

## Del ideal de comunidad popular al concepto de espíritu

Estudio sobre el surgimiento del concepto de espíritu  
en el contexto de la relación entre comunidad popular  
y religión en el joven Hegel

En este estudio se trata de seguir una línea de evolución del pensamiento de Hegel, desde Tubinga hasta Frankfurt (1793-1800), línea que arranca acariciando un ideal de pueblo libre y comunitario, trasunto de la polis griega, y desemboca en las primeras formulaciones del concepto de espíritu en el *Fragmento de sistema* frankfurtiano (14 sept. 1800).

Descrita así, con sólo estos dos extremos, la línea de evolución abarca todo el desarrollo del pensamiento del joven Hegel. Sin embargo aquí se pretende estudiar un solo aspecto: la forma de unidad que determina al pueblo o la sociedad como comunidad, la mediación de unidad y multiplicidad y el papel que la religión desempeña en la formación de la unidad popular o social. Se trata de un solo aspecto de un problema más amplio: el de la relación entre religión por una parte y, por otra, moralidad y política, problema tratado con tanta frecuencia en este período por Hegel, de tal forma que de alguna manera constituye el tema fundamental en torno al cual se articulan todas las cuestiones, y de cuya mano van emergiendo los conceptos fundamentales.

Si se confirma —como espero— esta relación, este estudio puede ayudar a ver cómo se hallan íntimamente unidos aspectos que en la investigación, en un momento, se presentaron como muy separados o hasta antagónicos: el religioso y el político; si bien la investigación posterior ya superó tal dicotomía<sup>1</sup>.

## 1. EL IDEAL DE LA COMUNIDAD POPULAR (TUBINGA)

Los breves escritos de estos años<sup>2</sup> tienen como telón de fondo un ideal, aludido en múltiples reflexiones en torno a la religión y sobre todo en referencia nostálgica a la

1 Como cabezas de estas dos corrientes opuestas pueden ser considerados, para la religiosa W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (Berlín 1905) en *Gesammelte Schriften*, vol. IV (Stuttgart/Göttingen 1974) (vers. cast. de E. Imaz, 'Hegel y el idealismo', en *Obras de Dilthey*, vol. V (México 1978) y para la política G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (Zürich/Wien 1948) edición de bolsillo: (Frankfurt/Munich 1973) (2 vols. con paginación seguida, stw 33) (vers. cast. de M. Sacristán, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* [Barcelona/México 1972]).

2 Para la enumeración y datación de los mismos cf. G. Schüler, 'Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften', en *Hegel-Studien* 2 (1965) 111-59. Sobre estos escritos de Tubinga pueden verse los estudios generales sobre el joven Hegel: Th. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, 2 vols. (Leipzig/Berlín 1929-1938) (Reimpresión: 2 ed. Aalen 1979) I 35-115; P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation* (Louvain/Paris 1953) pp. 28-43; A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, 2 ed. (La Haye 1969) pp. 1-42; H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801* (Oxford 1972) (vers. fr.: *Le Développement de Hegel. Vol. I: Vers le soleil 1780-1801* [Laussane 1981] pp. 71-132); B. Dinkel, *Der Junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, 2 ed. (Bonn 1980) pp. 87-115; J. M. Ripalda, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: Hegel* (Madrid 1978) pp. 161-97; P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel* (Stuttgart 1981) pp. 45-235; H. Timm, *Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel* (Frankfurt/M 1979) pp. 27-70; R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique* (Bruxelles 1980) pp. 11-69; M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling* (Bonn 1985) (*Hegel-Studien Beiheft* 26) pp. 17-33. Y entre los estudios directamente dedicados a los escritos de Tubinga cabe destacar G. Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment. Eine psychologische ideengeschichtliche Untersuchung* (Lund 1933); C. Lacorte, *Il primo Hegel* (Firenze 1959); L. P. Luc, 'Le statut philosophique du Tübinger Fragment', en *Hegel-Studien* 16 (1981) 69-98; L. Rizzo,

Grecia clásica. Este ideal viene expresado no en un intento de construcción teórica sino práctica<sup>3</sup>.

El objetivo de este proyecto práctico no es sin más el «reino de Dios»<sup>4</sup> en el sentido kantiano: «un mundo, en donde los seres racionales se consagran a la ley moral con toda el alma»<sup>5</sup>. No se trata ni de un proyecto tan universal, que tuviera por objeto una humanidad moralizada o el reino universal de la virtud, ni tampoco de un proyecto de renovación personal, buscando como único apoyo el convencimiento y la moralización personal, tal como podrían ser caracterizados en general los proyectos kantiano y fichteano, sino que se trata de un proyecto de renovación que tiene por objeto un pueblo, es decir, una comunidad histórica limitada, un pueblo «libre, feliz, dotado de la bella fantasía» (N 28)<sup>6</sup>.

El proyecto de Hegel tiene, pues, por objeto no la educación del singular para su autonomía moral, ni tampoco

'Illuminismo e «post-illuminismo» nel Tübinger Fragment di Hegel', en *Acme. Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 35 (1982) 497-515; y mi art. 'Projecte d'una religió popular entre la il·lustració i el romanticisme. Estudi sobre el «Fragment de Tubinga» de Hegel', en *Comunicación* 34-35 (Palma de Mallorca 1984) pp. 5-23.

3 «Toda su problemática no estaba sólo marginalmente orientada también prácticamente, sino ... fundamentada y determinada hasta en sus motivos más profundos por intereses prácticos, sobre todo pedagógico-populares» (Th. L. Haering, op. cit., I, 7). A pesar de no admitir la caracterización de Hegel como «pedagogo-popular», G. Lukács le atribuye una intención práctica orientada hacia un sujeto colectivo (cf. op. cit., vers. cast., pp. 39-40): «El problema de la práctica ... es el problema central de su pensamiento». Si en ello Hegel es kantiano, va más allá de Kant porque «el subjetivismo del joven Hegel, orientado a la práctica, es desde el primer momento colectivo y social» (p. 39). Sin duda en ningún momento puede perderse de vista que esta orientación práctica conlleva un planteamiento de los problemas que implican una cierta nueva filosofía. Cf. más adelante, y mi art. citado 'Projecte d'una religió popular...' passim y pp. 21-22.

4 Sobre este lema del círculo de amigos cf. H. Scheit, *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel* (München/Salzburg 1973) pp. 18-24.

5 I. Kant, 'Kritik der praktischen Vernunft (A 231f)', en *Werke*, hg. v. W. Weischedel (Darmstadt 1975) VI 260 (vers. cast. de M. García Morente [Madrid 1975] p. 180).

6 Cf. Scheit, op. cit., pp. 22-25. Con N y un número arábigo, que corresponde a la página, cito *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. v. H. Nohl (Tubinga 1907; reimpresión Frankfurt/M 1968).

un proyecto de educación del género humano o del hombre, tal como era también usual pensarlo en la época, como lo muestran escritos de Lessing, Schiller y Hölderlin<sup>7</sup>; sino la educación o formación del pueblo. «Su fin es otro: la elaboración de un proyecto práctico de educación popular»<sup>8</sup>. De todas maneras el proyecto de Hegel, lejos de ser puramente político, tiene una gran carga moral y moralizadora y, por tanto, pedagógica; de ahí el papel fundamental de la religión como educadora (ilustradora), moralizadora del pueblo, porque llega a todo el hombre y, por tanto, a todo hombre, a diferencia de la ilustración, que por su carácter intelectualista se ha reducido a la élite.

Así, pues, se podrían reducir a tres los elementos configuradores del proyecto práctico hegeliano de estos años. En primer lugar se trata de la renovación social de una comunidad histórica y políticamente limitada: el pueblo, pero tomado en su totalidad. Segundo: esta renovación social debe llevarse a cabo por la educación del pueblo, haciendo que también él, en su totalidad, disfrute de la ilustración. Tercero: la única instancia capaz de llevar a cabo esta renovación social por la educación popular es la religión; de ahí la importancia y la atención que Hegel

7 Cf. Scheit, op. cit., p. 25; Peperzak, op. cit., p. 14 s., 25 s. De G. E. Lessing hay que recordar sobre todo 'Die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780', en *Gesammelte Werke*, hg. v. P. Rilla (Berlin 1956) vol. VIII, pp. 580-615 (vers. cast. de A. Andreu Rodrigo, en *Escritos filosóficos y teológicos* [Madrid 1982] pp. 573-603). De F. Schiller hay que resaltar las 'Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1793-1795', en *Schillers Werke*. Nationalausgabe, vol. 20 (Weimar 1962) pp. 309-412 (vers. cast. de M. García Morante, 4ª ed. [Madrid 1968]). (Estas cartas aparecieron posteriormente que la redacción de estos apuntes de Hegel, éste las saludará como una «obra maestra» y las leerá «con gran placer» cf. *Briefe* I 25. De todas maneras la misma intención está presente en otros escritos). Sobre Hölderlin, cf. la carta de éste a Hegel, del 26 de enero de 1795, en la que se da testimonio de que la educación del pueblo era preocupación común a ambos: «Hace ya tiempo que doy vueltas al ideal de una educación del pueblo, y ya que tú te ocupas precisamente de una parte de la misma, de la religión, yo escojo para mí tu imagen y tu amistad como conductor de los pensamientos hacia el mundo externo de los sentidos» (*Briefe* I 20).

8 Peperzak, op. cit., p. 14.

dedica a la religión y de ahí también el punto de vista desde el cual es considerada.

A fin de delimitar mejor el ámbito de referencia de la noción de pueblo (y a su vez del proyecto práctico), hay que tener en cuenta que el objeto de reflexiones no es el estado, el estado moderno que está precisamente naciendo, (aunque pronto lo será), ni tampoco los problemas de la sociedad industrial que se está desarrollando, sino el pueblo, es decir, un todo vivo, el medio humano (y no tanto marco jurídico político-estatal, ni marco económico-social y laboral), en el que únicamente es posible el desarrollo integral y armonioso del hombre total.

El término «pueblo» es traducción de «polis»<sup>9</sup>. Tanto por este origen semántico como por el marco de referencias en que se mueve, «pueblo» no tiene nada que ver con una concepción puramente biológica o racista, sino que indica una comunidad limitada histórica. De hecho los elementos que la configuran son el espíritu del pueblo, la historia, la religión, la constitución política y las artes (N 27 y nota).

El ideal del pueblo libre y comunitario es expresado sobre todo al hilo de la evocación de la polis griega, que representa «el modelo eterno, el prototipo inalcanzado de una transformación actual de la sociedad y del estado»<sup>10</sup>. Dos notas fundamentales —y mutuamente implicadas— caracterizan a este pueblo: la armonía y la libertad. Armonía entre todos los miembros, entre historia y naturaleza, entre vida política y vida religiosa; armonía que une con un mismo vínculo a la vida variada, como en la naturaleza, en la que uno vive del otro y donde la diversidad de formas consueñan armoniosamente (cf. N 7). Esta armonía da como consecuencia fortaleza, alegría, vitalidad (N 27-29), «senti-

<sup>9</sup> Cf. Scheit, op. cit., p. 25, nota 68.

<sup>10</sup> G. Lukács, op. cit., vers. cast., p. 37. Cf. J. Taminioux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand* (Den Haag 1967) (sobre todo pp. 1-31: 'Le jeune Hegel et l'hellenisme Schillerien'). Hegel es consciente que la polis griega pertenece al pasado, pero con todo representa el modelo.

miento para la belleza humana, grandeza». El mismo conjunto social aparece como «un hijo de la felicidad, de la libertad, formado por la bella fantasía» (N 28).

Esta armonía misma posibilita y hace real la libertad, pues ésta sólo puede ser real en la medida que la actuación de los individuos vaya de acuerdo con el carácter del pueblo, como expresión de la conciencia popular que se reconoce en todas las expresiones. La libertad aparece sobre todo como ausencia de toda coacción, es una manifestación de la armonía y belleza, así que «el alma puede actuar libre y abiertamente y su actividad no es obstaculizada» (N 9) y encuentra el medio en el que la virtud puede formarse «por propio impulso y propia fuerza» (N 20), impulso y fuerza que no son extremados o arbitrarios, sino que se someten al destino, porque este sentimiento de la dependencia, de la limitación, es adecuado al hombre; la libertad no contradice la sumisión al destino (N 23. 27) <sup>11</sup>.

En este contexto surge el concepto *Volksgeist*, por influencia de Montesquieu y Herder. De momento tiene un significado más amplio que el concepto estricto, forjado posteriormente. Aquí se toma más bien como una abreviación del conjunto de las expresiones culturales y ético-morales, usos y costumbres de un pueblo <sup>12</sup>, la unidad de historia, religión y constitución política, que no pueden considerarse ni por el influjo que una puede ejercer sobre otra, ni tampoco separadamente según la naturaleza de cada una (N 27) <sup>13</sup>. Así que por una parte el *Volksgeist* indica la

11 Aquí se pueden ver ya insinuadas aquellas características de la libertad que expondrá el Hegel maduro, que hacen que la libertad no sólo no se oponga a la necesidad (aquí se habla de destino), sino que ella será su verdadera realización, a diferencia de la pura arbitrariedad o libertad negativa e indeterminada o abstracta, y además la otra característica, según la cual la libertad se realiza solamente en comunidad, en concreto en el estado (aquí en armonía y de acuerdo con el pueblo).

12 Cf. Scheit, op. cit., p. 28.

13 Con ello Hegel está adelantando una idea fundamental de su Filosofía de la Historia, según la cual «la categoría esencial» para entender la historia «es la unidad, la conexión interna de todas estas diversas configuraciones» del único y mismo espíritu, como pueden ser religión, consti-

totalidad del pueblo y es al mismo tiempo el primer intento de Hegel de pensar una totalidad como tal, totalidad concreta, que para el individuo es el poder absoluto y a la vez la riqueza absoluta. Al mismo tiempo *Volksgeist*, sin ser una magnitud puramente espiritual, indica la unidad, designa el carácter nacional de un pueblo, su alma que penetra, impulsa y marca todas sus expresiones vitales<sup>14</sup>.

Entendido así el pueblo como totalidad, la religión resulta ser un elemento más de su configuración. Y ¿cuál sería entonces su función específica? Dentro de esta mirada más bien retrospectiva e idealizada a la polis griega, la función de la religión aparece como un elemento más de de la armonía y, a la vez, como un factor activo y creador de armonía, creando la comunidad de iguales, llena de alegría y belleza, mediante sus cultos populares y festivos (N 26 s.). En este contexto la única determinación expresa describe la religión como «nodriza», junto a «cronos» (como «padre»), la «constitución» (como «madre») y «las artes» (como «auxiliares») (N 27 nota). Pero si atendemos a la función que se le asigna en la actualidad a fin de formar el pueblo, las indicaciones son mucho más abundantes y ricas<sup>15</sup>.

El análisis de la actualidad y de la función que en ella puede desempeñar la religión no es sólo positivo. Hegel conoce un concepto —y sobre todo una existencia— de religión popular diferente del que él mismo propondrá y que parece ser el punto de partida, fruto del análisis de la realidad. Este primer concepto de religión popular consiste en el pueblo cristiano tal como se da fáctica o sociológicamente: un pueblo definido tradicionalmente como cristiano, identificado con la iglesia cristiana externa y visible, a diferencia de la invisible: la de la gracia y de la perfecta

tución, derecho, política, ciencias, artes, economía, etc., a diferencia del «influjo», la «conexión externa» «causal» de una sobre otra. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. hg. v. J. Hoffmeister (Hamburg 1966) p. 148.

14 Cf. Scheit, op. cit., p. 26 s.

15 Cf. mi art. citado 'Proyecto de religión popular...', pp. 18-21.

humanidad y moralidad, que constituye una suma de individuos, pero no una comunidad (N 356 s.)<sup>16</sup>.

En este caso, Hegel no tiene ningún inconveniente en cualificar esta religión popular de «positiva»: «religión positiva descansa necesariamente en la fe en la tradición, por la que nos es transmitida, y por tanto no podemos estar convencidos de sus prácticas religiosas más que por el motivo de la vinculación con ella, y no podemos creer que son agradables a Dios más que como deber que él nos exige» (N 14)<sup>17</sup>. Dicho con otras palabras: esta religión popular es puramente tradicional, se basa únicamente en la tradición; viniendo a ser ésta no sólo la transmisión de algo, sino el contenido mismo de la religión, sin dar lugar al convencimiento personal, de tal manera que su fe es propiamente fe en la tradición; su relación con Dios, el culto agradable a Dios, es considerado sólo un deber. El contenido, por tanto, de esta religión popular son la tradición y las prácticas religiosas que ella presenta, sin dar lugar al ejercicio del propio entendimiento y a la autonomía de la voluntad.

Si la religión positiva se caracteriza por no ser una religión moral y racional que surja de la autonomía de la propia razón y libertad, la fe *fetichista* representa su correlato en el ámbito práctico (culto, prácticas religiosas), mostrándose más preocupada en confrontaciones dogmá-

16 Aquí es claro el uso de «religión popular» en sentido de descripción sociológica. «La religión cristiana como religión popular requiere una disciplina eclesiástica pública, y ésta es completamente inadecuada a la naturaleza, no da ningún fruto más bien perjudica a causa de la gran vergüenza» (N 356). «Un cristiano debe ser un hombre perfecto, cuando peca deja de ser un cristiano quoad ecclesiam invisibilem, pero aun se confiesa de la religión popular, aún es miembro de la iglesia cristiana» (N 357).

17 Aquí surge uno de los conceptos más importantes de la filosofía religioso-política del joven Hegel, a la que dedicará la mayor atención en Berna y Frankfurt. Su significado recibirá diversos acentos. En Tübinga positividad significa la fuerza de la tradición que sustituye la convicción personal por la simple fe en la misma tradición y por tanto la autonomía, impidiendo con ello que esta exigencia fundamental de la ilustración y de la formación moral y político-emancipativa llegue al pueblo.

ticas con la ilustración que del mejoramiento de sí mismo y de los otros (N 20, cf. N 17, 26).

Ilustrativa del punto de vista práctico, y más en concreto moralizante, con que Hegel considera la religión, es la distinción que hace entre religión objetiva y subjetiva<sup>18</sup>, designando la primera el contenido doctrinal y puramente teórico, y la segunda la vivencia, la práctica, el contenido en cuanto es sentido y practicado.

«Religión objetiva es *fides quae creditur*; el entendimiento y la memoria son las fuerzas que actúan ahí, investigan los conocimientos, los repiensen y mantienen o también creen. A la religión objetiva pueden pertenecer también conocimientos prácticos, pero en esta medida son solamente un capital muerto<sup>19</sup>. La religión objetiva puede ser ordenada en la cabeza, puede ser sistematizada, exponerse en un libro y presentada a otros por medio de discursos.

La religión subjetiva se expresa sólo en sentimientos y acciones. Si digo de un hombre que tiene religión, ello no significa que tenga grandes conocimientos de ella, sino que su corazón siente los hechos, los milagros, la cercanía de la divinidad, la conoce, ve a Dios en su naturaleza, en los destinos de los hombres, se arrodilla ante él, le da gracias y le alaba por sus acciones» (N 6).

Esta distinción es claramente valorativa. La religión objetiva o teología es «cosa del entendimiento y de la memoria» (N 9), de ella se ocupa «el entendimiento razonador» (N 8). «El entendimiento está al servicio de la religión objetiva... Pero a través del entendimiento los principios no se hacen nunca prácticos. El entendimiento es un cortesano, que se rige con complacencia según los caprichos

18 Esta distinción coincide con la que hace Fichte entre teología y religión en su obra *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792, que además consta que Hegel leyó esta obra, ya que la cita en N 355. Cf. *Fichtes Werke*, hg. v. I. H. Fichte, vol. V (Berlín 1971) p. 43: «Teología es mera ciencia, conocimiento muerto sin influjo práctico; pero la religión, por su misma significación etimológica, (*religio*) debe ser algo que vincula, y en concreto que nos vincula más fuertemente de lo que estaríamos sin ella».

19 «Capital muerto» es una cita implícita de Fichte, op. cit., p. 163.

de su señor, sabe cómo hacerlo para avanzar motivos de justificación para cada pasión, para cada empresa» (N 12).

Esta crítica al entendimiento parece tener como blanco la teología que ha estudiado en Tubinga<sup>20</sup>, pero, también, la ilustración en general. «Ilustración del entendimiento hace ciertamente más inteligente, pero no mejor» (N 12, cf. N 16).

En cambio, para el proyecto pedagógico de renovación social «lo que interesa es la religión subjetiva» (N 8). La religión subjetiva es «cosa del corazón, de interés, a causa de una necesidad de la razón práctica» (N 9). No tiene que ver sólo con el entendimiento, sino que su influencia «se extiende a todas las ramificaciones de las inclinaciones humanas» (N 8).

La religión subjetiva, a su vez, puede distinguirse en religión popular o pública y religión privada, según sea su ámbito de incidencia.

«Religión popular se distingue de religión privada principalmente por el hecho de que el fin de aquella, actuando poderosamente sobre la imaginación y el corazón, es dar al alma la fuerza y el entusiasmo, inspirarle el espíritu que es imprescindible para la virtud grande y sublime.

La formación del individuo, de acuerdo con su carácter, la instrucción sobre los casos de conflicto de deberes, sobre los medios especiales para promover la virtud, sobre el consuelo y restablecimiento en los sufrimientos y desgracias individuales deben ser dejados a la religión privada.» (N 19).

A pesar de la insistencia en el corazón y la sensibilidad, no se trata en manera alguna, para Hegel, de recuperar la religión como lugar de irracionalidad o del solo senti-

<sup>20</sup> Sobre la teología en el Stift cf. M. Brecht y J. Sandberger, 'Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübingen Stift. Eine neue Quelle für die Studienzeit Hegels', en *Hegel-Studien* 5 (1969) 47-81. La crítica que Hegel hace a la teología de Tubinga puede resumirse en este doble aspecto: 1) haber asimilado el carácter intelectualista de la ilustración, «razonador», «abstracto», «seco», «frío» (cf. N 12-17, cf. Peperzak, op. cit., pp. 11-14); 2) el uso interesado de la ilustración en provecho propio (cf. N 20 s., *Briefe* I 16 s.).

miento. A pesar de la crítica a la unilateralidad de la ilustración, de ser sólo intelectualista y, por tanto, elitista, exige para la religión que «sus doctrinas han de fundamentarse en la razón universal» (N 20). «Las doctrinas, aún en el caso en que su autoridad se base en una revelación divina, deben ser constituidas de tal modo que sean autorizadas en realidad por la razón universal de los hombres, que su carácter obligatorio sea comprendido y sentido por cada hombre desde el momento que preste atención a ellas» (N 21).

La exigencia de racionalidad para la religión viene argumentada por la misma intención pedagógica:

«Estas doctrinas deben ser también sencillas... Por esta propiedad de ser sencillas, ejercerán tanta más fuerza y presión sobre el ánimo, sobre la determinación de la voluntad a actuar, y así concentrarán mucho más influjo, mucha más participación en la formación de un espíritu popular.

Estas doctrinas generales deben ser al mismo tiempo humanas —una exigencia grande y difícil— y, por cierto, tan humanas que sean adecuadas a la cultura espiritual, al nivel de moralidad en que se encuentra el pueblo» (N 21).

Gracias a la racionalidad, sencillez y humanidad de las doctrinas religiosas la ilustración puede conseguir sus objetivos incluso dentro del pueblo, llegar así a convicciones personales y a la autonomía moral. Así la religión consigue la formación moral del pueblo, que al mismo tiempo capacita a éste para su emancipación política, pues entonces las doctrinas dejan de ser depósito de una clase, aunque sea la sacerdotal, con el consiguiente poder sobre el pueblo que ello implica (N 23). Así define Hegel la religión pública o popular:

«Los conceptos de Dios e inmortalidad, y lo que tiene relación con ello, en cuanto constituyen las convicciones de un pueblo, en cuanto tienen influjo sobre las acciones y mentalidad del mismo. Además le pertenecen los medios con los cuales estas ideas son en parte enseñadas al pueblo y en parte hechas aptas para penetrar en el corazón. Por esta influencia no

se entiende solamente la inmediata, que yo no robe, porque Dios lo ha prohibido; sino especialmente la más lejana ha de ser puesta en evidencia y frecuentemente es la más importante. Esta es principalmente elevación y ennoblecimiento del espíritu de una nación» (N 5).

La intención pedagógica y popular exige además que «la imaginación, el corazón y la sensibilidad no se queden vacías» (N 20). «Toda religión, que quiera ser popular, debe necesariamente estar hecha de tal manera que ocupe corazón y fantasía. Incluso la más pura religión racional está encarnada en las almas de los hombres, y más aún en la del pueblo, y para prevenir extravagancias aventureras de la fantasía ciertamente no estaría mal adjuntar mitos<sup>21</sup> a la religión misma a fin de indicar a la fantasía, por lo menos, un camino bello, que ella entonces podrá llenar de flores» (N 23 s.).

Estas exigencias a la religión de racionalidad y sensibilidad<sup>22</sup> confluyen en un concepto nuevo de la misma:

«Está en el concepto de la religión que no sea mera ciencia de Dios, de sus propiedades, de nuestra relación y de la relación del mundo con él y de la pervivencia del alma, cosa que de todos modos ya nos era aceptable o por la pura razón o también nos sería conocido por otro camino; tampoco es un conocimiento puramente histórico o razonado, sino que ella interesa al corazón, tiene una influencia sobre nuestros sentimientos y sobre la determinación de nuestra voluntad» (N 5).

Por esta unidad de razón y corazón, entendimiento y sentimiento, que se da en la religión, puede ella desempeñar

21 Aquí se enuncia el tema de la «mitología de la razón» que encontrará su mayor expresión en el «Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán». Cf. R. Bubner (hg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (Bonn 1973) (Hegel-Studien Beiheft 9); Chr. Jamme y H. Schneider (hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels 'älteste Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, (Frankfurt/M 1984).

22 Cf. mi art. cit. 'Projecte de religió popular...', pp. 8-15.

una función de formación del pueblo, porque así corrige la unilateralidad de la ilustración intelectualista y elitista<sup>23</sup>, complementándola, popularizando conocimientos racionales y, sobre todo, contribuyendo al mejoramiento del hombre (cf. N 12, 16). De este modo, a los postulados de la razón práctica, que son ideas de la razón, la religión puede añadir otra motivación o, por lo menos, estas mismas ideas actúan sensiblemente gracias a su articulación religiosa (cf. N 18). «La religión da, por tanto, a la moralidad y sus motivos un nuevo impulso más sublime» (N 5).

Puesto que la religión incluye en su ámbito a la sensibilidad (corazón, sentimientos, fantasía) puede llevar a cabo la «educación de una intención fuerte, de sentimientos nobles, de una autonomía decidida» (N 16). Puesto que el hombre es por naturaleza «una cosa tan polifacética» que puede ser reducida «a la mayor esclavitud política y jerárquica», «la tarea de la religión popular debe ser preferentemente la de trenzar en un lazo noble estos bellos hilos de la naturaleza de acuerdo con ella» (N 19, cf. N 18). Los efectos más importantes de la religión popular son «la elevación y el ennoblecimiento del espíritu de una nación, el hecho de que el sentimiento de su dignidad, tantas veces adormecido, se despierte en su alma, el hecho de que el pueblo no se envilezca ni se deje envilecer, el hecho de que el hombre no sólo se sienta como tal, sino que aporte al cuadro los colores más suaves de humanidad y bondad» (N 5).

El contenido de la religión —determinado ya por la exigencia de racionalidad, universalidad, humanidad, así como su puesta al servicio de la formación moral del pueblo— no es otro que los postulados de la razón práctica: Dios e inmortalidad. Pero no considerados como ideas de la razón, sino como creencias populares que configuran las

23 M. Riedel, 'Wissen, Glauben und moderne Wissenschaft im Denken Hegels', en *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 66 (1969) 180.

convicciones generales de un pueblo y determinan su comportamiento (N 5).

La función de la religión puede resumirse en este doble aspecto:

1°. Por una parte, integración de razón y corazón, entendimiento y sentimiento, constituyendo así la unidad del sujeto moral.

2°. Por otra parte, integración de moralidad y legalidad, llegando a la formación moral de todo el pueblo por propia convicción, integrando así el conjunto social disgregado en élite ilustrada y masa envilecida, constituyendo así la unidad del sujeto ético: el pueblo.

Múltiples referencias obligan a preguntarnos por cuál sea la religión en que piensa Hegel al tratar de religión popular<sup>24</sup>. La primera constatación es que prácticamente todas las referencias al cristianismo son o bien negativas o bien de reserva respecto a tal posibilidad. En todo caso, el cristianismo representa la religión popular fáctica, tradicional, «positiva», no ilustrada, y, por otra parte, no presenta bellos mitos a la fantasía. Además, «la religión cristiana como religión popular exige una disciplina eclesiástica pública, y ésta es totalmente inadecuada a la naturaleza.» (N 356), con lo que empieza a insinuarse el tema de la positividad y la tesis según la cual el cristianismo, en la medida que es religión pública o popular, es religión positiva. Otro reproche al cristianismo es su falta de terrenalidad: «nuestra religión quiere educar los hombres para ciudadanos del cielo, cuya mirada está siempre vuelta hacia arriba, además las sensaciones humanas les son extrañas» (N 27).

No es, por tanto, el cristianismo la religión en que piensa Hegel, sino la religión griega, toda ella integrada en la ciudad, en la cultura y en la naturaleza, hecha toda ella de armonía e integración. La admiración por Grecia idealiza aquella cultura como el cumplimiento del ideal

24 Cf. mi art. cit. 'Proyecto de religión popular...', p. 20 s.

humano: libertad, belleza, felicidad, naturalidad, armonía. Es evocado en términos líricos: «Ah, desde los días lejanos del pasado resplandece ante el alma que tiene sentido para la belleza humana... una imagen, la imagen de un genio de los pueblos, un hijo de la felicidad, de la libertad, un pupilo de la bella fantasía» (N 28). A diferencia del cristianismo que remite al Reino del cielo, la religión griega celebra los dones amables de la naturaleza; los griegos se acercan a los altares de sus dioses «coronados con flores, revestidos de los colores de las alegrías, radiando satisfacción con sus rostros abiertos y que invitan a la amistad y al amor» (N 27). De la religión resalta su carácter festivo, gozoso, naturalista, de proximidad de los dioses, de integración e integrador en todo el conjunto popular, social, político y cultural (N 27-29).

Esbozada así la diferencia y contraposición entre cristianismo y religión griega, cabe preguntarse si esta contraposición no es más que un paralelismo de la contraposición entre religión fáctica y la que Hegel propone. Con todo, los apuntes de estos años terminarán afirmando que «este genio» «ha desaparecido de la tierra».

«Nosotros conocemos a este genio sólo de oídas; se nos ha dado solamente contemplar con amor y admiración algunos de sus rasgos en las copias que nos quedan de su silueta; y estos rasgos no pueden menos de despertar una nostalgia dolorosa del original. Es el bello joven que amamos aún en su ligereza, acompañado de toda la corte de las gracias y del aliento balsámico de la naturaleza, y del alma que él inspira en cada flor y que él extrae de cada flor —este espíritu se ha ido de la tierra» (N 29).

Tras este proyecto práctico pedagógico-popular, se insinúa toda una filosofía<sup>25</sup> que quiere ser superación de aquel dualismo kantiano entre sensibilidad y entendimiento, que era percibido como el paradigma de la problemática legada por la filosofía kantiana. Para Hegel esta unificación

25 Art. cit., p. 21 s.

de los extremos se da en la religión, y no, por ejemplo, como fue el caso de Schiller, en el arte y la formación estética. Con ello Hegel concede a la religión el valor de síntesis total y además el valor práctico de llegar y reunir el conjunto social popular. Por otra parte, la misma necesidad pedagógica y popular le lleva a una comprensión más total del hombre, que es visto como «un ser compuesto de sensibilidad y razón» (N 357), por ello mismo parece impropio oponer naturaleza y razón, sensibilidad y entendimiento. «La naturaleza humana está de tal manera dispuesta, que aquello que en la doctrina de Dios es práctico, que aquello que puede convertirse para él en móviles para la acción, en fuente de conocimiento de los deberes y en fuente del consuelo... es de tal suerte que está injertado en una necesidad natural del espíritu humano». «La naturaleza humana está encinta con las ideas de la razón» (N 3-4). Esta unión no es de extrañar, si tenemos en cuenta que «la sensibilidad es el elemento principal en toda acción y deseo de los hombres» (N 4).

## 2. DESINTEGRACION DEL PUEBLO POR LA POSITIVIDAD Y SU RECONSTRUCCION REPUBLICANA POR LA MORALIDAD (Berna)

En los escritos de estos años de la estancia de Hegel en Berna sigue subyaciendo el mismo ideal de pueblo, trasunto del republicanismo de la polis griega. Con todo, la reflexión no gira en torno al ideal, sino acerca de las dificultades y posibilidades de tal ideal en la actualidad. De la evocación nostálgica y el anhelo por el ideal de la polis griega se pasa al análisis de la realidad. Surge una actitud crítica respecto de la situación, tanto política como religiosa, presumiblemente motivada, por un lado, por la percepción del dominio oligárquico en Berna<sup>26</sup> y, por otro, por la influencia que

<sup>26</sup> Además de preparar la edición de las *Vertrauliche Briefe*, que publicará el 1798 en Frankfurt, Hegel estudia el sistema financiero de Berna, según consta por el escrito que aún conoció Rosenkranz, ahora perdido (N. 61, según Schüler).

tuvo en él la crisis religiosa en estos años de su amigo Schelling, provocándole también una cierta reacción de distanciamiento respecto de la teología que acababa de estudiar en Tubinga<sup>27</sup>. Sin renunciar al ideal de la comunidad popular, que sirve de trasfondo de referencia, como modelo de republicanismo, se apunta a la crítica de la desintegración y cosificación político-social (positividad) y a la moralidad como el medio que realmente pueda lograr su superación o reconstrucción de la comunidad popular.

La desintegración del pueblo es ante todo un hecho histórico, provocado por la pérdida de la «inocencia» social —gracias a la cual convivían distintas clases sociales con casi inconsciente aceptación del dominio, como si de un orden natural y sagrado se tratara— y la consecuente manifiesta división en clases del conjunto social y dominio abierto.

«Pero cuando esta inocencia (*Einfalt*) de las costumbres es aún general en un pueblo, cuando todo es aún tan sagrado para los príncipes, los sacerdotes, como también para todo el pueblo, todavía no hay ningún espectáculo conmovedor y benéfico... Pero cuando un estamento, el gobernante o el sacerdotal o ambos a la vez, pierden este espíritu de inocencia que había fundado y, hasta ahora, animado sus leyes y órdenes, entonces no sólo la inocencia está definitivamente perdida, sino que la opresión, la deshonra y humillación del pueblo son seguras» (N 38).

Esta desintegración parece ser referida tanto al tiempo del Imperio Romano (N 222) como a la salida del feudalismo o antiguo régimen (N 38)<sup>28</sup>. Tanto en un caso como

27 Cf. Kl. Düsing, 'Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels', en *Das älteste Systemprogramm*, hg. v. R. Bubner, pp. 55-68.

28 Resulta curioso notar ya aquí este paralelismo entre Roma y la modernidad que será constante en Hegel, por la abstracción del concepto de persona (en el Derecho Romano) y del individuo (en la sociedad burguesa, en la Revolución Francesa y en el Derecho Natural o iusnaturalismo). Cf. por ejemplo, G. Heiman, 'The sources and significance of Hegel's corporate doctrine', en Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy* (Cambridge 1971) pp. 115-18.

en el otro, se hace patente cómo la armonía e integración son esenciales para la libertad, pues la desintegración lleva consigo el dominio de una clase sobre otra con la consiguiente opresión.

«Por eso la separación en estamentos es ya peligrosa para la libertad, porque puede haber un *esprit du corps*, que pronto va contra el espíritu del conjunto» (N 38).

Obviamente un conjunto social dividido en estamentos no puede ser una «comunidad» (*Gemeine*), sino sólo un «montón» (*Haufe*) (N 38), perdiéndose así el espíritu comunitario, con lo cual la cosa pública deja de ser «producto de la propia actividad» común de todos, pasando a ser de unos pocos o incluso de uno solo.

«La imagen del Estado, en cuanto producto de su propia actividad, desapareció del alma del ciudadano; la preocupación por la totalidad y la visión conjunta sobre la misma ya era asunto de un solo individuo o de unos pocos» (N 223, p. 152) <sup>29</sup>.

Con ello empieza el proceso de privatización de la cosa pública, su instrumentalización en vistas a la utilidad privada y, consecuentemente, la enajenación de lo público y de la legislación con respecto de los hombres (Cf. N 224, p. 153).

Las causas de la división del conjunto social en estamentos y su dominio sobre la masa son fundamentalmente dos: la riqueza y el poder. Así, refiriéndose a la antigüedad, Hegel afirma:

«Campañas de guerra afortunadas, el aumento de las riquezas y el contacto con el lujo y con las comodidades de la vida, posibilitaron en Atenas y en Roma la formación de una aristocracia de la riqueza y de la gloria militar que logró dominar e influir sobre muchos hombres, los cuales

<sup>29</sup> Con p y número arábigo entre paréntesis en el texto cito la vers. cast. edit. por J. M. Ripalda, G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud* (Madrid 1978).

cautivos y corrompidos... les cedieron libremente el poder y la preponderancia dentro del Estado» (N 222, p. 151).

Las riquezas llegan así a conquistar el poder político, apropiándose del mismo Estado, despojándolo de toda posible dimensión comunitaria, de su naturaleza «república».

Otra causa de desintegración, que podríamos llamar ideológica, reside en la clase sacerdotal, la cual, dando un carácter misterioso a la religión, añadiendo otras doctrinas a las verdades racionales, se constituye en el «depositario» de las mismas, dotándose así de una posibilidad de dominio del pueblo (N 38, 40, 65).

Notemos que en el fondo se mantienen las determinaciones de la noción de pueblo expuestas al hilo de la evocación de la polis griega. La diferencia estriba en que ahora se describe la realidad que es la caída respecto del ideal. Con la «inocencia de las costumbres» se ha perdido la armonía del conjunto social. La división del pueblo en estamentos produce una jerarquización inmediata del mismo, su desintegración y, por tanto, dominio y sumisión. La libertad implica igualdad. Si antes la libertad era entendida ante todo como ausencia de coacción, ahora aparece como la reivindicación del respeto a la propia dignidad entre los tiranos políticos y religiosos. La dignidad del hombre se convierte en «el equivalente de 'razón', de 'espíritu' o de 'autonomía' (N 127), ...casi de la divinidad del hombre»<sup>30</sup>.

La contribución de la religión a la desintegración es expuesta al hilo del tema fundamental de estos años: la *positividad*. Positividad, como término y como significado, tiene su origen en teología, donde se designan como «positivas» aquellas verdades cuyo conocimiento procede exclusivamente de la revelación, sin la cual la razón en su ejercicio propio nunca hubiera podido alcanzarlas; son, por tanto, algo añadido a las verdades de razón, a los postulados.

30 Peperzak, op. cit., p. 72.

Hegel la usa claramente en este sentido varias veces (cf. N 51, 53)<sup>31</sup>. La positividad contradice pues, en primer lugar, la posibilidad de control racional universal y consiguientemente la generalización popular de las doctrinas religiosas<sup>32</sup>. La racionalidad —junto a su sencillez (N 50)— de las doctrinas religiosas es fundamental para que puedan estar al alcance de todos. Y, a su vez, la generalización del conocimiento es condición de posibilidad para la libertad y la armonía o integración del conjunto social, pues la existencia de algo misterioso, de algo inalcanzable por la razón humana universal, da lugar a un estamento como depositario de tal conocimiento, con el consecuente dominio. La positividad, pues, en primer lugar hace referencia a la procedencia y carácter no puramente racional de las verdades y la consecuente capacidad de dominio por medio del conocimiento.

La positividad se refiere también a la religión en su relación con la moral. Pero antes hemos de preguntarnos cuál es el papel que se le asigna a la religión en la tarea de promover la moral.

El fin de la religión «no es sólo la promoción de la moralidad a través de la idea de Dios, sino también de la moralidad en absoluto» (N 48). Así de íntima se sigue viendo la unidad entre religión y moral. La religión está directa y totalmente finalizada a la moral, de tal manera que ésta es considerada como «el fin supremo del hombre» y la religión como una de las disposiciones —una de las principales— con que cuenta el hombre para la promoción

31 «Pero por otra parte las doctrinas positivas de una religión, aquéllas que el desarrollo de la razón humana no hubiera encontrado por sí misma, indican un fin mejor» (N 53, cf. N 51).

32 Ahí actúa decisivamente el presupuesto ilustrado de la universalidad y veracidad del entendimiento humano universal o sentido común, en contra de la particularidad y casualidad (y no racionalidad) de las doctrinas de revelación, no teniendo en cuenta que precisamente éstas empezaron por ser verdades de experiencia en el pueblo creyente veterotestamentario y neotestamentario. Aquí está en juego además una visión optimista, según la cual lo racional es lo que se generaliza como conocimiento en el pueblo, a diferencia de la visión esteticista y populista de Tubinga.

de la moral o consecución de este fin supremo. La moral se constituye así en el criterio y medida para juzgar la religión.

«El principio para el fundamento de todos los juicios sobre las diversas formas, modificaciones y espíritu de la religión cristiana... [es] el fin y la esencia de toda verdadera religión y también de nuestra religión: la moralidad de los hombres» (153).

La relación entre religión y moral es presentada bajo un punto de vista más kantiano. «El conocimiento de Dios... tiene su origen en la naturaleza moral del hombre, en las necesidades prácticas», por ello este conocimiento «no puede ser muerto», pues es radicalmente práctico (N 48). Pero no sólo el origen de la religión es práctico, sino que su mismo contenido es sólo lo moral: los postulados, que aparecen ahora más en su aspecto racional y, en cambio, casi desaparece la dimensión estética (sensibilidad, sentimientos, corazón, fantasía) de la religión (cf. N 50)<sup>33</sup>. Consecuentemente la distinción entre religión objetiva y subjetiva pierde el carácter de rechazo de la religión objetiva que le caracterizó en un primer momento, por inútil y muerta (cf. N 48), pasando a ser dos aspectos de la misma religión.

Perdiendo la religión esta dimensión sensible o estética, ya no puede asignársele el papel tan decisivo en la formación moral del pueblo. Por otra parte, la autonomía de la moral y su autosuficiencia es afirmada más claramente, de tal manera que «quererla promover meramente por la

<sup>33</sup> La afirmación de la religión como racional y moral ha hecho desaparecer la anterior visión esteticista de la misma (cf. N 37, 51, 75, 79-80) como aquella instancia que conteniendo verdades racionales, su campo de acción es la sensibilidad, la fantasía, el corazón, los sentimientos. Con todo, repetidas veces, y en flagrante contradicción con sus propuestas abiertamente kantianas, seguirá presentando una antropología unitaria —en la que no sólo cuenta la razón, sino también los sentimientos, aunque éstos requieran cultivo y ennoblecimiento (cf. N 79-80, 175)— y una religión que afecta al hombre en su totalidad, también en su subjetividad y sensibilidad. Incluso dos veces Hegel parece reincidir en las imágenes ideales de pueblo y de religión popular estética en N 39 y N 214-31.

vinculación con la idea de Dios es ya desacralización» (N 50 s.). No debe haber «ningún otro móvil a actuar moralmente bien más que el puramente moral» (N 51 s.).

La autonomía de la moral no impide que la religión pueda influir en el campo moral, debido a los puntos de contacto que de hecho se dan entre ambas.

«El efecto de la religión es el refuerzo de los móviles de la eticidad por medio de la idea de Dios como legislador moral, y la satisfacción de las tareas de nuestra razón práctica en vistas al fin último, el bien supremo, puesto por ella para nosotros» (N 61).

Ahí se indica el «efecto» de la religión: «refuerzo de los móviles», y el fundamento de esta posibilidad: la doble coincidencia entre moral y religión, los postulados y el fin último.

La divergencia se produce cuando la religión —con el fin de que el hombre consiga la moralidad— añade «otro ingrediente»: la fe en Cristo (cf. N 64, 62). Si es verdad que así parece promover la moral, ello se lleva a cabo a través de unos «rodeos» que fácilmente pueden ser tomados como «los únicos fines principales», por lo que más bien «perjudican a la moral» (N 59). Así se introducen otros motivos diferentes de los propiamente morales y, con ello, la posibilidad de promover el «despotismo», de poner «una cabezada al pueblo rudo» (N 51).

Este uso de la religión, que se interpone en la promoción de la moral —autónoma y fundada en la sola razón— crea así una instancia de manipulación y despotismo. Ahí encontramos otra significación del concepto de positividad, que hace referencia al uso social de doctrinas positivas en la formación moral del pueblo. Positividad lleva implícito el significado de «posición» como distinto y contrapuesto a lo que se da por la razón humana universal. Si con esta posición no se añaden nuevas doctrinas, o leyes o instituciones, sí se añaden nuevas justificaciones y motivaciones que se apoyan en motivos positivos religiosos: la fe en

Cristo, porque así lo dijo o hizo, porque así lo prescribe la tradición, etc. En todo caso se trata de algo extraño a la razón y que se le impone por otros motivos, externos y fácticos.

El hecho de añadir otras justificaciones y motivaciones no necesariamente va contra la razón y la moral, sino que puede ser un apoyo y refuerzo. Así lo deja claro Hegel al distinguir tres clases de sectas: la «filosófica» (cuyas doctrinas morales y religiosas proceden de la razón), su opuesta, que es la «positiva», cuyo apoyo es la tradición y la «fantasía de los pueblos», y finalmente la «religiosa», que se encuentra en el medio entre ambas, porque por su contenido está del lado de la filosófica y por su forma (motivación y transmisión) está del lado de la positiva (N 157 s., 177). Con esta distinción Hegel parece querer dar cabida a la religión cristiana, que, aunque por definición no sea puramente racional, no por ello es puramente positiva<sup>34</sup>.

En estos años Hegel llevará a cabo el estudio de la positividad de la religión cristiana y en concreto el proceso por el cual se ha convertido en tal, dado que en ningún caso lo fue en su origen<sup>35</sup>, en Jesús. Jesús es visto como un maestro de moral a la manera kantiana (cf. N 56-60, 75-136, 153-56). Efectivamente, lo que Jesús emprendió fue «elevar la religión y la virtud a la moralidad, y así establecer la libertad de la misma, en la que consiste su esencia, pues de la misma manera que cada nación... tiene sus propias costumbres, así la moralidad había decaído de la libertad que le es propia, pasando a ser un sistema de tales usos; despertó en su memoria los principios morales que contenían los libros sagrados de su pueblo» (N 154).

34 Cf. Dinkel, op. cit., pp. 163-65.

35 Es interesante notar cómo el concepto de religión es el típico de la ilustración, pura construcción racional, opuesto al histórico, y al que debe ajustarse toda religión. La historia es vista como degeneración del concepto inicial o puramente de razón. Este planteamiento cambiará al surgir una consideración histórica del concepto de religión y de la razón misma, y entonces la historia no será degeneración, sino realización, la respectiva realización epocal en la historia.

«El fin de Jesús era despertar de nuevo el sentido moral, influir sobre la actitud ética (*Gesinnung*)» (N 176, p. 99).

Este estudio sobre la vida de Jesús, lectura armonizada y moralizante de los evangelios, tiene este doble objetivo: en primer lugar, remontarse a las fuentes de esta religión que le presenta en la actualidad tantas dificultades para llevar a cabo su programa; y en segundo lugar, llevar a cabo, al menos en parte, el plan que había propuesto Kant de leer toda la religión cristiana —y en concreto la Biblia— bajo el principio de moralidad, y así Hegel lleva a cabo también su propio programa de poner la religión al servicio de su programa de reconstrucción moral<sup>36</sup>.

A la influencia kantiana se puede atribuir la consideración más racionalista y moral de la religión, así como el consecuente rechazo del elemento estético, como algo extraño a la razón, por tanto, manipulable y que se incriminaría dentro de la positividad<sup>37</sup>.

Abandonado el elemento estético, ¿qué queda del popular? Si antes a la religión popular, a imitación de los cultos festivos populares griegos, se le asignaba un papel en la constitución de la comunidad, ¿quién puede ahora tomar su relevo? Ciertamente no el cristianismo, por ser esencialmente y en su mismo origen una religión privada. «Las doctrinas de Jesús, sus principios, propiamente son adecuados sólo para la formación de los hombres singulares» (N 41).

¿Por qué es privada la religión cristiana? En su argu-

36 Cf. Peperzak, op. cit., pp. 60-66; Dinkel, op. cit., pp. 145-59; P. Bernardi, 'Attualità del «Leben Jesu» di Hegel', en *Logos* (1971) 301-10; C. de Marchi, 'La «Vita di Gesù», en *Riv. critica di storia della filosofia* 31 (1976) 375-409; S. Spagnolo, 'Hegel a Bèrna: il problema del kantismo della «Vita di Gesù», en *Teoresi* 33 (1978) 37-57.

37 «Con la razón, que promueve acciones del deber, son incompatibles tanto la piedad, que lleva dones y ofrendas al templo de la divinidad, o aligera su corazón con penitencias, mortificaciones, ayunos, vehementes y prolongadas oraciones, o que se regodea en sentimientos piadosos del amor, en sensaciones místicas. Con los progresos de la razón se pierden inevitablemente muchos sentimientos y se debilitan muchas asociaciones conmovedoras de la imaginación» (N 37).

mentación obviamente Hegel se refiere sólo a la moral que se desprende de su lectura del evangelio, otros posibles contenidos no entran en consideración. Y en concreto, de entre la moral, Hegel hace especial mención de dos «preceptos»: comunidad de bienes y renuncia a la propia defensa (N 41, 44). Estos preceptos son esencialmente privados, ya que por su misma naturaleza no pueden extenderse a grandes comunidades o a la sociedad, so pena de perder su espíritu y de dar lugar a hipocresía y a sed de poder (N 41, 44). Más clara aún resulta la necesaria y esencial privaticidad de estos preceptos —y de la religión cristiana— si se consideran desde la sociedad y el estado, pues éstos tienen como fundamento los dos preceptos contrarios: la propiedad privada y la defensa propia, de acuerdo con la visión contractualista, que Hegel de momento comparte. Así, pues, los preceptos evangélicos son calificados no sólo de «inútiles» y «perjudiciales» para la sociedad civil, sino «contrarios a su legislación» (N 41) e incompatibles con la existencia del estado y de la libertad civil (N 44).

Teniendo en cuenta este origen (y esencia) de la religión cristiana como privada, reducida —por su propia naturaleza— a un grupo, club de amigos (N 42) o pequeña comunidad (N 179), se comprenderá otro sentido de la positividad que consiste en aplicar y, por tanto, imponer a la sociedad en su conjunto leyes propiamente morales personales, que solamente contra su propia naturaleza pueden convertirse en leyes externas de la sociedad civil y del estado (cf. N 177-180). Este proceso de ampliación e imposición —y propia desnaturalización— de los preceptos evangélicos llega a su consumación, cuando la iglesia llega a ser un estado dentro del estado (N 42, 180). Así, de la consideración de la historia de expansión del cristianismo como progresiva positivización se concluye el mismo principio: el cristianismo es esencialmente una religión privada y, cuando ejerce de religión pública o popular, se convierte en religión positiva (N 41, 44).

Una consecuencia de esta conclusión debería ser que no puede esperarse que la religión cumpla la función social de promover la moralidad, sino que también esta función debe estar en manos del mismo conjunto social. Entonces parecería que el responsable de la moral fuera el estado (N 49, 175). Y ciertamente ahora la relación entre el estado y la religión ha venido a sustituir la anterior entre el pueblo y la religión popular<sup>38</sup>.

Efectivamente el estado aparece ahora como el que tiene la responsabilidad del conjunto social, le compete la legislación, la estructuración del conjunto social como unidad, garantizando a la vez la libertad (cf. N 49). Pero para ello se precisa, además de la legislación, y de una manera fundamental, de la moralidad. La reconstrucción sólo puede venir por ella. Entonces surge la pregunta ¿qué posibilidades tiene el estado para promover la moralidad? Su función propia es la legalidad (N 49, 175). Pero, a la vez, es su deber no tomar ninguna decisión o dar orden alguna que pueda ir contra la moralidad o que la mine; es más, para él es del mayor interés —para la buena marcha de la propia legalidad— que sus ciudadanos sean también moralmente buenos (N 175). Para esta labor complementaria a la legalidad y fundamental para ella y que escapa a la competencia del estado, éste tiene dos modos indirectos de influir. Uno, a través de la propia legalidad, «a través de la constitución, a través del espíritu del gobierno» (N 49). El otro, a través de la religión. «La religión es preferentemente este medio, y depende del uso que el estado haga de él si resulta válido para tal fin. Este fin está claro en las religiones de todos los pueblos, todas tienen en común que siempre se han ocupado en producir la actitud ética (*Gesinnung*), que no puede ser objeto de las leyes civiles» (N 175, p. 98).

Cuáles sean las posibilidades de la legislación para promover la moral, no lo explicita Hegel; en cambio, sí deja muy claras sus limitaciones. La legislación civil tiene

38 Cf. N 49, 173 ss.; cf. Peperzak, op. cit., p. 90.

como fin inmediato no la moralidad, sino la legalidad, y para la promoción del respeto ante la ley moral y de la disposición de cumplir la ley según su espíritu no hay otra institución que la religión (N 48).

Obviamente esta religión no podrá ser el cristianismo, por ser esencialmente privada. Tampoco será una religión popular, a la manera de la propuesta en Tübinga, a imitación de la griega, porque ésta ya no es posible restaurarla y porque, dadas las condiciones sociales y políticas modernas y sobre todo la existencia del estado como responsable de la legislación, cualquier instancia que de manera «moral» pretendiera determinar la legalidad se convertiría en positiva, en un estado dentro del estado. No queda otra posibilidad que la de una religión, puramente racional y moral, que tenga como ámbito de acción la moral personal, la creación de la actitud ética (*Gesinnung*) y la convicción interior o motivación.

La religión racional y moral, desprendida de toda doctrina positiva y de toda positividad en general —al menos en cuanto a contenido, cf. la posibilidad de la «secta religiosa»—, por la coincidencia con la moral en los dos puntos básicos: el fundamento (los postulados) y el fin último (unión de moralidad y felicidad), puede ser esta ayuda indispensable al estado para la promoción de la moralidad personal —quedando pues reducida al ámbito privado, dejando el público a la legalidad—, prestando dos servicios capitales: «refuerzo de los móviles de la eticidad por medio de la idea de Dios como legislador moral, y cumplimiento de las tareas de nuestra razón práctica en vistas al fin último que nos propone: el bien supremo» (N 61).

Esta reformulación de la religión como puramente racional-moral y privada la podemos ver en las nuevas definiciones que Hegel ofrece de religión objetiva y subjetiva. «Por religión objetiva entiendo todo el sistema de la conexión de nuestros deberes y deseos con la idea de Dios y de la inmortalidad del alma y, por tanto, se la puede

llamar también teología, si ésta no se ocupa meramente del conocimiento de la existencia y propiedades de Dios, sino que lo trata en relación con los hombres y las necesidades de su razón. En cuanto esta teoría no existe sólo en libros, sino que los conceptos son comprendidos por hombres, en cuanto el amor al deber y el respeto ante la ley moral son reforzados por la idea y son sentidos, tenemos la religión subjetiva» (N 48).

Las modificaciones en el concepto de la religión son manifiestas: la religión es puramente moral, racional y privada. La religión objetiva ya no es conocimiento en sí, objetivo y muerto, sino en relación con la razón práctica. La religión subjetiva describe el modo como la religión influye en la moral: haciendo subjetivos y sensibles los contenidos de la moral, pues por ella «los conceptos son comprendidos», o mejor, ella es la comprensión subjetiva de los conceptos, y por ella «el amor al deber y el respeto ante la ley moral ... son sentidos y reforzados por la idea» de Dios (N 48).

La utilización que el estado hará de la religión para promover la moral consistirá «en que la religión objetiva se haga subjetiva» (N 49)<sup>39</sup>. Esta subjetivización de la religión objetiva coincide plenamente con la promoción de la moral y por los motivos propiamente morales: por medio de las ideas de la razón o postulados. Incluso en este caso en que la religión es vista sólo de manera racional y moral, ella es la encargada de aportar el elemento subjetivo: la actitud ética, la convicción interior, los móviles, elementos necesarios para la moral, pues ella es la «comprensión» y el «sentir» de los contenidos morales.

<sup>39</sup> «La gran preocupación del estado ha de consistir en que la religión objetiva se haga subjetiva» (N 49).

### 3. SURGIMIENTO DEL CONCEPTO DE ESPIRITU COMO «EL ACONTECER MISMO DE LA UNIFICACION» (Frankfurt)

En los escritos de Frankfurt sigue presente el tema del pueblo <sup>40</sup>, su (no) unidad y la religión como elemento configurador, cuyo tratamiento lleva a planteamientos decisivos para la filosofía de Hegel, en cuanto que desembocan en el mismo concepto de espíritu.

La continuidad temática de este período respecto del anterior se manifiesta sobre todo en la cuestión de la positividad, cuyo estudio sigue Hegel, investigando otra vez la historia del pueblo judío, la de Jesús y de la comunidad cristiana. Pero su enfoque y tratamiento manifiesta claramente un nuevo horizonte, que ya no es la moralidad, sino la totalidad, recogiendo —como después de un paréntesis (el período de Berna)— el planteamiento de Tubinga y del *Programa de sistema más antiguo del idealismo alemán*. En efecto, desde los primeros escritos frankfurtianos se nota ya este nuevo horizonte desde el cual son planteados y comprendidos los problemas: el lugar de la normatividad de la razón práctica y de la filosofía del yo moral es ocupado por el horizonte de la totalidad, de la vida, de la belleza, del amor y de la religión; es decir, por la superación unificadora de razón y sensibilidad, libertad y naturaleza, yo y no-yo, y así surgen los nuevos conceptos de la unificación: amor, vida, ser, espíritu, religión <sup>41</sup>. Esta amplitud y profundidad en el planteamiento del problema hace pensar en el descubrimiento de una «metafísica» y el paso de la reflexión sobre las necesidades inferiores de los hombres hacia la ciencia, el paso del ideal de juventud hacia un sistema <sup>42</sup>. De todos modos aquí, en Frankfurt, se trata sólo

<sup>40</sup> Explícitamente en los escritos políticos (cf. pp. 247-52, 387-93), en los demás escritos está latente en la búsqueda de una «unión concordante», la mediación entre unidad y multiplicidad.

<sup>41</sup> Cf. Peperzak, op. cit., p. 130 s.; Dinkel, op. cit., p. 308, 345.

<sup>42</sup> Cf. la célebre carta a Schelling del 2 de nov. de 1800: «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

del paso, todavía no de la meta, pues no se da aún el intento de estructurar una filosofía, sino solamente estudios y fragmentos <sup>43</sup>.

El mismo concepto de positividad amplía su significado, indicando todo orden social, jurídico-político y moral, que partiendo de una escisión, se impone dominando y subordinando, estableciendo relaciones amo-esclavo. Así positividad no indica sólo un orden externo, sino también el interno o moral. La positividad no es sólo religiosa, sino también política y moral. Es más, la totalidad misma se ve afectada por la positividad y no sólo uno de sus elementos. Así la positividad será tipificada en el judaísmo, como una totalidad histórica y, a la vez, como un proceso histórico de escisión, por el cual el pueblo queda escindido entre su (principio de) unidad y su multiplicidad. La otra forma fundamental de positividad será la moral kantiana como internalización de la subyugación <sup>44</sup>.

### 3.1. *La escisión del pueblo judío*

Hegel ve descrito ya en el destino de Abraham el destino de todo el pueblo judío. Abraham es el hombre de la separación: su historia comienza con la separación, ruptura «violenta y definitiva» con su familia, patria, tierra, dioses, «para transformarse en un hombre enteramente autónomo, independiente, para poder ser jefe» (N 245, p. 287).

«El primer acto por el cual Abraham se convierte en padre de una nación es una separación que desgarrar los vínculos de la convivencia y del amor, la totalidad de las relaciones con los hombres y con la naturaleza, en la cual estaba viviendo hasta entonces; rechazó así estas bellas relaciones de su juventud» (N 245 s., p. 287).

tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema» (*Briefe*, I, 59, p. 433). Cf. Peperzak, op. cit., p. 131; Lukács, op. cit., vers. cast., p. 117.

<sup>43</sup> Cf. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik* (Bonn 1976) (Hegel-Studien Beiheft 15) pp. 73.

<sup>44</sup> Como se sabe, la positividad —sobre todo en el sentido de escisión y consecuente dominación— se ha considerado como un primer intento de análisis de la alienación. Cf. Lukács, op. cit., vers. cast., pp. 97 ss.

Con esta separación Abraham inicia un proceso de emancipación, de reflexión (N 370, p. 225), de individualización (N 245, p. 287), por el que rompe la «frucción uniforme» (N 369, 371, p. 225), la unidad inmediata de la naturaleza e introduce la cultura (N 373, p. 231), el estado (N 368, p. 223), la individualidad (N 369, p. 224). Se trata de un proceso de emancipación en la medida que se rompe la unidad inmediata, natural y amorfa y se entra en la historia, la individualidad, la cultura, el estado; pero, por otra parte, como tal proceso de emancipación, será inacabado<sup>45</sup>, al no concluir en unas «relaciones bellas» que reúnan en una comunidad a los individuos independientes y libres. El arranque inicial de ruptura y separación será tan fuerte, que no podrá ser superado, pasando así la separación a ser la característica fundamental de la existencia judía. Por esta actitud fundamental de separación Abraham y su pueblo se convierten en «extraños en la tierra» y en «errantes» (N 369, p. 224; N 246, p. 226; N 246, p. 288). Esta actitud de separación se convierte en relación de hostilidad respecto de todo y de dominio, sea éste activo o pasivo, es decir dominio o sumisión<sup>46</sup>, tanto respecto de la tierra<sup>47</sup>, como respecto de los otros<sup>48</sup>.

45 Cf. W.-D. Marsch, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik* (München 1965) pp. 68-70.

46 «El mismo espíritu que alejó a Abraham de su parentela lo guiaba en medio de sus encuentros con las naciones ajenas durante 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» (N 246, p. 287 s.).

47 «No cultivaba la tierra en la que moraba, su ganado la depredaba; no la cuidaba, no adulaba la tierra para que ésta trajera frutos» (N 368, p. 224; cf. N 246, p. 288).

48 «Abraham se aferró a su separación y la subrayaba por una peculiaridad física que impuso a sí mismo y a sus descendientes. Cuando trataba con pueblos cuyo poder era mayor que el suyo, como en Egipto y en Guerar, con reyes confiados, Abraham, lleno de desconfianza, recurría a artimañas y a la doblez para ponerse en ventaja. Cuando creyó ser el más fuerte, como cuando se enfrentó a los cinco reyes, recurrió a la violencia directa. Con otros que no le ofrecían dificultades mantenía cautelosamente relaciones puramente jurídicas» (N 246 s., p. 288). Nótese, en relación con lo que después se dirá acerca de la insuficiencia de lo jurídico, que para

La actitud fundamental de separación se consolida en la escisión entre la unidad y la multiplicidad, que se hallan sin mediación ni reconciliación. La escisión se presenta bajo tres aspectos principales, que podríamos denominar existencial, religioso y político.

La escisión existencial consiste en el vivir solo y aislado, viéndose obligado a luchar por la propia existencia de tal manera que ésta se convierte en lo supremo que unifica esfuerzos y fuerzas (unidad) y ello en medio de unas circunstancias adversas (multiplicidad), que o bien son dominadas o bien ellas dominan y someten <sup>49</sup>.

La unificación de ambos extremos: la existencia y las circunstancias se da en Dios <sup>50</sup>, por ser el señor de ambas cosas, del hombre y del mundo, por eso es el ser Supremo, que las unifica, las protege, las guía y les abre un futuro <sup>51</sup>. Así Dios es pensado como unidad y todo (N 372, p. 226; N 369, p. 224). Pero Abraham y el pueblo judío tampoco con Dios podían tener «relaciones bellas». Dios era «ajeno» al mundo, «todo debía ser dominado por él», ésta era su

Hegel las relaciones jurídicas representan una forma de desconfianza fundamental, de irreconciliación, son relaciones de no vinculación, una forma de neutralizar al otro situándolo en un término medio fuera de todo riesgo, y por tanto una forma de dominación tecnocrática. Cf. Dinkel, op. cit., p. 326. (Cf. N 246, p. 287).

49 «Siendo un hombre independiente, sin estar conectado con un Estado o con otro fin [fuera de sí mismo], lo supremo para él era su existencia, por la cual se preocupaba a menudo. Tenía que estar preocupado por ella, ya por el solo hecho de que la índole de esta existencia era solamente para él. [...] La multiplicidad particular que le rodeaba, o bien le era demasiado insignificante para reaccionar frente a ella, o bien, si se le imponía a él forzándole a una actitud pasiva, sufriente, le obligaba —para poder dominarla— a reaccionar también con un Todo, a oponerle su divinidad, que ahora es una Providencia» (N 369, p. 224).

50 «El mundo entero, que le estaba radicalmente opuesto, tenía que ser sostenido —para no ser considerado en nada— por el Dios que era ajeno al mismo; en este Dios no debía participar nada de la naturaleza, todo debía ser dominado por él. Era también este Dios quien sostenía la existencia del otro ser opuesto al mundo entero, a Abraham, que no hubiera podido existir tampoco como tal [por sí mismo]». (N 247, p. 288 s.).

51 «Su unidad era la seguridad, su multiplicidad eran las circunstancias que se oponían a esta seguridad: lo Supremo para él era la unificación de ambas» (N 369, p. 225). «Ahora se hizo consciente de aquella gran Totalidad: éste era el único Dios que a partir de aquí lo guiaba y lo conducía» (N 371, p. 226).

manera de sostenerlo todo (N 247, p. 288 s.). Si, por una parte, Dios era la unidad y la «totalidad como realizada», por otra parte se encuentra «más allá del presente» (N 369, p. 224), no era en definitiva un dios inmanente, una bella unión con la naturaleza y el hombre, como los dioses griegos<sup>52</sup>. La escisión religiosa consiste, por tanto, en que Dios, que es la unidad y totalidad, se encuentra fuera del hombre y la naturaleza; se trata, pues, de nuevo de una escisión entre unidad y multiplicidad.

La escisión política se da en la separación entre el pueblo (multiplicidad) y sus dirigentes (unidad). El pueblo se caracteriza por la pasividad, de tal manera que su propia constitución como pueblo se deberá a una influencia externa<sup>53</sup>. Su misma liberación se debe únicamente a la iniciativa de un libertador. «Los israelitas se mantuvieron totalmente inactivos, incluso en el proceso de su liberación siguen siendo esclavos; el único ejemplo conocido de un pueblo forzado a la libertad. Su única reacción era murmurar contra su liberación» (p. 231). Por ello mismo el libertador se convertirá en legislador, viniendo a substituir un yugo por otro, dada la pasividad y heteronomía del pueblo, «que en su liberación tuvo un comportamiento de esclavo» al carecer del mismo anhelo de libertad (N 282, p. 291; cf. N 249, p. 290). Así «la relación de los judíos en cuanto ciudadanos no podía ser otra que de dependencia

52 «Abraham se valía por sí solo y tenía que poseer también un dios que lo guiara y lo condujera. No un dios griego, un juego con la naturaleza al que pudiera dar las gracias por eventos particulares, sino un dios que lo protegiera, que fuera Señor de su vida entera. Este extender la vista por encima de lo presente, esta reflexión sobre un Todo de la vida de Abraham y la imagen de este Todo en el espejo es su divinidad, la que guía sus pasos y sus actos, que le hace promesas para el futuro, que le representa su totalidad como realizada, a la cual vislumbra en vergeles sagrados pensando en su futuro, para la cual —en su fe en la totalidad— sacrifica todo lo particular, desprendiéndose violentamente de ello» (N 369, p. 224).

53 «La transición entre la vida nómada y la vida dentro de un Estado no se realizó gradualmente, por sí misma, sino gracias a una influencia ajena. [...] Los judíos, por supuesto, se comportaron con entera pasividad durante la realización de su independencia, fracasando los esfuerzos de Moisés para liberarlos [...] de la esclavitud de sus costumbres» (N 370, p. 221; cf. N 249, p. 290 s., p. 231).

—igual para todos— de la casta de los sacerdotes» (p. 231). El pueblo no puede convertirse en un todo viviente y libre, en el que el individuo se integra activamente y vive para el todo, la república, sino que queda escindido entre una pequeña clase dominante y la gran masa, «una multitud de subordinados» (N 370, p. 222), ciertamente iguales; pero se trataba de la «igualdad de la dependencia», «la igualdad en no tener derecho alguno» sobre el suelo, «porque todos eran igualmente incapaces de autonomía» (N 255, p. 297), «era meramente la igualdad de la insignificancia» (N 370, p. 222).

Así es que en todos sus aspectos las relaciones que configuran al pueblo judío son «las de esclavo y señor», las más opuestas «a las bellas relaciones, basadas por naturaleza en el amor» (p. 236). «Esta es la tiranía más absoluta o [...] presupone un pueblo a cuyo carácter le es ajeno todo lo que signifique libre amor, belleza, y cuya única conciencia es la de dominación y esclavitud» (p. 237). Y su religión es la del infortunio o desdicha (p. 233).

A la religión no se le asigna una función propia, sino que es un aspecto del todo, en concordancia con los demás. El judaísmo representa una legalidad sin moralidad, un orden religioso-jurídico-político que es externo, positivo, sin participación subjetiva y libre, cuyo fundamento es la escisión entre la unidad (Dios) y la multiplicidad (el mundo y el pueblo), entre los legisladores (N 255, p. 297) y la multitud de subordinados. El error de Abraham y del pueblo judío consiste en oponer la unidad a la multiplicidad en vez de elevarse a su unión, en vez de mediarlas<sup>54</sup>. Manteniéndolas en la oposición no cabe más salida que dominar o ser dominado, quedando así el principio de unidad algo extraño, porque no constituye la totalidad al no ser inmanente a ella, y por tanto queda reducido a una unidad abstracta, fruto de la reflexión que escinde y fundamenta todo dominio.

54 Cf. Peperzak, op. cit., p. 137 s.; Dinkel, op. cit., p. 309.

Sea lo que fuere de la relación entre la crítica al judaísmo y la crítica al estado alemán de su tiempo<sup>55</sup> —cuyo paralelismo es fácil de establecer—, ciertamente esta crítica al judaísmo pone de relieve la insuficiencia de lo puramente jurídico para la constitución del pueblo. Esta insuficiencia radica en que lo jurídico es por esencia algo meramente pensado, es ley en virtud de una universalidad al precio de la abstracción (p. 229; N 247, p. 288; N 255, p. 297)<sup>56</sup>. Con todo, esta insuficiencia no niega su necesidad, pues de hecho representa el primer paso para la libertad, haciendo posible la afirmación de la individualidad, sin que sea uniformada en la pura masa amorfa de la insignificancia y de la dependencia de la arbitrariedad (N 255, p. 297).

### 3.2. Vigencia social del amor

Hegel presenta el amor sobre todo como superación de la moral kantiana —la segunda (la interiorizada) forma fundamental de positividad— y su dualismo entre razón y sensibilidad, entre ser y deber ser, entre universalidad formal de la ley y particularidad del objeto mandado, así como también particularidad del sujeto y su inclinación, construyendo así la unidad del sujeto moral (cf. N 266, p. 308)<sup>57</sup>.

Ahora bien, esta misma acción superadora de la objetividad y la universalidad formal la lleva a término el amor también respecto del sistema jurídico. Superando la universalidad formal y abstracta y opuesta del deber-ser, el amor supera el juridicismo. Esta superación del sistema jurídico por el amor no es una pura interiorización del deber positivo, como fue el caso, según la crítica hegeliana,

55 Cf. Scheit, op. cit., p. 57 s.

56 Dinkel, op. cit., p. 326.

57 Cf. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, pp. 39-50; mi art. 'De la moral kantiana al concepto de espíritu. Hegel en su período de Frankfurt', en *Estudios Filosóficos* 31 (1982) 7-43.

de la moral kantiana<sup>58</sup>, sino que niega el mismo «principio sagrado de toda justicia»: la «retribución y su igualdad» (N 271, p. 313), la reciprocidad<sup>59</sup>, que tiene como fundamento implícito el «sentimiento de la desigualdad» y el «odio contra los enemigos»; es decir, la desigualdad (y su mantenimiento) y la exclusión. El amor en cambio establece el principio de la gratuidad y la integración.

«Ojo por ojo, diente por diente, dicen las leyes; retribución y su igualdad es el principio sagrado de toda justicia, el principio en que debe descansar toda constitución política. Jesús, sin embargo, exige en general el abandono de los propios derechos, la elevación por encima de toda la esfera de la justicia y de la injusticia, por intermedio del amor. En el amor desaparece también, junto con el derecho, este sentimiento de la desigualdad y del Debe de este sentimiento, que exige igualdad; asimismo desaparece también el odio contra los enemigos» (N 271, p. 313 s.).

En este contexto Hegel muestra cierta comprensión, si no explícitamente para con la renuncia cristiana de la propiedad, sí para con la limitación del derecho de propiedad, ya que a sus ojos la propiedad representa un factor de desigualdad que pone en peligro la misma libertad (N 254 s., p. 296), y como un elemento que «hace entrar determinaciones en la vida de los hombres, barreras que fijan límites a las virtudes y les imponen condiciones y relaciones de dependencia [...] imposibilitan su totalidad, la vida completa» (N 273 s., p. 316).

Con todo, el amor no resiste el peso de lo social. Así lo afirma Hegel rotundamente refiriéndose a la propiedad.

58 La superación de la moral kantiana por el amor no se realiza por un «plus» en deber-ser, sino en ser. El amor es el pléroma de la ley, por ser ser, anulando la forma de la ley: el deber-ser. Cf. mi art. cit. 'De la moral kantiana...', pp. 18-22, 24 s.

59 Este principio es caracterizado por J. Habermas como la categoría de la reciprocidad, que indica el principio de la sociedad moderna en general, rigiendo todo el conjunto social, desde la moral hasta el mercado, y puede resumirse en: intercambio de cosas equivalentes entre libres e iguales. Cf. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Frankfurt a.M. 1971) p. 69; J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt a.M. 1976) p. 28 s. Por otra parte cf. Dinkel, op. cit., p. 351 s.

«El destino de la propiedad se ha vuelto demasiado poderoso entre nosotros [...] para que se haga pensable su cancelación (N 273, p. 316). Con ello se abre el capítulo de la insuficiencia del amor, por ser de naturaleza subjetiva, un sentimiento, por ser algo puntual (N 302, p. 344; N 389 s., p. 272) <sup>60</sup>.

Si por una parte el amor puede tener el efecto social consistente en negar el mismo principio del sistema jurídico, por otra parte se muestra incapaz de convertirse en principio de un sistema jurídico alternativo; en definitiva es incapaz de traducirse en sistema jurídico, porque el amor es de naturaleza subjetiva, porque el sistema jurídico es universalidad formal, y porque el *destino* —esa síntesis de ley y delito/castigo, de derecho e infracción— no permite una ordenación que prescindiera del destino, del peso de lo social, de la pesantez de su ambigüedad.

En lo social el amor y la religión —pues en el amor se trata de la religión de Jesús— deberán configurarse como *alma bella*, que vive de acuerdo con el amor, renunciando al mismo tiempo a exigir que rijan como principio del sistema jurídico de la convivencia humana. El «*alma bella*» es el destino de Jesús y del cristianismo en relación a su posible vigencia social.

Tampoco aquí concede Hegel a la religión vigencia social inmediata alguna, a no ser en la persona (*alma bella*) y a través de la presentación de un orden superior por encima del derecho: el reino del amor. Si por una parte la religión tiene una significación social, en cuanto integradora y unificadora del sujeto moral, superadora del juridicismo y presentadora de un orden social ideal, por otra parte todo ello no tiene ni puede tener traducción inmediatamente social; no ofrece una alternativa al mundo jurídico establecido, sino una esfera superior a lo legal y lo social <sup>61</sup>.

60 Cf. mi art. cit. 'De la moral kantiana...', pp. 32-35.

61 Aquí empieza Hegel a no hallar lugar propio para la religión en

### 3.3. *La vida como totalidad y como espíritu*

Para entender la significación de este concepto hay que tener en cuenta que juega el papel de concepto fundamental de una filosofía, que a su vez pretende unir dos conceptos claves de dos filosofías, con la intención de unir las superando así su unilateralidad respectiva. Así, por una parte, vida es un término usado al modo de «substancia» spinozista. Repetidas veces usará Hegel la expresión «modificación(es) de la vida». Vida indica, por tanto, la totalidad de la realidad en su unidad<sup>62</sup>. Por otra parte, con la sustitución de substancia por vida se pretende evitar su unilateralidad naturalista u objetivista y darle también la significación del aspecto subjetivo. Este otro aspecto se hace patente si atendemos a expresiones como «vida pura», usada al modo del «yo puro» de Fichte, complementando así la objetividad con la subjetividad<sup>63</sup>. Así se puede afirmar que el término «vida», ya a primera vista, por su mismo uso, aparece como una síntesis de yo o subjetividad y de substancia u objetividad. Indica, por tanto, la totalidad, que incluye a la vez y radicalmente subjetividad y objetividad, de tal manera que estas modificaciones o diferencias se dan precisamente gracias a la unidad más profunda que las mantiene y une.

la esfera de lo que después llamará espíritu objetivo y empieza a insinuarse la tendencia a referirla a la esfera superior, más ideal (de idea), la que después llamará espíritu absoluto.

<sup>62</sup> Cf. Peperzak, op. cit., p. 154 y nota 1. La influencia spinozista se hizo ya presente en el mismo concepto de amor, en la superación ontológica de la moral kantiana. Cf. N 266, p. 309, N 269, p. 311, N 360, p. 335, N 296, p. 338. También se hace una equiparación entre «vida» y «ser», lo cual debe entenderse como un paralelismo con Hölderlin, cf. por ejemplo N 391, p. 273 s., N 26, p. 309, N 268, p. 310. Cf. D. Henrich, *Hegel im Kontext* (Frankfurt a.M. 1971) pp. 9 y ss., esp. 21, 36-40, y pp. 41 y ss., esp. 65 ss., y Idem, 'Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus', en *Hölderlin-Jahrbuch* 14 (1965/66) 73-96.

<sup>63</sup> Cf. Peperzak, op. cit., p. 175 y nota 1.

### 3.3.1. *Vida y amor*

En el fragmento N.º 69/84, titulado *El amor y la propiedad* (N 378-382, pp. 261-66), el amor no es visto como algo puramente subjetivo, sino como un concepto convergente y complementario del de vida. Ahí el amor aparece como más substancializado, como una esfera superior al entendimiento y a la razón; aunque sea caracterizado como sentimiento, en todo caso no es un sentimiento particular<sup>64</sup>.

La vida, por su parte, es presentada como la realidad en su dinamicidad, como proceso de autoproducción que incluye no sólo una unidad originaria y por tanto aún no desarrollada, sino también el momento de desarrollo y, por tanto, de separación y reflexión, así como también el momento del reencuentro de todo en la unidad<sup>65</sup>.

El amor es el lugar o el momento en el cual la totalidad, la vida, se reencuentra a sí misma, como una totalidad viviente. Pero esta unidad se caracteriza por no implicar que se borren las diferencias, por no hacer de la totalidad una masa amorfa, sino que en el amor subsisten todas las diferencias, pero como unidas.

«En el amor lo separado subsiste todavía, per ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente» (N 378, p. 263).

<sup>64</sup> «La verdadera unificación, el amor propiamente dicho, se da sólo entre vivientes que igualan en poder y que, en consecuencia, son enteramente vivientes uno para el otro, sin que tengan aspectos recíprocamente muertos. 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» (N 379, p. 262).

<sup>65</sup> «Partiendo de la unión no-desarrollada, la vida ha recorrido, a través de su [proceso de] 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 [finalmente] el amor cancela la reflexión en una ausencia completa de objetividades, quitándole a lo opuesto todo su carácter ajeno» (N 379, p. 262 s.).

El amor respecto de la vida vendría a ser lo que representa el espíritu respecto de la substancia: el momento de la autocomprensión de la totalidad en su identidad y diferencia, unidad y multiplicidad. El amor sería el medio en el cual lo viviente se comprende (propriadamente «se siente», pues el amor continúa siendo un sentimiento) como viviente. «El amor es un sentir de lo viviente» (N 379, p. 263). Y el medio en el cual los vivientes se relacionan y se intercambian, sin disolver sus diferencias, pero sí alcanzando la unidad, de tal manera que la totalidad ya no es algo por encima de ellos, o fuente de donde broten las diferencias, sino la unión de ellos mismos: ellos son la riqueza y el contenido.

«El amor adquiere esta riqueza de la vida en el intercambio de todos los pensamientos, de todas las variaciones del alma, buscando diferencias infinitas y encontrando infinitas unificaciones, volcándose hacia toda la multiplicidad de la naturaleza para beber amor de cada una de sus vidas» (N 380 = p. 264).

En esta articulación entre vida y amor, éste es más bien el que hace que la vida sea y se sienta como la totalidad, como unidad de todas las diferencias, como unidad en el interior de la multiplicidad misma, siendo así ella misma la totalidad, no como algo anterior o en todo caso exterior a la multiplicidad de diferencias, sino como «el acontecer de la unión misma»<sup>66</sup>, aunque sea de carácter sentiente o sentimental.

Seguramente con el fin de evitar la insuficiencia de su naturaleza de sentimiento que caracteriza el amor, será sobre todo el concepto de vida el encargado de articular unidad y multiplicidad en la totalidad, y con ello llevarnos a la superación radical de la positividad y de su escisión

<sup>66</sup> D. Henrich, *Hegel im Kontext*, p. 28. Comentando este fragmento (N.º 69/84 N 378-82, pp. 261-66) y la segunda parte del N.º 67 (N 376 s., p. 241 s.) afirma D. Henrich que «de la recepción por Hegel del 'amor' como palabra fundamental de sus consideraciones surgió sin interrupción el sistema». Op. cit., p. 27, cf. p. 63 s.

fundante, de llevarnos en definitiva a una totalidad viviente y libre, al pensamiento del pueblo libre, al mismo tiempo que manifestará la significación de la religión.

### 3.3.2. *La vida como totalidad*

El amor, en cuanto sentimiento, difícilmente podía ser considerado como aquello que reúne lo que la reflexión había separado. La superación, la plenitud del amor, es aquello que une reflexión (separación, multiplicidad) y amor (unión). De entrada ya anuncia Hegel que esta superación o plenitud es la religión.

«El amor mismo, sin embargo, no es aún naturaleza completa; en los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad, pero cada reflexión suprime el amor, reconstruye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones. Lo religioso, pues, es el *pléroma* del amor, es el amor y la reflexión unidos, ambos pensados como vinculados» (N 302, p. 344).

La insuficiencia del amor remite a la religión<sup>67</sup>. Pero antes de explicitar cómo se realiza esta superación, y con el fin de explicarla, Hegel desarrolla su camino de acceso, que, como veremos, en último término nos llevará de la substancia al espíritu, y que empieza con el intento de pensar la vida pura (N 302-305, pp. 344-46), es decir, elaborar una totalidad que incluya la unidad y la multiplicidad.

Pensar la vida pura exige alejar todos los actos, hacer abstracción de todas las vidas separadas, de sus actos y de sus impulsos. Así se llega a algo simple, donde no hay diversidad ni multiplicidad. La vida pura es pensada dejando atrás la multiplicidad y descubriéndola como simplicidad, como unidad. En un primer momento parece como un intento de abstraer toda la multiplicidad. Pero esta simplicidad a que se llega no es simplemente negativa o abs-

67 Cf. mi art. cit.: 'De la moral kantiana...', pp. 32-40.

tracta, pues entonces excluiría todas las cosas determinadas y ella misma se convertiría en algo determinado, en un mero concepto abstracto, en una unidad meramente pensada, que subsume bajo una universalidad vacía y dominadora toda la multiplicidad determinada. «Vida pura es ser» (N 303, p. 344), no algo meramente pensado.

Ahora bien, pensar la vida pura no exige prescindir de la multiplicidad, pues se realiza de tal manera que se pasa de la multiplicidad a la unidad sin solución de continuidad, poniendo de manifiesto que «la pluralidad [o multiplicidad] no es nada absoluto» (N 303, p. 344), y que entre ella y la unidad no hay ningún abismo infranqueable. La relación de la unidad respecto de la multiplicidad es presentada con los términos «fuente» y «alma» (N 303, p. 344), indicando con ellos que hay una «emanación» (N 307, p. 348), significando que la multiplicidad emana de un origen o naturaleza común, significando además con ello una inmanencia del principio del ser de la multiplicidad, que es a su vez principio de unidad. Así el concepto de vida ya no permite pensar una relación de diferentes aislados e independientes, sino que éstos comparten la misma naturaleza o vida, indicando así que la comunidad de naturaleza es el fundamento y el ser de los múltiples que aparecen por la reflexión como opuestos. Así la unidad no es una acción posterior de los múltiples, ni por tanto éstos pueden ser pensados como una pura aglomeración exterior y casual, sino que la unidad viene dada por su mismo ser.

La articulación de esta mediación entre unidad y multiplicidad en la totalidad se hace en términos fundamentalmente spinozistas: los múltiples son cada uno modificación de la vida una. Los particulares no son partes de un todo, en cuyo caso éste debería ser o bien un concepto abstracto, subsumidor y dominador, o bien la pura aglomeración externa, sino que los particulares son modificación de la realidad total una, y así consecuentemente en cada

particular se realiza a su modo la totalidad, la cual, a su vez, no existe en sí misma independientemente de los particulares, sino en ellos. Así la totalidad viviente, substancial, viene a sustituir la universalidad abstracta y dominante.

Esta mediación de unidad y multiplicidad tiene sus repercusiones políticas, pues permite pensar el pueblo libre, cuya primera determinación consiste en que «cada uno es al mismo tiempo parte y totalidad» (N 308, p. 350), quitando así la posibilidad de la dominación, sea activa o pasiva, dada la total integración y la total ausencia de escisión que fundamenta la positividad, y la desintegración en clases dominante y dominada.

¿Qué puede significar aquí la religión y el pensamiento de Dios? La totalidad no puede tener a Dios fuera de sí, de lo contrario se introduciría una nueva escisión o contraposición que falsearía ambas partes. Ciertamente «lo divino es vida pura» (N 303 s., p. 346), por tanto unidad, de tal manera que cuanto se diga sobre Dios no pueden ser «expresiones de la reflexión» (N 304, p. 346), ya que «la acción, el efecto de lo divino, es solamente una unificación de los espíritus» (N 305, p. 346). Lo divino aparece como unidad y como acción unificadora. Así, pues, la relación con él será unificadora de la multiplicidad; así, en concreto, creer en Dios es tener el sentimiento puro de la vida (N 303, p. 344 s.), «amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito» (N 296, p. 338). El pensamiento de Dios nos lleva por tanto a una definición más global y total de vida por el hecho de unir finito e infinito, no dejando la vida infinita ni el principio de unidad fuera, como era el caso del judaísmo, con la consecuencia de crear escisión y poner un fundamento para la dominación. Esta unión de finito e infinito anticipa el concepto de espíritu: «La conexión [*Zusammenhang*] entre lo finito y lo infinito es, naturalmente, un misterio sagrado, porque esta conexión es la vida misma» (N 309 s., p. 351).

En segundo lugar la articulación religiosa pone de

manifiesto la multiplicidad y la imborrable diferencia inherente a la totalidad. De ahí resultará una concepción más amplia y completa de «reino de Dios» que incluye la comprensión de pueblo (N 322, p. 363) como «la armonía viviente de los hombres [...]». En esta armonía la conciencia diversificada de los hombres entra en consonancia con Un espíritu y las variadas estampas de sus vidas concuerdan en Una vida», y por ser el mismo espíritu quien los vivifica «ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes; ya no forman una reunión, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto [...] sino por la vida, por el amor» (N 321, p. 363).

Esta articulación religiosa de la mediación de la totalidad entre unidad y multiplicidad, vida finita y vida infinita, cuanto más consecuentemente sea pensada, tanto menos podrá ser pensada en términos sponozistas. Este paso más allá de Spinoza es el que se da en el llamado *Fragmento de sistema*<sup>68</sup>.

### 3.3.3. *Vida y espíritu*

El fragmento N.º 93 (N 345-351, pp. 399-405), normalmente titulado *Fragmento de sistema*, es el último escrito en Frankfurt —si prescindimos de la nueva redacción, solamente empezada, de la positividad—, fechado el 14 de septiembre de 1800, y representa una de las mejores expresiones de estos años del pensamiento de Hegel, donde se anticipan ya algunas determinaciones clave del concepto básico y central de todo el sistema: el concepto de espíritu.

A pesar del título que se le ha dado, no se trata de un fragmento, sino de dos, pertenecientes sin duda a un estudio bastante más amplio, que no tienen por objeto presentar o esbozar un sistema, sino tratar de una cuestión: la religión<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Cf. Kl. Düsing, 'Die Jugendschriften', en O. Pöggeler (Hg.), *Hegel* (Freiburg/München 1977) p. 38 s.

<sup>69</sup> Cf. op. cit., p. 39.

El escrito arranca con la cuestión de cómo pensar la unidad y la multiplicidad de la vida, ya que de hecho la vida presenta esta oposición:

a) Por una parte es *una*. Todo viviente es tal en la medida en que es vida, es «expresión» o «presentación» de vida; en la medida, por tanto, en que la vida se expresa en él y, por ello mismo, está unido con todos los vivientes.

b) Pero, por otra parte, hay vida en la medida que hay vivientes *múltiples* y opuestos. No hay vida sino en los vivientes.

Hegel busca la estructura de la unidad en la multiplicidad que le es propia, en cuanto piensa esta unidad como vida y espíritu y la explica como un conjunto de relaciones dinámicas y claramente ordenadas<sup>70</sup>. Trata de evitar dos extremos:

1°. La unidad como suma, pura aglomeración, mera yuxtaposición de seres, sin unidad interna, y por tanto (como otra cara de la misma moneda) como unidad puramente pensada, un puro concepto que lo engloba todo, pero sin definir nada. (Este es el extremo ya salvado con la concepción de la vida como totalidad, y, por tanto, la novedad está ahora en salvar el otro extremo).

2°. Una unidad substancial, que no da lugar a la autonomía de la individualidad, a la oposición o diferencia. No puede tratarse de la unidad o uniformidad del panteísmo o de la indiferencia.

Esta totalidad que es a la vez unidad y diferencia o multiplicidad, unidad de vida finita y vida infinita, la llamará Hegel «espíritu», «porque espíritu es la unión concordante, viviente, de lo múltiple» (N 347, p. 401). Veamos la argumentación.

La argumentación consiste en mostrar que tanto si se parte de la unidad como de la multiplicidad, pero tomando

70 Ibid.

en consideración sólo la vida dada, se cae en una contradicción, pues esta vida es sólo la finita, es decir, la naturaleza, dejando fuera la vida infinita. Efectivamente, si se parte de la vida como indivisa, como unidad, los vivientes serán considerados como sus exteriorizaciones y manifestaciones. Este camino terminará fijando estas manifestaciones como individuos y, por tanto, va a acabar en manos de la reflexión, mostrando la multiplicidad, pero no la unidad. Entonces Hegel intenta el camino inverso. Si partimos del individuo, resulta que ponemos la vida fuera de la vida individual limitada, y entonces la vida se nos aparece como infinita, pero fuera de la multiplicidad de finitos. Pero, como simple unidad de la multiplicidad de individuos, la vida aparece sólo como «un todo único organizado, separado y unificado: la naturaleza» (N 346, p. 400), y entonces ella se agota en poner la vida limitada e individual, y por tanto propiamente resulta ser «algo infinitamente finito, algo ilimitadamente limitado» (N 347, p. 400). La «vida pensante», la razón, reconoce ahí una contradicción: la parcialidad del poner y, por tanto, la parcialidad de la supuesta vida infinita: la naturaleza, que resulta ser vida fijada por la reflexión, es decir, individualizada y finita.

Con ello muestra Hegel la insuficiencia del planteamiento substancialista-naturalista de Spinoza y se distancia radicalmente de él. Ya no puede darse la identidad de substancia y absoluto o vida infinita, la identidad «*Deus sive natura*», pues la naturaleza es infinita o radicalmente finita. Su unidad no es la totalidad, sino la simple suma substancial de individuos.

A partir de la contradicción detectada y en búsqueda de una unidad total verdaderamente infinita —que no tenga nada fuera de sí ni en oposición a sí las diferencias de la reflexión finita, porque entonces ella misma tampoco sería infinita; y que no sea simple suma o unidad substancial para poder dar lugar a la autonomía de la individualidad— la razón llega a «una unidad», que tampoco es

unidad o «relación pensada», puramente conceptual, «sino una vida infinita omniviviente y todopoderosa y la llama Dios» (N 347, p. 400). La realización de esta «elevación de la vida finita a la infinita» (N 347, p. 401), de esta unión de los múltiples vivientes en una totalidad, que sin borrar las diferencias, los engloba a todos, es la religión <sup>71</sup>.

A esta vida infinita, que contiene a los múltiples vivientes en su autonomía, Hegel propone llamarla «espíritu», en oposición a la pura suma de individuos o multiplicidad abstracta y a su simple unidad substancial. «Espíritu es unión concordante, viviente, de lo múltiple» (N 347, p. 401). Así el espíritu viene a unir dos cosas: por una parte consigue la unidad de los múltiples, la universalidad. En este sentido Hegel lo caracteriza como «ley»: en cuanto que une y universaliza. Pero por otra parte se trata de una ley especial, pues universaliza sin abstraer o prescindir de las diferencias y los individuos. Así el espíritu une universalidad y particularidad.

«El espíritu es una ley que vivifica en unión con lo múltiple que, entonces, es una multiplicidad vivificada» (N 347, 401).

El resultado es que no puede prescindirse ni de la universalidad o unidad ni de la multiplicidad o particularidad, ni de la infinitud ni de la finitud, ni de la identidad ni de la diferencia. Así llega Hegel a la célebre afirmación sobre la vida, que anticipa la que unos años después dará del absoluto:

«La vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición. Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta

71 El gran paso dado en esta definición de religión se notará si se echa una mirada atrás, recordando cómo la religión era vista siempre en relación con la moralidad, aunque su función era ya unificadora del sujeto humano de la moral. En el judaísmo presentaba una escisión fundamental entre Dios (principio de unidad) y el pueblo, constituyendo así un principio de dominación activa y pasiva. Ahora es la realización de la unidad ontológica.

unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión» (N 348, p. 401).

La vida como unificación posibilita la relación mutua de individuos finitos y opuesto. Pero la vida no es sólo esta relación (la unidad o identidad), sino también la oposición (la diferencia). Es más, une y vincula ambas cosas: relación o unión y oposición o diferencia.

Así Hegel va más allá de la visión spinozista: la totalidad ya no es entendida substancialmente, sino como un conjunto dinámico de relaciones que se constituye a sí mismo y que por sí mismo establece estas relaciones, que son él mismo. Ya no hay una unidad anterior, sea sustancia, yo, naturaleza o ser, un absoluto del que provengan y dependan las relaciones, sino que éstas mismas, o mejor, «el acontecer mismo de la unificación ... es el verdadero absoluto»<sup>72</sup>.

## CONCLUSION

En esta comprensión de la totalidad como «espíritu» —en búsqueda común con sus amigos de Frankfurt, sobre todo con Hölderlin— radica la aportación específica de Hegel, que consiste precisamente en esta dinamicidad, en poner la unidad en la multiplicidad misma, en las relaciones mismas, y no en una unidad anterior, como Hölderlin (en el «ser») y Schelling (en la «naturaleza»). De ahí se comprende la transformación por Hegel del «ser» de Hölderlin en «espíritu», pues se trata de una vida que no es sólo individual y finita, pero tampoco la pura suma de todos los individuos, y es, a pesar de todo, sujeto<sup>73</sup>.

Con este planteamiento y formulación Hegel toma un camino que le conduce directamente a la construcción de

<sup>72</sup> D. Henrich, op. cit., p. 28, cf. p. 36.

<sup>73</sup> Op. cit., p. 38.

su sistema. Sobre todo ahí se ve la carga que lleva el concepto de espíritu, (viniendo a substituir substancia, ser, naturaleza) como comprensión total de la realidad, en la que se pretende expresamente mantener las diferencias, (entre sujeto y objeto, entre unidad y multiplicidad), dándoles al mismo tiempo unidad y dinamicidad, la autonomía propia del sujeto.

El otro rasgo específico de la aportación de Hegel consiste en ver en esta estructura de la unidad, en el concepto de lo uno y de la vida infinita, el fundamento de la religión, y a la religión misma como la realización de esta unidad diferenciada y dinámica. Por medio de la religión, en el medio del pensamiento de Dios, se consigue pensar la totalidad como unidad de vida, como unión de la unión y de la no-unión, como unión de unidad y multiplicidad, y así, como un conjunto de relaciones y no como un todo substancial.

La religión no es ni interioridad ni positividad, sino la realización o la manifestación de la unidad del todo en sus diferencias, siendo así el fundamento y la realización de la autonomía y libertad de un pueblo, por cuanto éste —como totalidad— no se encuentra dividido entre un principio de unidad externo y puramente pensado que subsume y se convierte —por lo menos potencialmente— en principio dominador, ni tampoco queda reducido a una masa amorfa, una multitud de subordinados, cuya igualdad estriba en su insignificancia y dependencia, una unidad substancial que niega propiamente la individualidad, sino constituido en su unidad por la propia multiplicidad de individuos que se relacionan y se unen como formando un solo sujeto.

GABRIEL AMENGUAL