad, la moralidad frente a la legalidad, e incluso reduciendo la legalidad a moralidad, en cuanto la explica como «producto de una fuerza humana, de la facultad de lo universal, de la razón, [y así] pierde toda su objetividad, su positividad, su heteronomía, y que el objeto del mandamiento se manifiesta por lo mismo como fundada en la autonomía de la voluntad humana» (p. 308)¹⁴. Por la

13. Con estos tres niveles considerados como niveles respecto de la moralidad en su diversa acepción histórica, y los tres niveles que se expondrán después —disposición sensible, amor y religión— como explicitación de la moral de Jesús, es decir de la propuesta hegeliana, quedan ubicadas las diferentes clasificaciones de niveles que hace Hegel. Cf. H. S. HARRIS: o. c., p. 332 ss.

14. Aunque en este texto Hegel está presentando esta superación como obra de Jesús, aquí está diciendo la parte de verdad de la moral kantiana, pasando inmediatamente a presentar la insuficiencia de la propuesta kantiana.

reducción de todo mandamiento, de todo deber, a concepto, el mandamiento ha dejado de ser algo ajeno y se ha convertido en algo subjetivo (ib.).

La filosofía moral con la conceptualización del mandamiento, con la explicación de la obligatoriedad y su universalidad en razón del concepto, ha superado la positividad externa, pero no toda positividad. «La positividad desaparece sólo parcialmente por intermedio de este proceso» (p. 308). Y acto seguido Hegel va a mostrar por qué. Aludiendo a un texto del mismo Kant, en el que éste ridiculiza la religión estatutaria que genera una moral heterónoma —correlato perfecto de la religión positiva o estatutaria— Hegel viene a afirmar que Kant cae en el defecto que critica. Es la mayor crítica que pueda hacerse a Kant, ya que afecta a la médula misma de su filosofía moral, pues Hegel ataca la pretensión primordial de la moral kantiana: la autonomía. «Sin embargo, la positividad desaparece sólo parcialmente por intermedio de este proceso... Entre los shamanos de los Tunguses, los prelados europeos que gobiernan en la iglesia y en el estado y los puritanos¹⁵, 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, siendo al mismo tiempo su propio esclavo» (p. 308).

Kant mantiene la dominación de la positividad, sólo que parcialmente; la dominación se ha internalizado, se ha insertado en la misma subjetividad, se ha conceptualizado, se ha convertido en obra de uno mismo, se trata, pues, ahora de una autosujeción. ¿Dónde está la raíz de esta positividad? ¿Dónde reside la razón de esta nueva dominación? ¿En qué se manifiesta?

15. Esta primera parte de la afirmación es cita textual de KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (A 254), in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel VII, Darmstadt 1975, p. 848.

El resto de positividad de la moral kantiana se hace *manifiesto* en las contradicciones en que cae:

a) «El mandamiento universal del deber, es decir, un determinado deber, está afectado con la contradicción de ser limitado y universal al mismo tiempo» (p. 308). La obligatoriedad está en relación y dependencia de la universalidad del mandamiento. Ambas, obligatoriedad y universalidad, se alcanzan a base de formalizar y abstraer del contenido. Por la universalidad formal, conceptual, el mandamiento moral puede presentarse como tal. Pero, por otra parte, lo que de hecho manda se concreta en objetos particulares, limitados, cuyo cumplimiento incluso no asegura que se sea moral, por el hecho de poder dejar otros sin cumplir. Se da una inadecuación entre la forma universal y su contenido particular. «Y en razón de la universalidad de su forma eleva las exigencias más duras en favor de su unilateralidad. ¡Ay de las relaciones humanas que no llegan a caer dentro del concepto del deber! Pues en la medida en que no es meramente el pensamiento vacío de la universalidad, sino que se ha de manifestar en una acción, excluye o domina todas las otras relaciones» (p. 308).

b) La contradicción entre universalidad-formalidad, por una parte, y particularidad-contenido, por otra —que hemos visto en el párrafo anterior—, se concreta en la contradicción entre sensibilidad y voluntad racional. «Para lo particular —llámese impulso, amor patológico, sensibilidad o de cualquier otra manera— lo universal es necesariamente y eternamente algo ajeno, algo objetivo» (p. 308).

c) La contradicción entre universalidad y particularidad la hemos visto aplicada a la forma de la ley (universal) y al objeto de la ley (particular). Esta misma contradicción se da, asimismo, entre la universalidad de la ley y la particularidad del sujeto al que se aplica la ley. «La moralidad es, según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él» (p. 269).

En esta contradicción la moral kantiana se aproxima a la misma positividad judaica, por la exigencia de subyugación

del individuo frente a una universalidad opuesta a él. Se repite ahí, aunque en otro nivel, la relación de oposición. La diferencia respecto del judaísmo, como hemos visto, reside en que el mandamiento moral kantiano no es la pura legalidad externa, sino el concepto. Si bien el concepto representa, desde la subjetividad, una unificación, el concepto (formal kantiano) establece a su vez una nueva oposición.

d) Kant ha convertido el mandamiento moral en un concepto. Por medio de este procedimiento Kant ha afirmado la moral como autónoma, obligatoria y universal. La autonomía proviene de la construcción por parte de la propia voluntad racional de su deber, no pudiendo así venir impuesto desde fuera. La universalidad proviene de la formalización, por la reducción a forma de ley, prescindiendo de sus objetos, que son siempre particulares y contingentes. Y la obligatoriedad procede del hecho de que el concepto nos presenta un deber (*Sollen*), no el ser fenoménico, casual y particular, sino el deber-ser. Así es que la ley moral se basa, por una parte, en prescindir y abstraer de la realidad, y por otra parte en oponerse a ella. Presenta no el ser, sino el deber ser que se opone al ser. «El concepto mismo consiste en la oposición contra la realidad, el concepto expresa un Debe» (p. 306). Se trata de una contradicción que afecta a la misma naturaleza de la moral entendida como la esfera del deber, como diferente y opuesto al ser.

Estas cuatro contradicciones ponen de manifiesto «el resto de positividad» de la moral kantiana, pues la positividad se ejerce en ellas. Si tuviéramos que buscar *la raíz* de estas contradicciones y de la positividad, podríamos ubicarla en la dualidad misma, en la irreconciliabilidad que se da en la moral kantiana. Al haber dualidad e irreconciliabilidad, se hacen imposibles «los vínculos de la convivencia y del amor» (p. 287), como dijo Hegel respecto del judaísmo, y entonces se establecen las relaciones de dominación. En qué resida la dualidad misma, se podrá ver mejor —espero— después de haber presentado la alternativa hegeliana. Simplemente por anunciarlo, la dualidad tiene un fundamento antropológico, es una división

del sujeto humano mismo —entre sensibilidad y voluntad racional—, y tiene un fundamento en la misma naturaleza de la moral, según la cual, por tratar del deber, se requiere la oposición al ser, y por eso la alternativa hegeliana no será tanto una nueva moral, cuanto un «espíritu» «que se eleva por encima de la moral» (p. 309).

3. A la religión judía y a la moral kantiana Hegel opone *la doctrina de Jesús*. Presentando la enseñanza de Jesús, Hegel está presentando la propia posición, que se caracteriza por el intento de superar las contradicciones detectadas en la posición kantiana.

En esta ocasión Hegel presenta una figura de Jesús muy diferente a la presentada en *La vida de Jesús*¹⁶ escrita en Berna. Allí se trataba de un ilustrador a la Kant, ahora, en cambio, Jesús presenta una moral tal que en el fondo deja de ser una moral para convertirse en una vida nueva, un ser nuevo, y no ya una moral nueva. Este tercer nivel respecto de la moralidad coincide, pues, con la posición hegeliana.

2. SUPERACION HEGELIANA DE LA MORAL KANTIANA

La posición de Hegel se perfila sobre todo mediante la crítica de otras posiciones, e incluso mediante tomas de postura polémicas¹⁷. Esta constatación, que se deduce del tenor de estos escritos que comentamos, nos obligará a matizar y a situar las afirmaciones textuales, y a medir exactamente su alcance. Si procedemos así, con cierta acribia, descubriremos que la crítica, concretamente a Kant, se hace no simplemente negando a Kant, sino depasándolo; habiendo primero aprendido de Kant, habiendo subido la escalera de su aportación, se descubre su insuficiencia, asumiendo, empero, su verdad, y nunca retrocediendo a estadios anteriores o inferiores.

16. N 73-136. Vers. cast. de S. González Noriega: *Historia de Jesús*, Madrid 1975.

17. Según Ch. TAYLOR, *Hegel*, Frankfurt 1978 esa manera de proceder sería la más característica de Hegel, incluso en la misma *Ciencia de la lógica*, que hace de esta obra "una red de pesados argumentos, que muestra la debilidad de otras posiciones filosóficas" (Cf. o. c., p. 304).

Este modo de confrontación —tan típicamente hegeliano— se muestra en la exposición sucinta de la posición hegeliana.

Entendemos por exposición sucinta de la posición hegeliana unos resúmenes en los que Hegel parece ordenar sistemáticamente momentos de un todo que culmina en la religión. Estos resúmenes se materializan en unos textos N 389 = p. 272, N 302 = p. 344, y otras variadas alusiones. Pueden ser considerados como exposiciones sucintas al menos desde el punto de vista de la «visión moral del mundo» hegeliana, desde el punto de vista de crítica a la moral kantiana y su superación, objeto de nuestro estudio.

Estas exposiciones sucintas reflejan el modo de confrontación hegeliano, que se caracteriza por asumir posiciones ajenas, situándolas en un momento del sistema, mostrando así su verdad y su insuficiencia¹⁸.

Las exposiciones sucintas de lo que —aplicando aquí por analogía un concepto ciertamente posterior y aún indebido— podríamos llamar el sistema frankfurtiano de Hegel, presentan una tríada que pretende ser una triple superación de las contradicciones de la moralidad, una especie de triple síntesis, reconciliación, unificación de opuestos. Cada una de estas síntesis representa una determinada superación, que a su vez es insuficiente y que por tanto es de nuevo superada por la siguiente síntesis, concluyendo en la tercera, que forma ya la unificación de la totalidad. Estas síntesis son: «a) moral, b) amor, c) religión» (N 389 = p. 272). «La actitud interna (*Gesinnung*) supera la positividad, la objetividad de los mandamientos; el amor, los límites de la disposición (*Gesinnung*); la religión, los límites del amor» (N 389 = p. 272)¹⁹.

18. Ciertamente esta interpretación presenta algunas dificultades, que iremos notando. Es una interpretación que busca concordar textos diferentes con afirmaciones, si no contradictorias, sí por lo menos divergentes, divergentes debido al menos también a la fluctuación en cuanto a contenido semántico de los conceptos, aún germinales, casi de experimentación, como conviene a unas simples notas, unos apuntes, lejos de ser un todo estructurado presentando ya unos conceptos fijos y bien definidos. Estas dificultades prácticamente se circunscriben al concepto del amor tal como es usado en el Fragmento titulado *El amor y la propiedad* (p. 261-266) y en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*.

19. Ver otros textos: p. 344 sobre moralidad, amor, lo religioso; p. 337

2.1. *La disposición sensible*

La primera superación de la moral positiva la constituye «la actitud interna» (*Gesinnung*) (p. 272), «la disposición sensible» (*Gesinnung*), «la inclinación a actuar de determinada manera» (*Neigung*), «la inclinación a actuar moralmente» (*Genei-theit*) (p. 271).

La disposición sensible «supera la positividad, la objetividad de los mandamientos» (p. 272). En el lugar de la ley moral, del mandamiento se pone la disposición sensible; en vez del mandamiento, del respeto ante la ley se pone la inclinación a actuar moralmente. Según Kant la ley moral se impone a la inclinación natural, pues ésta, dado su carácter particular y casual, debe someterse a la ley moral. Se mantiene una oposición, y si la ley es tenida por una unificación, ésta se da en la ley misma, que supedita la inclinación (cf. p. 306). A esta unificación en la ley Hegel opone una unificación en la inclinación. Es más, únicamente la inclinación puede ser unificación, la ley en cambio escisión entre su forma universal y vacía por una parte y por otra su contenido concreto, que es exterior a ella, determinado y particular.

La inclinación es unificación en cuanto que ella obra por sí misma, es «inclinación a actuar de determinada manera», «inclinación a actuar moralmente», «está fundada en sí misma, contiene en sí misma su objeto ideal, no en algo ajeno (en la ley moral de la razón)» (p. 271). Se basa en sí misma, tiene en sí misma el contenido, el objetivo y la fuerza impulsora. Por sí misma, pues, no representa ninguna escisión, no tiene exterioridad a la que referirse y de la que dependa.

Contraponiendo la inclinación al mandamiento, Hegel contrapone un ser a un no-ser. La inclinación es, pues, un ser. La ley moral, en cambio, es un no-ser, un deber-ser, tal como lo muestra su formalidad. En esta formalidad vacía radican las contradicciones: por ser formal se da la división entre forma

y contenido, se da una dependencia del exterior, del objeto que le da contenido, objeto particular, en contraposición a la universalidad formal.

¿De qué inclinación se trata? ¿De qué naturaleza o cualidad es esta inclinación? ¿Se trata de la misma inclinación que Kant subordina a la voluntad racional y a la ley moral? Por principio y de acuerdo con el objetivo perseguido se puede ya afirmar que en manera alguna se trata simplemente de dar primacía a la parte que Kant supedita, ya que entonces se trataría a su vez de una parte que tendría otra parte fuera de sí. La inclinación no puede entenderse como si con ella Hegel absolutizara la parte que Kant subordinaba. Hegel no contrapone un sensualismo (al menos entendido como unilateral)²⁰ al racionalismo kantiano, precisamente porque Hegel pretende superar divisiones.

Esta interpretación, de momento enunciada apoyándola en la intención general y en el horizonte o contexto, se ve confirmada si atendemos a las explicaciones que Hegel mismo da acerca de la inclinación: «inclinación a actuar de determinada manera», «inclinación a actuar moralmente» (p. 271). Y aún de manera explícita por la conexión que establece entre inclinación y ley: «Se puede llamar a este 'más' en contenido inclinación a actuar de aquella manera que hubiera sido mandada por las leyes» (p. 310). En el texto, del que hemos extraído esta afirmación, Hegel explica cómo Jesús «complementa» las leyes judaicas en el Sermón de la Montaña. Aquí se presenta la moral de Jesús como una superación de la ley judaica (y kantiana), no porque presente una moral más estricta, más legalista o escrupulosa, más sumisa a la ley externa y formal, sino porque presenta un plus, un aumento de contenido, no de ley formal y obligatoriedad, aumento que se puede definir como inclinación a actuar de aquella manera que hubiera sido mandada

20. Ni tan sólo a la manera de L. Feuerbach, el cual tampoco quiere ser unilateral. A pesar de las coincidencias entre los jóvenes hegelianos y el joven Hegel (Cf. K. LOWITH: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1969, p. 84) las divergencias son grandes.

por las leyes. Una inclinación de tal categoría es nueva, es un nuevo ser, no un nuevo deber ni un regreso a la inclinación no elaborada, natural, inmediata que Kant rechazaba (y también rechaza Hegel).

El texto, que comentamos, sigue con una afirmación aún más explícita, explicando la inclinación en la que se da el 'más' en contenido: «unificación de la inclinación con la ley, por la cual ésta pierde su forma de ley» (p. 310). Este 'más' en contenido, que puede ser llamado inclinación, no es algo contrapuesto a la ley, sino unificación de inclinación y ley, de tal manera que la ley deja de ser ley (formal, contrapuesta a la inclinación), «pierde su forma de ley».

Notemos que Hegel afirma que la ley pierde su forma de ley, no que desaparezca o que simplemente deje de existir, sino que pierde su forma de ser puramente formal, universal, externa, positiva, impositiva, quedando así «complementada», es decir, llevada a plenitud. «Esta concordancia con la inclinación es el pléroma²¹ de la ley, un ser, que... es el 'complemento de la posibilidad' » (p. 310)²². Mediante la unificación con la inclinación la ley ha alcanzado su plenitud: ya que no es un deber, una posibilidad, sino un ser.

Paralela y consecuentemente nosotros podemos añadir que a su vez la inclinación ha perdido su forma de inclinación, su particularidad de contenido, su inmediatez y casualidad²³, deja de ser una inclinación, contrapuesta a la ley y a la voluntad racional, porque su contenido deja de ser particular y casual, unilateral y opuesto a la ley. Esta pura inclinación era la que Kant sometía a la voluntad racional. Así la inclinación también alcanza su plenitud: es un ser. Y pensando en lo que Kant le

21. En esta expresión hegeliana de *pléroma* puede verse la primera forma de lo que más tarde designará la *Aufhebung*. Cf. A. PEPPERZAK: o. c., p. 153.

22. La cita es de Wolff, quien había definido el ser como el "complementum possibilitatis", la consumación o realización de la posibilidad. Esta misma relación es la que Hegel establece entre la ley y la inclinación; ésta no es la pura negación de la ley, sino su superación, la ley llevada a término, realizada, consumada. Cf. A. PEPPERZAK: o. c., p. 153.

23. Lo propio de la inclinación es el contenido, su forma, con todo, vendría dada por la particularidad de su contenido.

negaba o a lo que la oponía, podemos afirmar que es razón, y no fijación en un objeto, sino que es libertad.

También ella ha sido trasformada por esta unificación con la ley de la voluntad racional. Y esto es lo que Hegel viene a decir cuando, en el texto que comentamos, continúa considerando la unificación de ley e inclinación desde la inclinación: «Similarmente, la inclinación (de actuar como la ley lo hubiera mandado), que es una virtud, es una síntesis en la cual la ley (que en Kant es siempre objetiva por su universalidad) pierde su universalidad y el sujeto su particularidad y ambos su oposición» (p. 310). De tal manera se opera una unificación entre ley e inclinación, de tal manera pierden ambas su particularidad y su oposición, que el resultado ya no puede considerarse simplemente como la unificación de dos cosas, y por descontado absorción de una en la otra, de la ley en la inclinación, sino que esta unificación es ya una nueva realidad más abarcante: «la concordancia (entre la inclinación y la ley) es vida y, en cuanto relación de entes distintos, amor» (p. 311)²⁴.

La inclinación a actuar moralmente como unificación o concordancia entre inclinación y ley nos remite a una síntesis superior: el amor.

En conclusión, la inclinación o disposición sensible que Hegel contrapone a la ley, no es la sola inclinación que Kant subordinaba a ley, sino una unificación de ley e inclinación, es una inclinación no parcial o unilateral, sino global, humanizada, racional, una unificación y por eso un ser, un nuevo ser y no un nuevo deber.

24. p. 310-311: "La concordancia entre la inclinación y la ley es tal que ley e inclinación no se distinguen; por eso la expresión 'concordancia entre la inclinación y la ley' es totalmente inadecuada, ya que en ella la ley y la inclinación aparecen como particulares, entendiéndose con ella un apoyo de la inclinación a la disposición moral, al respeto ante la ley, a la determinación de la voluntad por la ley en cuanto distinta de ella. Y si, de esta manera, los términos concordantes fueran distintos, la concordancia sería solamente casual, sólo la unidad de ajenos, una unidad pensada. Aquí, en el complemento de las leyes, sin embargo, la ley (y lo que se vincula con ella, como el deber, la disposición moral, etc.) cesa de ser algo opuesto a la inclinación y la inclinación cesa de ser algo particular, algo opuesto a la ley".

Es interesante ir notando ya cómo la superación hegeliana de la moral es «ontológica», en el sentido de que es un ser lo que supera el deber, y es «especulativa» y no simplemente sensualista, en cuanto que una división, con el consecuente dominio de una parte sobre la otra, no opone la relación de dominio inversa, sino la totalidad y la unificación de las dos partes en una unidad superior.

¿Qué aspecto o momento de la unificación pone de relieve esta síntesis llamada inclinación o disposición sensible? La respuesta es clara: el aspecto subjetivo, es decir, que la unificación se da en el sujeto, que éste no necesita tener señores extraños a él ni erigirlos en sí mismo por cuanto su mismidad es tanto sensibilidad como razón.

Así de hecho Hegel para designar lo que Jesús opone a la legalidad judía usa indistintamente «disposición» y «subjetividad». Así: «Jesús opone al mandamiento la disposición sensible» (p. 271). «A los mandamientos puramente objetivos Jesús opuso algo que les era enteramente ajeno: lo subjetivo en general» (p. 306). Inmediatamente antes Hegel ha afirmado: «A la costumbre de lavarse las manos antes de comer el pan Jesús opone (Mateo 15,2) toda la subjetividad del hombre y coloca la pureza o impureza del corazón por encima de la servidumbre ante un mandamiento, 'por' la pureza o impureza de un objeto. Convirtió la subjetividad indeterminada en carácter de una esfera totalmente diferente, que no tiene nada en común con el cumplimiento puntual de mandamientos objetivos» (p. 306).

La oposición de Jesús a los mandamientos externos y formales tanto puede llamarse «disposición» como «subjetividad».

Ciertamente también Kant realiza esta unificación en el sujeto mediante la autonomía de la moral, gracias a que la razón misma es la legisladora. En este sentido convergen las posiciones kantiana y hegeliana, o dicho de otra manera: en eso Hegel asume la posición kantiana. La diferencia está —y a ello apunta la crítica de Hegel— que Kant mantiene una división en el sujeto mismo entre sensibilidad y razón. Por eso Hegel, a fin de no dejar lugar a división alguna, pone la unificación en la sensibilidad misma, en la disposición sensible, la inclinación.

Aquí se hace patente que la raíz de la positividad de la moral kantiana está en su escisión antropológica y que, por otra parte, Hegel busca una superación de todo dualismo y por eso su afirmación no es únicamente moral, sino fundamentalmente antropológica, e incluso de matiz ontológico.

La convergencia y divergencia con Kant se mostrará si consideramos esta misma cuestión bajo un punto de vista en que ambos parecen acercarse. Hegel, en efecto, define la unificación de ley e inclinación, en cuanto ésta se da en la inclinación, en el sujeto, como *virtud*. «La oposición entre el deber y la inclinación encontró su unificación en las modificaciones del amor, en las virtudes» (p. 319)²⁵. También Kant contrapone la virtud a la ley externa, creadora de heteronomía. La virtud es también para Kant «disposición moral»²⁶, «concordancia de la voluntad con todo deber fundamentada en una disposición estable»²⁷. La diferencia está en que para Kant la virtud se diferencia y se opone a las inclinaciones, pues en contra de ellas lucha por el cumplimiento del deber²⁸. Por eso Hegel distingue su concepto de virtud: «sin dominación y sin sometimiento, que son modificaciones del amor» (p. 335), de la virtud que aún incluye «una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana» (ib.).

La consideración de la inclinación como unificación de ley e inclinación nos ha remitido a una realidad superior, englobante de las dos particularidades y en las que ambas pierden su particularidad y su oposición: la vida (el ser) y el amor (p. 311). La consideración del mismo tema de la moralidad bajo la categoría de virtud nos muestra otro aspecto de la insuficien-

25. Cf. p. 310: "Similarmente, la inclinación (de actuar como la ley lo hubiera mandado), que es una virtud, es una síntesis en la cual la ley ... pierde su universalidad y el sujeto su particularidad. En la virtud kantiana, en cambio, esta oposición permanece; la universalidad se vuelve dominante y la particularidad dominada".

26. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* (A 151), in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel VI, Darmstadt 1975, p. 207.

27. KANT: *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre* (A 29), in: *Werke* (ed. cit.), VII 526.

28. Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*, l. c.; *Metaphysik der Sitten*, (A 28, A 46), in: *Werke* (ed. cit.), VII, 525, 537.

cia. La insuficiencia de la virtud no está propiamente en que puede ser violenta e incluir dominación, sino en su parcialidad, precisamente porque es relación subjetiva respecto de un objeto, de una situación o acción, y por tanto se mueve en el plano de la multiplicidad y consecuentemente el de colisión y conflicto entre las múltiples virtudes, de tal manera que, a causa de la particularidad y conflictividad, la virtud se puede convertir incluso en vicio²⁹. Por eso esta unificación es insuficiente, este nivel de la multiplicidad se ha de superar en otro que le dé unidad. Esta unificación superior será el amor, el cual sí apuntará hacia una totalidad y unidad de la disposición³⁰.

En resumen: que la moral se base y se unifique en la disposición o subjetividad es lo que hace que no sea positiva, formal y externa, impositiva, y que supere la división y contradicción entre inclinación y ley particular y universal, sujeto y objeto. Ahora bien, como esta unificación se da en la disposición, que cristaliza en virtudes, en la subjetividad, es insuficiente, no consigue el plano de la totalidad, sino que acaba por ser particular y por tanto contradictoria, y requiere una unificación superior: el amor.

2.2. *El amor*

La disposición sensible nos ha remitido al amor³¹, al presentarnos la inclinación como unificación de inclinación y ley

29. Cf. p. 336.

30. Si consideramos esta unificación en su globalidad como el nivel de la moralidad, y ésta alcanza su unidad en el amor, entonces comprendemos que "el principio de la moralidad es el amor" (p. 270), aunque por otra parte el amor constituya ya una unificación o plano superior. Otra fuente de confusión está en que el amor es presentado por Hegel como lo que Jesús opone a las leyes y mandamientos judíos. Entonces hay afirmaciones que podrían ser aplicadas al amor como a la inclinación (Cf. p. 309-312). Concretamente este texto lo entendemos referido al amor, por ser el tema que viene explicitado repetidas veces. Con todo, el último párrafo de la p. 310 y el siguiente que continua en p. 311 los entendemos referidos a la inclinación, porque de ella se trata explícitamente, aunque muy bien podría decirse que ahí se trata de aquello en que coinciden inclinación y amor. Sobre el amor como inclinación cf. p. 338.

31. Sobre el amor cf. W. DILTHEY: o. c., pp. 97-111; G. LUKACS: o. c., I, 304-337; P. ASVELD: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain/Paris 1953, pp. 159-166; A. PEPERZAK: o. c., p. 169 ss., 185 ss.; H. S. HARRIS: o. c., p. 332-346.

y al surgir la necesidad de superar la multiplicidad de las virtudes. El amor es así una síntesis superior y por ello mismo unifica más y engloba más, también lo que unificaba la disposición sensible, ya que el amor es también una disposición, un ser.

Para ver la unificación que realiza el amor, podemos considerarlo primero con respecto a la ley (corresponde a la unificación que llevaba a término la disposición sensible, y por tanto ahí se nos muestra fundamentalmente como disposición, aunque también supere su unificación) y después con respecto a la virtud (donde más claramente aparece la superioridad del amor, pues supera la unificación realizada por la virtud).

2.2.1. *El amor con respecto a la ley*

En primer lugar el amor es la negación de la ley, porque el amor no puede ser objeto de mandamiento, «puesto que en el amor desaparece todo pensamiento de deber» (p. 309), es un contenido totalmente extraño e inadecuado a la forma de ley o deber (ib.). La razón por la que el amor no puede ser mandado está, por una parte, en que es una inclinación (p.338)³², es un ser y por tanto no puede ser presentado como un deber, y por otra en que «su esencia no comporta una dominación sobre algo que le sea ajeno y, lejos de ser por ello algo inferior al deber y al derecho, es su triunfo no señorear por encima de nada, no ser un poder hostil frente a otro. 'El amor ha vencido' no significa lo mismo que 'el deber ha vencido', es decir, que ha subyugado a sus enemigos; significa más bien que ha sobrepasado a la enemistad» (p. 338). Ahí está implícita la idea de que el deber, además de ser un no-ser, significa dominación, imposición, cosa incompatible con el amor³³.

32. "Por supuesto que el amor no puede ser mandado, por supuesto que es algo patológico, que es una inclinación" (p. 338). "Este espíritu de Jesús, que se eleva por encima de la moral, se muestra como directamente opuesto a las leyes en el Sermón de la Montaña" (p. 309).

33. Hegel discute la interpretación de Kant a la sentencia evangélica: "amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a tí mismo". También Kant afirma que es imposible mandar el amor, por razón de la naturaleza del amor, que según él, es inclinación. "El amor a Dios como inclinación (amor patológico) es imposible, porque no es ningún objeto de los sen-

En segundo lugar el amor es la negación de la ley, porque «la cancela en cuanto ley» (p. 309). El deber implica siempre una separación, la relación que la ley establece entre el sujeto que debe obedecerla y el objeto mandado es una relación de separación, presenta al sujeto algo que él no es y debe serlo, y por tratarse de separación o división necesariamente establece una relación de dominación. El amor, en cambio, unifica, superando la separación y la consecuente dominación³⁴.

Ahora bien, ¿qué clase de negación de la ley es ésta? Ciertamente no es la negación del criminal, que Hegel trata en la dialéctica de ley, castigo y destino. La negación del criminal es en el fondo un reconocimiento de su fuerza, ya que el criminal es a su vez negado por la ley y significa por tanto mantenerla en su capacidad negadora (cf. p. 320). El amor, en cambio, niega la ley haciéndola superflua, porque es su cumplimiento y

tidos. Ese mismo amor hacia los hombres, si bien es posible, no puede ser ordenado, pues no está en la facultad de ningún hombre amar a alguien sólo por mandato" (*Kritik der praktischen Vernunft* (A 148) in: *Werke* (ed. cit.), VI, 205; vers. cast. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Madrid 1975, p. 122). Después de haber mostrado la imposibilidad de entender este mandamiento en su forma inmediata, reinterpreta el contenido y acepta la forma de mandato. "Sólo el amor práctico (no el patológico o como inclinación) es al que se refiere ese núcleo de todas las leyes. Amar a Dios, quiere decir en esta significación: cumplir con gusto sus mandatos; amar al prójimo, quiere decir cumplir con gusto todos los deberes con respecto a él" (ib.). Este contenido es inasequible para toda criatura, lo que presenta "es sin embargo el prototipo hacia el cual nosotros debemos tender a aproximarnos" (ib.). La forma, en cambio, puede aceptarla, "pues éste exige, como mandamiento, respeto hacia una ley que ordena amar y no abandona a la elección arbitraria el hacerse de éste un principio" (ibid.).

Hegel, en cambio, acepta el contenido, así en este mandamiento se trata del amor y concretamente del amor patológico o como inclinación, y precisamente por ello no puede aceptar la forma de mandado. "Estos giros son mandamientos en un sentido totalmente diferente que el Debe del mandamiento del deber. Se trata sólo de la consecuencia del hecho de que lo viviente es pensado, es pronunciado, y se da en forma de un concepto que es ajeno al mismo" (p. 309). "Solamente en cuanto nombre, en cuanto palabra, puede ser mandado; el 'debes amar' es lo único que se puede decir. El amor en sí mismo no expresa ningún deber" (p. 338).

34. "Mientras que los mandamientos del deber presuponen una separación y en ellos se declara la dominación del concepto en un Debe, aquello en cambio que está por encima de esta separación es un ser, una modificación de la vida que es excluyente (es decir, limitada) solamente en cuanto a su objeto y concierne únicamente al mismo" (p. 309).

plenitud. En el amor no se da el reconocimiento de la ley, pues no es «respeto ante la ley», sino «aquello que la cumple, pero que la cancela en cuanto ley, y que es superior a la obediencia frente a ella y la hace —a la ley— superflua» (p. 309)³⁵. En esta negación se trata propiamente de la figura de *pléroma*, y de hecho así lo afirma Hegel: «la santidad del amor es el complemento (el *pléroma*) de la ley» (p. 312).

La negación de la ley por obra del amor tiene por tanto:

1. el carácter de negación, cancelación, eliminación de la ley en cuanto ley;
2. el carácter de cumplimiento, no es una pura negación abstracta, no es un prescindir o transgredir (es el *conservare* del *aufheben*);
3. el cumplimiento se da no al nivel de la ley, sino en un nivel superior, llevando a plenitud de ley, llevándola a su verdad, tomando su ser en vez del deber ser que aparenta, o visto desde el sujeto: tomando una actitud (o teniéndola ya) tal que por sí misma ya cumple, ya es, para la cual no existe ya el deber y no necesita por tanto ni de la multiplicidad de leyes ni de la ley en general (es el *elevare* del *aufheben*).

La negación de la ley consiste pues propiamente en su superación. Miremos en qué consiste esta superación, pues dicha elucidación nos mostrará qué unificación lleva a cabo el amor.

En primer lugar el amor supera la división entre la universalidad de la forma de la ley que se opone a la particularidad del objeto de la ley³⁶. La ley en cuanto tal, según su forma, no

35. Este texto no nombra el amor, sino que trata de “aquello” que Jesús opone a las leyes en el Sermón de la Montaña; por el contexto, empero, es claro que este “aquello” es el amor, y de hecho en el mismo párrafo siguiente trata ya expresamente del amor.

36. Esta superación que realiza el amor, la presenta Hegel tratando de la virtud. “Es solamente a través del amor que se quiebra el poder de la objetividad, puesto que el amor hace derrumbarse toda la esfera del mismo. Las virtudes, a causa de sus límites, siempre erigieron algo objetivo más allá de esos límites, y la pluralidad de las virtudes hacia que se constituyera una multiplicidad todavía mayor y más insuperable de lo objetivo. Únicamente el amor no tiene límites” (p. 338).

presenta más que un deber, un concepto abstracto, que se opone al ser (p. 306). Por esta universalidad abstracta y formal es que la ley crea separación y es por tanto dominadora e impositiva, sobre todo teniendo en cuenta que por su objeto es particular (p. 308). Superando la contradicción entre universalidad formal y particularidad de contenido que afecta a la ley, se supera también la división entre sujeto (al que se dirige la ley) y el objeto (que manda la ley). Pues el amor también supera esta división: «únicamente en el amor somos uno con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado» (p. 241)³⁷.

Perdiendo la universalidad formal, la ley deja también de oponerse al sujeto particular, deja de dominarlo. En el amor la ley pierde su universalidad, el sujeto su particularidad y ambos su oposición; la universalidad deja de ser dominante y la particularidad deja de ser dominada (p. 310). La universalidad conceptual, formal, «producida y concebida por el hombre» (p. 306) es el señor dominador en el interior del hombre (p. 308). Relación ésta que caracterizaba la moral kantiana: «La moralidad es, según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él» (p. 269). Mientras que en el amor se opera «más bien la elevación de lo individual a lo universal, unificación, cancelación de las dos partes opuestas por la unificación» (ib.).

Esta superación de las contradicciones que realiza el amor es «unión del espíritu» (p. 338). Aquí «espíritu» es explicado mediante la aposición «divinidad» y con la afirmación de que «amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito» (ib.). Aquí se nos muestra la convergencia entre amor y religión, que trataremos después. Lo decisivo es ahora notar que el amor se sitúa en la esfera de la totalidad, en la cual se da el «sentimiento de armonía» y por tanto no hay universalidad como opuesta a particularidad, ya que en la armonía hay concordia y no discordia (ib.).

37. Este texto pertenece a un fragmento anterior, que no parece tratar de la moral kantiana.

Esta concordia no es un puro consenso, ponerse de acuerdo de partes por sí discordantes, sino un ser concordante, ya que se es uno en la vida, es la vida misma que une los particulares; se concuerda porque es una misma vida la que viven los particulares. 'Ama a tu prójimo como a tí mismo' no significa amarlo tanto como a sí mismo, porque 'amarse a sí mismo' es una expresión sin sentido; significa más bien: 'ámalo en cuanto él es tú'. El amor es el sentir de una vida igual» (p. 338).

De nuevo aquí se pone de manifiesto cómo Hegel piensa la totalidad en conceptos que dependen recíprocamente unos de otros. Concretamente el concepto de amor del de vida. El de vida parece resaltar la unidad substancial. El de amor, en cambio, la relación entre distintos. «La concordancia es vida y, en cuanto relación de entes distintos, amor» (p. 311). El amor implica ya pues la subjetividad y la diferencia, la individualidad. El amor une a los distintos, y no consiste más que en el acontecer de tal unión. El amor, por tener que ver con las relaciones de los individuos, es el principio de la moralidad, el ámbito del amor es el de la moralidad (p. 270). Así pues resulta que particular y universal concuerdan entre sí (vida), y los particulares entre sí (amor). En la vida no hay un universal independiente de los particulares, no hay vida sino en los vivientes particulares, y en este sentido desaparece el universal, o mejor, la oposición. A su vez se armonizan los particulares, porque ellos no son partes que tengan que someterse a un universal ya existente en sí y como opuesto o ser absorbidos por él, sino que la totalidad de la vida se da en cada viviente, cada viviente es vida, y en el amor se relacionan como «modificaciones de la vida» (p. 309, aunque en otro contexto), como «órgano de un ser viviente» (p. 265).

2.2.2. *El amor con respecto a la virtud*

La relación del amor con respecto a la ley nos ha mostrado cómo el amor supera la contradicción de universalidad formal de la ley y particularidad de contenido de la ley, de universalidad de la ley y particularidad del sujeto que debe someterse a la ley, de sujeto y objeto. La relación del amor con respecto

a la virtud nos mostrará cómo el amor supera la multiplicidad y el resto de deber que permanece en ellas.

Una insuficiencia de la virtud consiste en que tiene multiplicidad de objetos respecto de los cuales se ha de dar la actitud virtuosa. Hegel presenta toda una dialéctica de la multiplicidad de las virtudes mostrando su conflictividad y por tanto la imposibilidad de mantener la moralidad en este plano. «Así como crece la multiplicidad de las necesidades humanas, crece también la cantidad de las virtudes y con ella la cantidad de las colisiones necesarias y la imposibilidad de realizar estas virtudes pueden cesar de ser deberes: pueden incluso transformarse en vicios. Ante esta multilateralidad de las relaciones y esta multiplicidad de las virtudes no hay otro camino para la virtud que la desesperación y el crimen» (p. 336). Por sí mismas, por tanto, necesitan de un principio unificador. «Cuando el espíritu Uno viviente actúe y se autolimita únicamente de acuerdo a la totalidad de las relaciones existentes, pero con una total ausencia de restricciones y sin ser dividido a su vez por la multiplicidad de las relaciones, entonces desaparecería la galería de las virtudes absolutas y contradictorias, conservándose solamente la multilateralidad de las relaciones» (p. 336).

Otra insuficiencia de la virtud consiste en que —a pesar de que es subjetiva— no acaba de superar la relación moral como un deber, en cuanto que la virtud no es unidad, no es el estado de santidad (como lo denominó Kant), sino que tiene por objeto siempre algo más allá. La virtud, a pesar de ser ya una unificación en el sujeto, es virtud en razón de un deber, aunque ya interiorizado, por lo que Hegel podía considerarla como unificación de ley e inclinación. Pero definiéndose siempre en razón de un deber no acaba de ser nunca la unificación que pretendía ser. Y por eso es que la moral kantiana no consigue superar totalmente la positividad, sino que la interioriza.

Es interesante notar la conexión entre objetividad (objeto de la ley a cumplir) y deber, pues la idea misma de objeto implica la presentación de algo que no se es, diferente y extraño y que por tanto sólo puede ser presentado como deber. La objetividad, así entendida como deber, implica, además, un más

allá respecto de lo que se es, respecto del sujeto, al que éste se halla abocado. Y, en tercer lugar, objetividad implica también multiplicidad, pues, siendo la objetividad limitada, y la virtud se define por el objeto al que se refiere, la virtud no sale del nivel de la multiplicidad. El amor rompe con la objetividad precisamente porque es uno y por tanto no tiene límites. «Es solamente a través del amor que se quiebra el poder de la objetividad, puesto que el amor hace derrumbar toda la esfera del mismo. Las virtudes, a causa de sus límites, siempre erigieron algo objetivo más allá de esos límites, y la pluralidad de las virtudes hacía que se constituyera una multiplicidad todavía mayor y más insuperable de lo objetivo. Únicamente el amor no tiene límites» (p. 338).

Para superar la multiplicidad de las virtudes se requiere un principio de unidad y totalidad que unifique dicha diversidad. Pero este principio de unidad no puede ser tal que prescindiera de las determinaciones, de las «determinadas situaciones» (p. 336), por eso se requiere «el espíritu Uno viviente» (ib.), y no basta con la «unión del concepto» (p. 337)³⁸, pues el concepto «ocurre que en determinadas condiciones *tiene* que presentarse *necesariamente* la aplicación determinada, una virtud determinada, *cierto* deber» (p. 337, subrayado de Hegel). El concepto no puede unificar, pues, si por una parte realiza cierta unidad, la lleva a término a costa de algo en que las virtudes le aventajan: la concreción.

El amor es el principio de unidad de las virtudes, porque «por intermedio de él se han cancelado todas las unilateralidades, todas las exclusiones, todos los límites de las virtudes» (p. 337). Pero al mismo tiempo el amor «es la relación viviente de los seres vivientes» (ib.), gracias a la cual cada viviente, cada determinación se mantiene, gracias a la relación vital,

38. "Un vínculo viviente de las virtudes, una unión viviente, es algo totalmente distinto de la unión del concepto. Por él no se da una determinada virtud para determinadas condiciones, sino que aparece, aún en la mezcla de las relaciones más variadas, como algo no desgarrado y simple. Este vínculo puede modificar infinitamente su forma exterior y nunca tendrá dos veces la misma. Nunca se podrá dar una regla a sus manifestaciones, puesto que no tiene la forma de un universal contra algo particular" (p. 337).

sin que ésta borre las diferencias. Así es que «el amor es el complemento (*pléroma*) de las virtudes³⁹... Ya no hay pecados virtuosos ni virtudes pecaminosas... en él se han cancelado todas las separaciones, todas las condiciones restrictivas, y por eso las limitaciones de las virtudes también desaparecen» (p. 337). Así las virtudes, unificadas por y en el amor, como «modificaciones de un espíritu viviente» (p. 335), se convierten en «virtudes sin dominación ni sometimiento» (ib.). El amor complementa, lleva a plenitud a la virtud en cuanto que unifica la multiplicidad, superando sus limitaciones, y en cuanto supera el resto de escisión entre sujeto y objeto, dada por la permanencia de dimensión de deber.

El amor lleva a término esta unificación porque es vida, «relación viviente de los seres vivientes» (p. 337), «relación de entes distintos» concordados participando de una misma vida (p. 311). Es la totalidad, pero no una totalidad por encima o por debajo o independiente de los singulares, de los vivientes, no los niega, sino que los une en una totalidad que no es más que el conjunto de sus relaciones vivientes⁴⁰. No es por tanto el puro concepto, ni el deber, sino que es ser, unificación, a diferencia de la multiplicidad, objetividad y allendidad que presentaban las virtudes. Gracias a la superación de la objetividad es a su vez unión de sujeto y objeto.

En el amor las virtudes no se unifican en un deber superior, en el puro concepto del deber, formal y abstracto, sino en un ser. Las virtudes necesitan un complemento, una plenitud que las unifique, unificación que incluso podríamos expli-

39. Se trata de la misma función de la disposición respecto de la ley, (p. 310), del amor respecto de la ley (p. 309, 312), que ahora se aplica a la relación del amor respecto de la virtud, estableciendo incluso un parangón entre la relación de la virtud con respecto a la ley y la relación del amor con respecto a la virtud. "De la misma manera que la virtud es el complemento de la obediencia frente a las leyes, el amor es el complemento de las virtudes" (p. 337).

40. Por lo menos hacia ahí se apunta, a pesar de las argumentaciones spinozitas, por cuanto se concibe ya el amor como unidad de unidad y multiplicidad. Cf. D. HENRICH: *Hegel und Hölderlin*, in: o. c., pp. 27-29, y en este sentido puede afirmar: "De la recepción por Hegel de 'amor' como palabra fundamental de su reflexión, surgió el sistema sin interrupción" (o. c., p. 27).

citar como motivación y coordinación. La motivación y coordinación no puede venir de una formalidad externa como es la ley, el respeto ante la ley, porque esta unificación no es tal, es un deber, una separación. Tampoco puede venir de la multiplicidad de los objetos. Puede venir únicamente de la vida que une, es en todos la misma, motiva y da contenido. La vida que, pensada como relación y relación moral, es el amor, como relación entre vivientes ⁴¹.

Es de interés remarcar que en este contexto, como explicación de la unidad y totalidad de los singulares, surge el concepto de espíritu: «el espíritu Uno viviente» (p. 336), «espíritu viviente» (p. 335, 337), concepto que nace dependiente del concepto de vida, complementándolo en cuanto añade la idea de relación de vivientes. De alguna manera podría decirse que el concepto de espíritu nace de la conjunción del concepto sustancial de vida («la concordancia es vida», p. 311) y el concepto de amor como «relación de entes distintos» (p. 311).

2.2.3. *Insuficiencia del amor*

El amor unifica la ley y el objeto, la multiplicidad de objetos y sujetos, convirtiendo a las virtudes en modificaciones del amor, de la vida, del espíritu viviente, en momentos de la totalidad. Y así es que «el amor supera las barreras de la esfera de la moralidad» (p. 344), es decir, del deber y de la virtud. La afirmación anterior continúa: «El amor mismo, sin embargo, no es aún naturaleza completa» (ib.) ⁴².

¿En qué consiste la insuficiencia del amor? Una primera respuesta puede verse en la afirmación, posteriormente tacha-

41. "Esta unificación del amor es completa; sin embargo ella como tal sólo puede existir en la medida en que lo separado esté opuesto de tal manera, que una parte sea lo amante y la otra lo amado, es decir: en la medida en que las dos partes separadas sean un órgano de un ser viviente" (p. 265).

42. Esta afirmación parece exactamente contraria a la citada en la nota anterior. De todas maneras el sentido de la afirmación parece distinto. Allí parece dar a entender que la naturaleza del amor es completa bajo la nota 2 (p. 265), tachada posteriormente por Hegel. Por lo que diremos después, se puede afirmar que el amor es de naturaleza completa bajo el punto de vista subjetivo. Cf. G. LUKACS: o. c., I, 305; P. ASVELD: o. c., p. 166 s.; A. PEPERZAK: o. c., p. 191.

da por Hegel: «puede ser feliz o infeliz» (ib., nota 2). Esta disyuntiva sitúa el amor en el plano de la posibilidad, no del ser, pues puede también no ser.

Segundo indicio de la insuficiencia del amor: «Cada reflexión suprime el amor, reconstruye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones» (ib.)⁴³. La reflexión es el movimiento y la acción del entendimiento, mediante el cual se establecen las diferencias, las conexiones y relaciones de ser particulares, que se reflejan, se diferencian y se relacionan sin perder su oposición, sin llegar a una unidad superior o totalidad (cf. p. 351)⁴⁴. La reflexión, además de la actividad del intelecto, designa «un proceso real», en el que «lo individual se diferencia de lo universal»⁴⁵. En el movimiento de la reflexión el ser viviente se aparta de la vida infinita, de las demás partes, dando así lugar a la individualidad⁴⁶. Por eso la reflexión vuelve a plantear el tema en el horizonte de la multiplicidad, viniendo a «suprimir el amor», es decir la unidad, en cuanto vuelve a considerar cada particular como independiente, viene a «reconstruir la objetividad»: vuelve a surgir la multiplicidad de los objetos, como opuestos al sujeto, la multiplicidad de las virtudes que se definen por los objetos

43. Hay que tener en cuenta cierta inestabilidad terminológica y conceptual, como hemos constatado en la nota precedente. Así, también del amor Hegel afirma que «el amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno» (p. 263). Esta afirmación, que se encuentra en otro fragmento, en el que el amor es ya la conciliación total y lo supremo, de todos modos puede ser entendida —y así la entendemos aquí, cf. nota anterior— como una unificación subjetiva, que prescinde de objetividades, dejando pues fuera de sí lo opuesto. En este fragmento el amor es definido como un sentir, el aspecto subjetivo, mientras que la vida representa la unificación objetiva y total (cf. p. 263).

44. «Bajo reflexión se entiende siempre aquí la facultad de la exposición de determinaciones finitas o del conocimiento de algo mediante tales determinaciones, que ellas mismas tienen un sentido limitado, opuesto a otras determinaciones, sentido que permanece estable y fijado». K. DÜSING: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn 1796, p. 46 s.

45. W. DILTHEY: o. c., p. 156.

46. ib.

que las determinan, «se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones»: de nuevo se pierde de vista la totalidad⁴⁷.

La raíz de esta doble insuficiencia está en que el amor es subjetivo. «Pero en el amor mismo, sensación (*Empfindung*), la reflexión no está unificada con él» (p. 278). La reflexión es la facultad de lo objetivo, así como de lo real; otro nombre para la reflexión es el entendimiento. Ahí tenemos, pues, por un lado el entendimiento reflexivo, la objetividad, lo real, las cosas, y por el otro lado el amor, la sensación. Como indica A. Peperzak⁴⁸, no es difícil distinguir en estos dos mundos los dos reinos de la naturaleza y de la libertad, que Hegel intentó ya unificar en uno de sus primeros esbozos de Frankfurt: «Ahí donde sujeto y objeto —o libertad y naturaleza— se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino» (p. 241, escrito antes de julio de 1797). Ahí se afirma ya que la religión supera los límites del amor (p. 272, 344).

Si el amor se mantiene subjetivo no realiza la unificación total. Entonces «el amor anuda los puntos (aislados) en momentos; en él, sin embargo, subsiste aún el mundo, el hombre y su dominación» (p. 272). ¿Qué dominación puede quedar? En el mismo texto Hegel parece dar la respuesta: «Con la superación de la ley objetiva se anula una parte de la dominación y del estar dominado» (p. 273): Se ha anulado la parte que provenía de la ley objetiva, positiva. «La moralidad sólo supera la dominación sobre el yo, y con ello la dominación de éste sobre los vivientes» (ib.): La moralidad es el plano de la unificación realizada por la disposición sensible que supera la objetividad externa, superando así la dominación sobre el yo. En cambio la superación de la dominación del yo sobre los vivientes es la llevada a cabo por la unificación del amor. Hasta aquí es lo que hemos considerado en la exposición de

47. Hay otro texto que parece indicar que el amor es de naturaleza completa: p. 262-263. Ahora bien el carácter de completo que puede tener el amor en este contexto se debe a su equiparación con la vida, el amor tiene el mismo proceso que el desarrollo de la vida.

48. O. c., p. 191.

lo que el amor lleva a cabo. ¿Qué más queda por unificar? Hegel continúa: «De esta manera, sin embargo, lo viviente sigue siendo aún una masa de seres absolutamente separados, desconectados y persiste una materia infinita, muerta. Estos seres aislados necesitan aún de un ser dominador, un Dios y el ser moral mismo necesita un ser dominador, en la medida en la que es no-moral (pero no: inmoral)» (ib.).

En esta afirmación de nuevo hemos de distinguir lo que se refiere al plano de la disposición sensible o moralidad: «lo viviente sigue siendo aún una masa de seres absolutamente separados, desconectados», de lo que se puede referir el amor, para el cual aparentemente no son seres desconectados, pero sí «necesitan aún de un ser dominador», no como individuos, sino como masa. Dicho de otra manera: el amor lleva a cabo una unificación ética o antropológica entre los individuos, pero no una unificación ontológico-teológica. El amor supera la ley moral objetiva, positiva, externa y une internamente al hombre, superando la escisión entre sensibilidad y voluntad racional. Pone en relación a los individuos, permaneciendo, con todo, como masa de seres aislados, que necesitan de un dominador. El amor no supera el dualismo ontológico de las dos sustancias: hombre y Dios, y por eso habrá siempre la posibilidad de una separación y de una dominación. Esta posibilidad de separación y dominación afecta a la misma conexión entre los individuos, por eso pueden encontrarse como separados y desconectados⁴⁹.

2.3. *La religión*

Ante todo hay que advertir que el amor tiene para Hegel también un sentido ontológico-teológico. Por eso religión y amor también convergen. De hecho el amor es lo que Jesús opone al judaísmo. Para explicar la relación que establece la religión Hegel recurrirá al amor, así como a la vida una, la

49. Estas reflexiones se basan en lo que después dice Hegel: "No hay dos voluntades independientes, dos sustancias; de ahí que Dios y el hombre son necesariamente *un ser*" (p. 273).

libertad⁵⁰. Pero el amor y la religión divergen en cuanto que el amor como tal no consigue la unificación total, sino que se queda en la reflexión y la multiplicidad, dejando así la posibilidad de la dominación en cuanto deja realidad fuera de sí y por tanto separación. La religión, en cambio, abarcando y uniendo la totalidad consigue la unificación total, eliminando así la posibilidad de una separación y la consecuente dominación.

La primera vez que en estos escritos Hegel trata del tema, lo hace contraponiendo la religión cristiana a la judaica. En la religión cristiana el hombre tiene voluntad, a diferencia del judaísmo, en el que el hombre era completamente pasivo, no tenía voluntad, sino que obedece la ley externa que dimanaba de la sola voluntad de Dios. En el cristianismo el hombre tiene voluntad, como también Dios, pero «no hay dos voluntades independientes, dos substancias; de ahí que Dios y el hombre son necesariamente *un* ser; el hombre, sin embargo, es el hijo y Dios el padre. El hombre no es independiente, no subsiste por sí mismo. Es sólo en cuanto es opuesto, en cuanto es una modificación y por eso el padre está en él; en este hijo están también sus discípulos; también ellos son, junto con él, un solo ser; es una verdadera transubstanciación, un verdadero morar del Padre en el Hijo y del hijo en los discípulos: no son sustancias, no son algo absolutamente separado y (luego) unidos sólo en el concepto universal, sino que son como la vid y sus sarmientos; en ellos está la vida viviente de la divinidad» (p. 273 s).

Ahí con una terminología que suena aún a Spinoza, tantas veces usada, Hegel está presentando la unidad que opera la religión, unidad ontológica. Al mismo tiempo ya emerge claramente cómo la religión no es una moral, sino un ser, una vida; esta concepción ontológica-teológica está a la base de la alternativa hegeliana.

Realizando esta unificación de la totalidad, la religión supera los límites del amor (p. 272). Ahora bien, ¿cómo supera

50. Cf. p. 241 s., 242 s., 243 s.

la religión estos límites del amor? ¿Cómo realiza la unificación total? Planteando la pregunta intencionadamente, podríamos preguntar si esta unificación es un retroceso al estadio anterior al surgimiento de las diferencias, en el que todo es aún uno, porque aún nada se ha diferenciado, un todo amorfo, nebuloso, como una noche oscura en la que todas las vacas son grises, como diría más tarde el mismo Hegel ⁵¹.

«Lo religioso, pues, es el *pléroma* del amor, es el amor y la reflexión unidos, ambos pensados como vinculados» (p. 344). De nuevo nos encontramos con la misma figura: la religión supera los límites del amor porque es su complemento, no en el sentido de ser una añadidura, sino su plenitud. La frase siguiente viene a explicar en qué consiste esta superación y plenitud: la religión une el amor con su contrario: la reflexión.

La religión no es, por tanto, un regreso a un estadio anterior al de la reflexión y el amor, sino la unión de ambos. La religión realiza la unificación total uniendo amor y reflexión. Esto significa, en primer lugar y como principio desde el cual hay que entender la unidad de los elementos concretos, que la totalidad y unidad, en la que todo es visto y pensado en la religión, no niega o abstrae de las diferencias de la reflexión, como tampoco es el pensamiento de las diferencias sin la visión de la totalidad. Esta totalidad no es por tanto un todo amorfo, ni la absorción de una de las partes en la otra: no es ni divinización del todo (panteísmo o panenteísmo), ni pura antropologización o mundanización de Dios ⁵², sino una totalidad en la que se unen las partes formando una totalidad y no sólo un conglomerado, pero sin perder la propia identidad, las diferencias. Esta totalidad no es tampoco un concepto formado a base de abstracción de lo real, prescindiendo de la multiplicidad (p. 337, 344) y consecuentemente no es un «universal dominante» «opuesto de lo que es lo viviente» (p. 345).

51. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, p. 19.

52. Por ser esta posición de principio creo que ya desde ahí se descalifican las interpretaciones panteístas, aunque la posición de principio no excluya recaídas. Los principales representantes de la interpretación panteísta son W. DILTHEY: o. c., 151 ss., 168 s., 195; A. PEFERZAK: o. c., p. 181-185.

¿Qué une la religión uniendo el amor y la reflexión? Hemos visto que el amor era el elemento subjetivo, que es sensación (p. 276), sentimiento (p. 262)⁵³, y la reflexión el elemento objetivo, que es acción del entendimiento (p. 351). Entonces resulta que la religión une el elemento subjetivo y el objetivo, supera la escisión entre sujeto y objeto, que no superaba el amor, dada la limitación del sujeto en que radicaba⁵⁴. La religión une los dos elementos en cuanto objetiva el elemento subjetivo y con ello supera y eleva el amor: «El amor todavía no es religión... Solamente una unificación en el amor, objetivada por la imaginación, puede ser objeto de una veneración religiosa» (p. 339). «Este amor es un espíritu divino, pero aún no es religión; para transformarse en religión el amor tendría que manifestarse en una forma objetiva; él, una sensación, algo subjetivo, tendría que confundirse con lo representado, con lo universal y adquirir así la forma de un ser que pueda ser adorado y que tiene la dignidad de serlo» (p. 373)⁵⁵.

En primer lugar, la religión tiene la capacidad objetivadora del amor, de lo subjetivo, gracias a la cual lo subjetivo puede ser representado, venerado. Con ello se gana el elemento de saber y consciencia: no sólo se ama, sino que se sabe que se ama, se sabe qué es el amor⁵⁶. El amor es elevado al plano objetivo del entendimiento, y sin por ello perder fuerza unificadora, porque sigue siendo amor⁵⁷.

Ahí ya se nos está diciendo que la religión es la forma de saber que corresponde a lo absoluto, a la totalidad. Ciertamente es una forma de saber no conceptual, sino imaginativa

53. "El amor excluye todas las oposiciones; no es *entendimiento*, cuyas relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, y cuyas uniones son oposiciones. No es *razón* que opone su determinación a lo determinado en general; no es nada limitador, nada limitado, nada finito. Es un *sentimiento*, pero no un sentimiento particular" (p. 262) (El subrayado es mío).

54. Cf. p. 344; Cf. W. DILTHEY: o. c., p. 124; P. ASVELD: o. c., p. 173, nota 1.

55. Cf. p. 241: "Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad".

56. Cf. P. ASVELD: o. c., p. 173.

57. Cf. G. LUKACS: o. c., I, 305; A. PEPPERZAK: o. c., p. 189-197.

(p. 339), fantasiosa (p. 373)⁵⁸. El absoluto no puede ser captado conceptualmente y la religión es la única capaz de captarlo y expresarlo. La filosofía se mantiene en el nivel de la reflexión y por tanto «tiene que terminar con la religión» ... «tiene que señalar la finitud en todo lo finito» (p. 402). Si Hegel cambiará respecto a la posibilidad de comprender conceptualmente el absoluto por medio de la razón, en cambio seguirá manteniendo que la religión se mueve en el plano de la representación, la *Vorstellung*⁵⁹, cosa que de alguna manera se anticipa ya aquí.

Esta objetivación del amor es Dios, la representación de la totalidad, el espíritu. Esta objetivación es la relación misma de la religión: la elevación o unificación de la vida finita con la infinita (p. 401), elevación o unificación que se realiza precisamente porque no se trata de vidas extrañas, sino de una misma vida, un mismo ser. «El Hijo de Dios es la misma esencia o ser que el Padre» (p. 350), dice Hegel refiriéndose a Jesús, pero que también de manera análoga puede aplicarse a todo hombre (cf. p. 356). Dejando sin tratar la relación entre Dios y Jesús, éste y la comunidad cristiana, enunciemos simplemente el fundamento de esta unidad de sujeto y objeto, de hombre y Dios: «La montaña y el ojo que la ve son objeto y sujeto, pero entre hombre y Dios, entre espíritu y espíritu, no existe este abismo de la objetividad» (p. 354). En esta relación de la religión, pues, si por una parte podemos decir que el amor subjetivo se ha objetivado, de tal manera que puede ser venerado y adorado, ante el cual la comunidad sabe lo que la une y lo que la constituye, y por tanto sabiéndolo —venerándolo— se constituye como tal, por otra parte en este mismo acto se muestra a sí misma lo que realmente es ella misma, pues lo que adora no es más que la objetivación de su subjetividad⁶⁰.

58. «Esta necesidad de unir por intermedio de la fantasía lo subjetivo con lo objetivo, la sensación con su exigencia de objetos, es decir, con el entendimiento, en algo bello, en un dios, esta suprema necesidad del espíritu humano es el impulso hacia la religión» (p. 373). Y ver cómo Hegel une estética (sensibilidad, belleza, mitología, poesía, popular) con religión en el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (p. 220).

59. P. ASVELD: o. c., p. 167.

60. Esta unificación de alguna manera puede aplicarse también al mundo. Cf. p. 348 s.

Al hacer referencia a la comunidad hemos mencionado ya el otro aspecto de la reflexión: la multiplicidad. La religión une amor y reflexión uniendo unidad y multiplicidad ⁶¹. El fundamento de esta unión está en la unidad de vida y la naturaleza del viviente. Los vivientes particulares no son meramente partes de la totalidad, como si ésta se encontrara fuera de él, sino que cada viviente particular es él mismo precisamente aquella totalidad. «En lo viviente... una parte del mismo es igualmente 'lo Uno', es la misma unidad que la totalidad» (p. 350).

La religión es así el fundamento de la comunidad, en cuanto une sentimentalmente (en cuanto es amor) y en cuanto es unidad de la multiplicidad (en cuanto une amor y reflexión) presentando la objetivación del amor que une y siendo conocido da consciencia y saber de tal unión ⁶². Así la religión objetiva el amor en Dios, en Dios deviene el amor figura y forma, pero también lo objetiva en la comunidad, en ella —unida por el amor— la unidad deja de oponerse a la multiplicidad. Estas dos objetivaciones del amor son una misma: el amor objetivado en Dios es el espíritu de la comunidad, y la comunidad es tal en la medida que se identifica con su espíritu, y el espíritu es la relación amorosa de los múltiples miembros de la comunidad ⁶³.

3. HACIA EL CONCEPTO DE ESPIRITU

La crítica a Kant nos muestra el camino, aún remoto e inicial, que Hegel emprende. De las nociones, de que ahora Hegel hace uso, apenas pasará algo a su sistema maduro. Con todo, ahí se dibuja ya la orientación del sistema. Intentemos señalar tal orientación, recogiendo las indicaciones surgidas a lo largo de la exposición.

La crítica a Kant parte «por una parte de planteamientos y premisas ético-antropológicas y por otra de presupuestos ló-

61. A. PEPPERZAK: o. c., p. 195-197.

62. Cf. W. DILTHEY: o. c., p. 124.

63. Cf. H. SCHEIT: *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*. München/Salzburg 1973, p. 67 s., 74-80.

gico-metafísicos»⁶⁴. El denominador común, que indica la orientación de la crítica y la alternativa propuesta por Hegel, es en primer lugar el carácter de *ser* en contraposición del *deber* de la moral kantiana. Ahí aparece, pues, una indicación clara de que en esta crítica hay «los gérmenes de una ontología»⁶⁵. «A través del penoso trabajo de este período Hegel se ha convertido en un metafísico»⁶⁶.

Si por el planteamiento práctico conectó con el enfoque moral, el mismo planteamiento práctico le lleva a la crítica al dualismo entre ser y deber de la moral kantiana, en cuanto que este dualismo se basa en un formalismo o conceptualismo formal. El planteamiento práctico le lleva pues a una afirmación del ser (inclinación, amor, religión) en vez del deber (ley, virtud), pasando así a una consideración ontológica, en cuanto se busca la unidad, que se da en el ser, indicando ya una cierta superación de la moralidad por la eticidad⁶⁷.

Así tenemos que frente al deber se afirma el ser, apuntando hacia «un sistema ulterior al moral»⁶⁸, que, provisionalmente y siguiendo la terminología usual, se le llama metafísica. De todas maneras hemos de preguntarnos por las determinaciones fundamentales de esta metafísica. Si por una parte hay una presencia clara de terminología y concepción espinozista, de un monismo substancialista, por otra parte se insinúa y se sistematizará una concepción de la realidad que es ante todo histórica y social. En esta metafísica sigue presente también la dimensión práctica que tenía la filosofía kantiana, es más, en Hegel, la primacía de la razón práctica se radicaliza de tal manera que el ser es «la unidad de vida en la comunidad ética» (Dilthey), es la historia y la sociedad, que son pensadas en

64. K. DUSING: *Das Problem der Subjektivität*, p. 40.

65. A. PEPERZAK: o. c., p. 136.

66. W. DILTHEY: o. c., p. 170.

67. W. DILTHEY: o. c., p. 199: «La moral no se expresa adecuadamente ni en la forma de una ley ni en la de la virtud, sino que tiene que ser comprendida como la unidad de vida en la comunidad ética».

68. W. DILTHEY: o. c., p. 200. La posición de Jesús que Hegel contrapone al judaísmo y a la moral kantiana es el espíritu «que se eleva por encima de la moral» (p. 309).

sus relaciones, en su fluidez, por lo que se superará el pensamiento substancialista spinozista. El distanciamiento respecto de la «deontología» kantiana, que le lleva a una «ontología», le lleva a su vez a la historia, porque el ser de que se trata es la realidad histórica y social⁶⁹. El planteamiento «ontológico», desde el ser y no desde el deber, se pone de manifiesto en los mismos escritos políticos, en el hecho y en la manera de ocuparse de tales cuestiones: ahí se trata de lo que es y desde la realidad. La realidad es histórica, es lo dado, lo dado históricamente.

La consideración histórica le lleva a superar planteamientos substancialistas a la manera spinozista, y concretamente la consideración histórica de Jesús hace que se consideren las relaciones reales también como relaciones entre sujetos, incluso las relaciones de los dos modos: infinito y finito de la substancia una: las relaciones entre Dios y el hombre⁷⁰.

El ser, como categoría que estructura los conceptos de vida y amor, y los diferencia de los conceptos morales, es unidad, unidad de sujeto y objeto, de unidad y multiplicidad. Esta unidad no se da en el yo absoluto, ni es una substancia o la naturaleza indivisa, sino una conexión inmanente al mundo, pensado por Hegel como «un sistema de relaciones, en el cual las contraposiciones de sujeto y objeto, de todo y parte, separación y unión, finito e infinito, se hallan enlazadas entre sí»⁷¹. Estas mismas relaciones y conexiones «forman también el nexo de las manifestaciones en la historia»⁷².

El concepto de espíritu, que empieza ya a germinar, recogerá los diversos aspectos que Hegel afirma frente a Kant: ser, vida, unidad de unidad y multiplicidad, de sujeto y objeto, ser e historia. «Se puede llamar 'espíritu' a la vida infinita, es la unión concordante, viviente de lo múltiple» (p. 401). Así

69. W. DILTHEY: o. c., p. 171.

70. Cf. M. THEUNISSEN: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

71. W. DILTHEY: o. c., p. 168, cf. p. 155.

72. W. DILTHEY: o. c., p. 169.

es que Hegel considerará «todas las estructuras, que Hölderlin entendió desde el ser originario, como modos de estar relacionados los que se unen. El acontecimiento mismo de la unión, no un fundamento del que se derive, es el verdadero absoluto, el 'todo en todo' »⁷³.

GABRIEL AMENGUAL COLL

73. D. HENRICH: *Hegel und Hölderlin*, in: o. c. p. 28.