

## *Consideraciones fragmentarias sobre la presencia de Hegel en el pensamiento actual*

La herencia hegeliana constituye en la actualidad un llamativo conjunto de investigación filológica, de retorno a las fuentes de su pensamiento y de apasionado rechazo a una obra que, sin embargo, pocos se atreven a despreciar. Hegel sigue siendo hoy un autor que nos hace pensar porque él mismo entendió que su actividad filosófica debía dedicarse precisamente a eso, a pensar. No a meditar vacilando entre los diversos aspectos que la realidad cambiante pueda ofrecer. Pensar para Hegel era recoger en la unidad toda pluralidad elevando a la claridad de la razón lo que, a primera vista, pudiera ofrecerse como discordante y oscuro. «Pensar la vida» fue un programa que se propuso porque sólo en el pensamiento adquiere la vida su plenitud y porque el pensar no es una actividad ajena a lo que los ojos y el lenguaje ingenuos llaman realidad.

Martin Heidegger ha señalado <sup>1</sup> los rasgos diferenciales que la actividad de pensar presenta en Hegel y en nosotros. Resultaría demasiado obvio recordar que, a su vez, tampoco puede admitirse, sin más, que Heidegger sea el justo definidor de los límites entre Hegel y nosotros. Con todo, nos introduce, al menos en parte, dentro del clima en el que podemos pensar

1. *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 42 y ss.

hoy en general y, en particular, el pensamiento que nos ha legado Hegel.

Como es sabido, Heidegger entiende que Hegel se ocupó del pensar centrándose en la omnipotencia del concepto frente a nuestra actitud que prefiere fijarse en la diferencia. Por eso mismo frente a la confianza de Hegel en el concepto, nosotros preferimos indagar en lo no-pensado como aquello en donde el pensamiento halla su ámbito esencial y, por lo tanto, no nos identificamos con el movimiento del pensamiento en sí mismo.

1. Para entender el sentido y la presencia de esta actitud hegeliana respecto al pensamiento, es importante tener en cuenta que, a su vez, Hegel fue beneficiario de la labor filosófica que llega a sus manos a través de la tradición. Y, en este sentido, parece importante tener en cuenta que Hegel, sin negar todo otro conjunto de influencias, es heredero directo —con profundas modificaciones— de la revolución kantiana.

Kant significa una revolución por su actitud crítica en teoría del conocimiento y por la elevación de la ética al rango que en otro tiempo disfrutaba la metafísica. La limitación kantiana al conocimiento teórico lleva consigo la distinción entre la cosa -en-sí y el modo con que se da un objeto para nosotros en la intuición sensible. La distinción «an-sich, für uns», junto con la importancia que el mismo Hegel atribuye a la doctrina de la aperccepción transcendental, constituyen una base que va a dar lugar al desarrollo posterior del idealismo, que pasa del transcendentalismo al idealismo peculiar de la filosofía hegeliana.

La primera reacción del lector ingenuo de la crítica kantiana consiste en deplorar que no conozcamos de la realidad lo que sea en sí misma y nos tengamos que contentar con el conocimiento posible para nosotros, mediante una afección de nuestra sensibilidad. Esta afección no nos da noticia de la realidad en sí sino tan sólo de su repercusión en nosotros.

La lectura hegeliana del planteamiento kantiano consiste básicamente, como puede verse en la introducción a la Fenomenología del Espíritu, en presentar la pregunta por el en-sí como dependiente de la pregunta por el para qué o para quién.

Lo decisivo no es si conozco algo en sí o en otro, sino para quién o para qué es la objetividad afirmada desde la altura del «yo pienso». Sutilmente Hegel hace ver que el en-sí no es la cumbre de las pretensiones del conocimiento humano, por lo mismo que la substancialidad no es la forma suprema de la verdad sino la subjetividad que asume dentro de sí esa substancialidad. Esta conocida tesis defendida por Hegel da como resultado que la forma suprema de la objetividad, afirmada por el conocimiento humano, coincide con el «an —und für sich sein».

Desde ese momento no es «das Ding», más o menos remoto, lo que cuenta sino «die Sache». «Das Ding» es el ser de la percepción y de la certeza sensible, cuyo sentido es precisamente convertirse en «Sache» penetrada por la acción del sujeto. Así desaparece la primacía, confesada aunque inalcanzable, de la cosa-en- sí. La negatividad traspasa la pura facticidad de lo que hay y del sujeto que subyace —según nuestro modo de ver— a la diversidad de las afecciones sensibles.

Este «para» no debe ser confundido con una instancia teleológica extrínseca de carácter más o menos antropológico, aunque, como veremos, no faltan quienes así lo interpretan hoy. Si Hegel, siguiendo a Kant, restablece la perspectiva teleológica en la filosofía moderna, tales perspectivas nada tienen de extrínsecas. Se trata de ver la tensión contenida en el «para» como algo intrínseco a la cosa misma, a la cosa como «Sache», porque la negatividad destruye la inmediata facticidad de la cosa como «Ding», remitiéndola a la unidad que suprime la distancia entre el sujeto y el objeto. El «yo pienso» no es sólo la unidad transcendental de la apercepción: es la unidad del concepto, esto es unidad de pensamiento y realidad.

Pudiéramos decir que esta percepción de la realidad, de lo que es, en el sentido más pleno de la palabra, es el legado radical que Hegel deja a la posteridad. Sobre la revolución copernicana añade la unidad del sujeto con el objeto. A partir de este momento la plenitud de lo real es la unidad del en-sí y el para-sí.

Esta unidad no es la de un fundamento «a tergo» de la

realidad. Se trata de la manifestación del pensamiento como unidad con la realidad misma. Todos los procesos que Hegel considera van a ser una progresión hacia la manifestación de esa realidad vigente aunque oculta todavía.

2. Esto constituye un elemento de la herencia hegeliana que pervive entre nosotros. Otra cosa es que se acepte esa confianza en la unidad de lo real a través de sus diversas y graduales apariciones. No olvidemos que para Sartre, por ejemplo, la pretensión de unir el en-sí y el para-sí es una pasión inútil. En todo caso, Hegel ha destruido la nostalgia por el conocimiento teórico de la cosa en-sí y ha puesto en el foco de las preocupaciones humanas esa otra cosa, la «Sache», que no es la realidad allende la razón, sino la razón que constituye algo más que la objetividad kantiana y mucho más que el conjunto de reglas racionales, que regulan el ejercicio de unas facultades en su comercio con las cosas. Preguntarse por lo que está más allá de la razón no tiene sentido. Bajo la apariencia inicial de lo separado, la razón y las cosas constituyen unidad. Relatar, pero no rapsódicamente, los momentos de esa unión constituye la conciencia de la razón y la razón misma.

En esta actitud hegeliana se oculta la ambigüedad quizá más radical de su sistema. Partiendo de que substancia y sujeto han de estar unidos, la pregunta inevitable es ¿quién es la razón? Más adelante veremos la repercusión teológica de esta ambigüedad. Ahora percibimos ya la cara más cercana de ésta de un humanismo o, yendo más allá del trascendentalismo kantiano, es un auténtico saber absoluto?. En correcta exégesis parece ser necesario afirmar esto segundo, pero, a pesar de todo, la dificultad por aceptar un sujeto realmente absoluto ha dado como resultado una amplia interpretación de corte humanista. Kojève ha sido uno de los testigos recientes más influyentes de esta posición. Heidegger, por el contrario, ha insistido en el carácter ontoteológico de la especulación hegeliana.

No es el momento de dilucidar esta cuestión ni de poner en claro el alcance de la posición hegeliana dentro del mismo sistema. Pero sí es importante señalar que la oscilación entre el

humanismo y las formas sobrehumanas o meramente extra-humanas que marca las diversas fases del pensamiento contemporáneo proceden en buena parte del sesgo que el transcendentalismo kantiano sufre en el desarrollo transformador de Hegel.

Esta ambigüedad legada por Hegel<sup>2</sup> no es fruto de un deseo de ocultar su pensamiento por motivos de acomodación social o política. Habría que fijarse, en cambio, en el éxito o en el fracaso del intento hegeliano por captar y expresar la verdad no sólo como substancia sino también como sujeto. Ya en la primera generación posthegeliana se puso de relieve que la dialéctica hegeliana era demasiado abstracta —contra las afirmaciones y deseos del mismo Hegel— para llegar a poder afirmar un sujeto concreto, que fuera algo más que la acumulación de conceptos que, complementándose entre sí, dan un todo lógico, pero no un sujeto dueño de sí y de sus determinaciones<sup>3</sup>. Esta cuestión no se refiere únicamente a la personalidad del Dios hegeliano. Afecta también a la independencia óptica del sujeto. ¿Es el sujeto un mero portador de unas estructuras lógicas que se desarrollan dominando toda la realidad?

3. Esto no obstante, Hegel ha aportado uno de los temas mayores de la antropología filosófica de nuestros días. El tema de la libertad real, no de la libertad abstracta. Las páginas que en la Fenomenología dedica al tema de la independencia y dependencia de la conciencia de sí, así como las que contienen la descripción de la lucha entre el señor y el esclavo o la conciencia infeliz se cuentan entre las más apreciadas por los pensadores actuales, bien lejanos del panlogicismo hegeliano. Y, sin embargo, lo que se ha llamado el pantragismo puede ser visto desde una perspectiva acorde con la primacía del pensamiento. ¿Qué es la lucha, la infelicidad, sino la inexcusable con-

2. Recuérdese que, según Althusser, Hegel ha inventado la idea de proceso sin sujeto.

3. Cf. W. JAESCHKE, *Absolute Idee-Absolute Subjektivität*. "Zeitschrift für philosophische Forschung", 35 (1981) 385-416.

tradición entre lo finito y lo infinito? El dramatismo hegeliano no acaba en la simple destrucción sino en la superación de la contradicción, al elevarse la conciencia a un nivel donde los contrarios son capaces de subsistir como momentos de un estadio superior. Claro está que tal solución significa la confianza hegeliana en la capacidad de la conciencia para soportar la tensión y para pasar a ese nivel. El desarrollo de las figuras de la conciencia coincide con el de las formas lógicas. En cierto sentido, la confianza, a pesar de sus resonancias afectivas, emocionales o tendenciales encuentra en la lógica la última razón de ser.

En la tradición racionalista existía ya la inclinación a reabsorber el mundo sensible y emocional en el intelectual, del que no sería más que una confusa anticipación. Pero quizá lo más característico de Hegel es superponer a la certeza sensible, a todo lo que pretende ser inmediatamente dado, una instancia lógica. Esta instancia viene dada por el lenguaje. El punto de arranque de la Fenomenología se constituye por la contradicción entre aquello a lo que la conciencia alude (*meinen*) y lo que se dice (*sagen*). La «divina naturaleza del lenguaje» consiste precisamente en poner de relieve la universalidad que una pretendida experiencia inmediata de lo real quisiera evitar en favor de la afirmación de la cosa (*Ding*) individual, real e irrepetible (cf. *Phän. Geist.* 88).

En el pensamiento actual los análisis hegelianos coinciden con una doble serie de preocupaciones. Una de ellas se fija en el realismo lúcido con que Hegel acepta y subraya la negatividad inviscerada prácticamente en la conducta humana. Negatividad no es sólo limitación, sino también interna contradicción y, además, insoslayable. La autonomía de la conciencia, que el hombre moderno afirma con énfasis, exige que toda regularidad en la conducta no venga de fuera. La primacía del ser sobre el mero debe-ser es un punto substancial en la filosofía hegeliana, que en ese terreno va más allá del moralismo kantiano. Pero la afirmación del ser no es la afirmación de un simple existente, «*Vorhandenes*»; la afirmación del ser, como es sabido, va hacia la efectividad, que es unidad de esencia y

existencia y llega a la plena racionalidad de lo real. Por otra parte, afirmar el ser exige, según Hegel, la aceptación y la acción de la negatividad que el ser lleva consigo. Así se cumple un imperativo de seriedad. Esta seriedad de lo negativo introduce un sentido trágico, no meramente resignado, en la vida humana. La aceptación de la negatividad da lugar, en primera instancia, a un cierto «Kampflost» que, en ocasiones, resuena sobrecogedoramente en la conciencia actual. Pero no hay que olvidar, como luego veremos más despacio, que Hegel confía en la asunción de toda fractura del ser en la unidad superior de la racionalidad plenamente manifestada de lo real en su desarrollo histórico, especialmente. Esta última reafirmación de lo racional resulta harto inverosímil para el pensador actual.

4. Si en algún sentido resulta más familiar a las vidas actuales habría que buscarlo no en una racionalidad final<sup>4</sup> sino en un utopismo fundado en la naturaleza. Frente al «Gegenwart» hegeliano, utopía; frente a razón, naturaleza. La obra de Bloch es un testimonio de su preocupación por el pensamiento hegeliano y su radical desconfianza frente a las apoyaturas más firmes de tal pensamiento.

La crítica del joven Marx a Hegel se cifra en la desconfianza hacia una razón cuya hipóstasis vendría a significar la anulación del trabajo humano. Curiosamente las corrientes humanísticas, que creen todavía en el proceso humano, tropiezan en Hegel con la dificultad de articular la actividad real de los sujetos finitos con la del «Selbst» cuya racionalidad universal gobierna el universo. Para los hegelianos de izquierda ésta es una cuestión que pone al descubierto la herencia teológica y cristiana de Hegel. De acuerdo con ese criterio entiende que Hegel explica el mundo pero no es capaz de transformarlo. La razón absoluta llevaría consigo la anulación de la efectiva realidad del trabajo humano.

4. Notemos que Hegel creía que ya estábamos situados en esa esfera de racionalidad plena. Sobre sus desilusiones véase la discusión que siguió a la conferencia de R. Heede en la reunión de la "Fritz Thyssen Stiftung" de julio de 1971. Cr. *Hegel-Bilanz*. Frankfurt 1971, 41-89; 90 y ss.

Kojève<sup>5</sup> advertía que los existencialistas —Heidegger— se fijaron, al leer a Hegel, en el tema de la muerte, pero no tuvieron en cuenta el de la lucha y el trabajo; en sentido contrario, Marx tiene en cuenta la lucha y el trabajo pero no incorpora el tema de la muerte con lo que olvida el carácter sangriento de la revolución. Ciertamente que el juicio de Kojève es un tanto sumario, especialmente en cuanto a Heidegger, ya que tiene en cuenta sólo el primer Heidegger y además visto dentro de una cierta óptica, pero resulta, con todo, esclarecedor. La herencia hegeliana, manteniendo su línea ambigua, obliga a hacerse cargo de ambos aspectos: el historicismo, marcado con un sentido progresista y reconciliador, y el finitismo, que obliga a asumir la muerte. Pero no hay que olvidar que la muerte ha de ser entendida como la fase destructiva de una identidad abstracta y finita. Por eso puede integrarse en momentos superiores. Con todo, hay que reconocer que, si se pretende fundar en Hegel un humanismo, la muerte del hombre puede convertirse en el telón último y decisivo, porque el hombre es justamente un ser finito.

La pregunta por el sentido del ser individual resulta incómoda para Hegel, toda vez que sus esfuerzos van dirigidos a substituir la noción usual de individuo, que se opone a lo universal, por otra en la que justamente la individualidad sea la forma en que lo universal se concreta, de manera que sin perder el poder de lo universal crezca (*cum-crescere*) hasta la realidad de individuo. Es una de las formas en que ha de cumplirse la necesaria unidad de substancia y sujeto. No es preciso explicar hasta qué punto resulta difícil para la tradición que arranca de Kierkegaard aceptar el proceso hegeliano de identificación de ambos extremos. Por el contrario, las formas socialistas del pensamiento han visto en el proceso hegeliano un ideal dialéctico justificativo de la inserción del individuo a entidades universales.

Este carácter inefable del individuo ha significado, para

5. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1962, 575 nota.



la corriente que se apoya en la crítica kierkegaardiana, no sólo la imposibilidad de definir al individuo en notas universales sino la emergencia de este último sobre el poder del logos, precisamente porque el logos —al menos el logos de la proposición como *ἀπόφασις*— es lo no real y no es a través de él como se llega a la existencia original<sup>6</sup>.

5. El idealismo logicista hegeliano, su afán de insertar la experiencia más inmediata dentro del proceso lógico, tiene un eco que llega hasta nuestros días, a pesar de la oposición precedente de los existencialismos o de los irracionalismos.

Ya en el mismo Hegel resulta interesante percibir que la inclinación racionalista es una defensa contra la anarquía sentimental o la incertidumbre de los sentidos. De ahí la abierta exigencia de que la experiencia sea dicha, no meramente aludida. ¿Qué va a significar ese «decir» incluido en la experiencia? ¿Cuál es el rasgo básico del logos que se manifiesta en el lenguaje?

En el prólogo de la Fenomenología (ed. Hoffmeister 22) Hegel expone programáticamente la necesidad de reformar el sentido de la proposición. Cuando decimos que Dios es eterno, o el amor u otra de las determinaciones usuales, tendemos a considerar que lo verdadero es el sujeto, al que se añaden las determinaciones contenidas en el predicado<sup>7</sup>. Hegel entiende que la verdad no está en un punto fijo sino en el movimiento

6. Esa tradición no nace exclusivamente en Kierkegaard. El último Schelling pretendió fundar una filosofía positiva más allá de la negativa que se sigue de la razón especulativa en la que se mueve Hegel. Lo que hoy se discute es si realmente Schelling llevó a cabo esa transformación saliendo del ámbito racionalista o quedándose dentro de él. Como ocurre en estos casos las discusiones exegéticas pudieran cubrir intereses intelectuales, vitales y éticos distintos. Para unos como Schulz, (*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 2 ed., Pfullingen 1975), es la razón quien se autolimita —según Schelling— dando así lugar a una filosofía positiva. Para otros, por ejemplo, Fuhrmans (*Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, 1954), la última filosofía schellingiana significa el abandono de los presupuestos idealistas en favor de un teísmo cristiano que asegura, a través de la doctrina de la creación, la realidad del cuerpo y del mundo.

7. Pensemos hasta qué punto esa interpretación pudiera ser la que subyace en la opinión superficial acerca de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos.

que liga sujeto y predicado. Lo que el sujeto sea en verdad está en el predicado. Así el sujeto llega hasta el predicado y, por retorno, se mantiene en sí mismo. El sujeto solo es algo vacío. Ese movimiento es, a su vez, un movimiento reflexivo; no una traslación o adición conceptual. Tal reflexividad es la que constituye al sujeto. El sujeto no es un punto fijo, sino el movimiento de retorno hacia sí.

Tal estructura reflexiva de la proposición corresponde a la estructura relacional de la realidad o, mejor dicho, es una fase paralela dentro del proceso total que es el absoluto en su manifestación a lo largo de los diversos niveles.

En el mismo prólogo de la Fenomenología (ed. cit. p. 48 y ss.) Hegel vuelve sobre el tema y precisa con más rigor el uso filosófico de esa peculiaridad de la proposición al nivel especulativo filosófico. El paso de sujeto a predicado y el retorno al primero destruye la relación usual que el pensamiento no especulativo coloca entre el sujeto y el predicado. Al situarse en el nivel expuesto por Hegel, se llega a la sorprendente conclusión de que el predicado enuncia la esencia del sujeto, y de que este movimiento dialéctico de la proposición es lo que, en la perspectiva no especulativa, se llama demostración.

Esta doctrina de la proposición explica que, para Hegel, el lugar propio de la verdad sea el silogismo, y, más rigurosamente, la totalidad del sistema. Pero en este caso lo importante no es entender el silogismo como una estructura de comparación entre dos extremos sino como el proceso de mediación cuyo resultado no es una identidad abstracta, sino un proceso que modifica el sentido inicial de los conceptos, tomados inmediatamente. Como es sabido, en el pensamiento hegeliano la estructuración de grandes sectores en que se divide se constituye por los diversos tipos de movimiento que se contienen en los silogismos científicos que se dan en aquéllos.

6. Con esta manera de entender la proposición especulativa y el correspondiente silogismo, Hegel ha tocado un viejo problema filosófico cuya acuciente presencia se hace sentir siempre y también en la actualidad. El lenguaje filosófico se

apoya en el lenguaje vulgar, que no es, de suyo, especulativo. ¿Cómo se origina ese nuevo sentido? ¿No será la filosofía especulativa más que una continuada metáfora? Hegel, desde su propio punto de vista, destaca la diferencia entre metáfora y concepto filosófico. La metáfora es una traslación desde lo sensible a lo espiritual. En ella se cumple una necesidad y un poder del espíritu, que no se contenta con lo simple y sencillo sino que se extiende hacia otros campos integrando la diversidad en la unidad (Aesthetik, ed. Bassenge I, 393). Aunque las proposiciones filosóficas contengan el movimiento entre sujeto y predicado, al que antes aludíamos, no pueden confundirse con la transferencia metafórica. Esta última es la libre actuación del espíritu que manifiesta su poder en un terreno que no es el suyo propio, mientras que la proposición filosófica es, en su movimiento reflexivo, su propia e íntima automanifestación. En la metáfora hay una traslación entre el sentido propio (eigentlich) y el impropio (uneigentlich). No así en la proposición filosófica donde, mediante el tránsito de sujeto y predicado y su retorno, se revela precisamente la esencia misma de lo que, inicialmente, aparecía como algo autosuficiente. De esta manera la modificación no es una traslación sino una interiorización que nos lleva a la verdad íntima de la manifestación del absoluto. Cuando el filósofo usa metáforas lo hace por debilidad conceptual, por necesidad de dar relieve sensible a los conceptos. Pero cuando usa el concepto rigurosamente se limita a ser fiel a la filosofía misma.

Claro está que esta forma de enfocar el ámbito de lo especulativo es susceptible de ser declarado, a su vez, como fuente de una metáfora, al igual que el mundo platónico de las ideas no sería más que una metáfora. Esta objeción pretende, en cuanto se refiere a Hegel, equiparar ambos movimientos: la transferencia metafórica y el movimiento reflexivo, que nos abre un nuevo campo que la filosofía descubre sobre el mero pensamiento finito.

Este tema reaparece en el estudio del paso de la religión a la filosofía, de la representación al concepto. Como puede verse,

se halla en lo más íntimo del pensamiento hegeliano <sup>8</sup>. Veremos más adelante los aspectos específicos que esta cuestión tiene en ese terreno.

El tema del lenguaje, en cuanto tal, en su referencia a la filosofía posee en Hegel una dimensión más amplia en la medida en que puede ponerse en relación con los intentos actuales —y antiguos— por ver en el lenguaje la energía constituyente de lo que llamamos «mundo». Para Hegel las categorías lógicas se hallan «expuestas y depositadas» en el lenguaje (*Wiss. der Log.*, ed. Lasson, I, 11) y a partir de él pueden obtenerse en su pureza, despojándolas de los elementos sensibles o imaginativos con que se hallan envueltos. Por otra parte, al señalar los ingredientes de un «Volksgeist» aparece su lengua como uno de los elementos que lo componen. De ahí la importancia que la lengua materna adquiere en la concepción hegeliana del lenguaje. El universalismo hegeliano aparece compensado, si no vencido, por su propia convicción de la superioridad del alemán para dar expresión a la filosofía.

Se comprende la conexión que algunos <sup>9</sup> han visto entre la idea hegeliana del lenguaje y las corrientes lingüísticas que afirman la fuerza configuradora del lenguaje para plasmar el mundo. El hombre es el ser mediador que se eleva por encima de la realidad natural. Pero esta operación se hace mediante el lenguaje, y aunque debe distinguirse entre el lenguaje «überhaupt» y los diversos lenguajes en concreto, lo cierto es que el primero se ejerce realmente a través de los segundos.

Apel <sup>10</sup> ha señalado que la modificación básica que la consideración filosófica del lenguaje ha experimentado en el tránsito del siglo XIX al XX ha consistido en que, en el XIX, el lenguaje era un objeto de la filosofía mientras que en el XX es «condición de la posibilidad» de la filosofía. Obviamente

8. Sobre este tema véase P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris 1975; especialmente el estudio octavo: *Métaphore et discours philosophique*.

9. Cf. E. HEINTEL, *Gegenstandskonstitution und sprachliches Weltbild*, en "Sprache, Schlüssel der Welt". Düsseldorf, 1959, 47-55.

10. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963, p. 22.

Hegel no se encuentra dentro de tal orientación. Pero sí opina que el lenguaje anticipa el pensamiento y, de hecho, como acabamos de señalar, la filosofía no se expresa adecuadamente en cualquier lenguaje sino en aquel que sea verdaderamente «Dasein des Geistes».

Uno de los rasgos de la conciencia hegeliana desde sus formas iniciales hasta las más desarrolladas es la de su capacidad por desdoblar el momento «para ella», del momento «para sí mismo», perteneciente al objeto que considera, o mejor a la «cosa» (Sache) misma. Con ello ha intentado Hegel superar la distinción kantiana entre lo fenoménico y la cosa en sí. Tal procedimiento le permite además integrar en su sistema el proceso histórico en que se inserta. Con ello pretende Hegel unificar la necesidad de lo especulativo con la contingencia de lo histórico.

7. En el pensamiento contemporáneo esa capacidad de la conciencia ha sido puesta de relieve para resolver una cuestión que, en el fondo, viene a ser la misma que ocasionó la revolución hegeliana. Con ello se ha pretendido resolver la dificultad, subrayada en nuestros días, de poseer un lenguaje que pueda referirse a sí mismo. Al acudir a Hegel se renueva una concepción lingüística que arranca de Humboldt y ve en el lenguaje una energía, no un mero sistema de signos ni tampoco un instrumento de comunicación entre los hombres<sup>11</sup>.

En cambio la relación entre la hermenéutica —en el sentido utilizado por Heidegger primariamente— ofrece una peculiar relación discordante con Hegel y, al mismo tiempo, la necesidad de hacer referencia a él.

Si la hermenéutica, como método filosófico, es una consagración de la finitud humana, resulta fácil comprender su choque con una filosofía de lo absoluto. Ahora bien, ese choque lleva consigo la referencia a esa misma perspectiva absoluta de la filosofía.

11. Cf. Th. LITT, *Mensch und Welt*. München 1948.

La filosofía hermenéutica que se origina en Heidegger parte de la facticidad y del horizonte de temporalidad en que se inscribe el «Dasein». La analítica del «Dasein» descubre las posibilidades de éste dentro del horizonte temporal sin poder superarlo, como tampoco puede intentar preguntar más allá de la facticidad de su ser. El «Dasein» se inscribe, de antemano, dentro de una tradición, sin que pueda colocarse en un punto de vista absoluto. De ahí, por el contrario, el carácter onto-teológico que Heidegger descubre en Hegel.

La presencia indirecta de Hegel resulta más clara en Gadamer. Según Gadamer «pensamos desde el término medio del lenguaje»<sup>12</sup>. Pero según el mismo Gadamer, Hegel, al igual que los griegos, no partió de la subjetividad para ir a la conquista de la realidad. Aceptó la inserción del sujeto en la realidad. Tras la crítica kantiana no cabe volver a la tesis de la inteligibilidad de lo real, pero sí debemos reconocer que en la llegada de la palabra hasta nosotros se produce un acontecimiento que la filosofía hermenéutica debe sobre todo *oír*. A través de la audiencia no cabe adoptar una actitud dominadora, sino la de dejarse llevar por la actividad de la cosa (Sache) misma, que es el método preconizado en la Fenomenología del Espíritu. Así se supera el método de la ciencia moderna. La diferencia está en que Hegel creía que el proceso de la Fenomenología era posible gracias a la presencia del absoluto que dirigía el movimiento de la cosa misma.

Hegel consumaba su método dialéctico en la especulación (cf. *Enzyklopädie* § 81-83) como proceso de afirmación de la unidad de las determinaciones opuestas entre sí por obra de la dialéctica<sup>13</sup>. Gadamer invierte el proceso. Entiende por especulativo —conforme a su etimología— la visión refleja que permite descubrir que el «en-sí» es un «para-mí» (op. cit. 442). La exposición (Darstellung) de esa reflexión es la dialéctica. Si

12. *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, 437.

13. Gadamer sólo se fija en el uso que Hegel hace de los términos “especulativo” y “dialéctico” en el prólogo de la Fenomenología, pero no parece convincente la articulación que propone entre ambos términos. Cf. Ph, G, 53.

para Hegel el proceso indicado se dirige a la totalidad del saber en el concepto que se sabe a sí mismo, para Gadamer se trata de una «ordenación de las posibilidades finitas de la palabra hacia el sentido aludido como una orientación al infinito» (op. cit. 444).

Como puede verse, junto a la negativa formal a admitir el saber absoluto hegeliano, se aprecia la aceptación —a la que ya hemos aludido— de la capacidad de la conciencia por distinguir dentro de sí misma una dimensión objetiva. Este es uno de los contenidos más característicos de la introducción a la Fenomenología.

También resulta próxima al pensamiento hegeliano la necesidad de superar a la Ilustración, en la medida en que esta última intentaba una depuración de la razón para librarla de los condicionamientos de cada momento histórico. Para Hegel el pensamiento no puede ir más allá de su propia situación histórica. La filosofía hermenéutica entiende que no cabe la purificación de prejuicios que propugna la Ilustración, y el marxismo, por otro lado, se ha complacido en subrayar la imposibilidad de que el pensamiento vaya más allá de los condicionamientos socio-económicos que pesan sobre el filósofo.

8. La dialéctica sigue siendo un tema que proporciona aún hoy en día una abundante materia de investigación, pero que no parece llegar a resultados definitivos.

8.1. La primera cuestión era determinar con suficiente exactitud qué era dialéctica para el mismo Hegel y cómo, con independencia de su pensamiento, ha de entenderse esa peculiar lógica cuya vigencia, discutida o no, llega hasta nuestros días. Es conocida la abundantísima bibliografía producida en torno a esta faceta del pensamiento de Hegel.

Hegel pretendía a través de la dialéctica superar los límites y deficiencias de una lógica puramente formal. La lógica hegeliana es heredera de la antigua metafísica y, por ello, es también un saber de lo real. Para ello Hegel se apoya en la unidad del ser y pensamiento que, como vimos, se funden en la «Sache». No es una profesión de ingenuidad sino, por el contrario,

de criticismo filosófico llevado a la exasperación. No hay cosas más allá del pensamiento. En el pensamiento mismo es donde se engendran las diferencias subjetivo-objetivas.

Pero ¿qué clase de pensamiento es el hegeliano? Hegel rechaza, por un lado, la lógica meramente formal. Los formalismos no pueden aceptarse como un «a priori» determinante absoluto. La forma no es separable ni menos aún es capaz de ser el horizonte definidor de la actividad racional. Por otra parte, Hegel denuncia que el valor de los formalismos se basaba en el temor a empañar la racionalidad del pensamiento con la caótica imprevisibilidad de los contenidos materiales. Así se constituye un desgarramiento que Hegel entendió como el pecado original del pensamiento moderno. Si es preciso «pensar la vida» es necesario incluir dentro del pensamiento la llamada realidad. De otro modo jamás llegaríamos a dar cumplimiento a nuestra pretensión.

Ahora bien, la asunción de la realidad significa superar la abstracción y arrostrar la pérdida de lo que la abstracción proporcionaba, esto es, la identidad de los contenidos de pensamiento. Ya vimos que en la interpretación hegeliana la proposición —no diremos que todas, pero sí algunas— significa claramente una modificación del contenido conceptual del sujeto al «pasar» al predicado. En consecuencia, la lógica, en el nuevo sentido, no sólo debe afrontar la asunción de la diversidad material sino la condición itinerante de los conceptos. No es sólo una lógica total sino también una lógica del proceso conceptual.

Habida cuenta del tenor estricto de las expresiones hegelianas («la razón es negativa y *dialéctica* porque disuelve en la nada las determinaciones del entendimiento» (Wiss. der Log. ed. cit. I, 6), no es de extrañar que un autor, tan poco sospechoso como Feyerabend<sup>14</sup>, haya citado ese texto para apoyar su anarquismo científico. De entender así el pensamiento hegeliano, llegaríamos a la conclusión de que Hegel no intentaba

14. *Against Method* (trad. franc., Paris 1979, p. 25).



otra cosa que destruir la estructura conceptual de la filosofía del entendimiento. Lo cual va en contra del explícito planteamiento hegeliano, que añade a la destrucción dialéctica una positiva reconstrucción que, en la Enciclopedia, se denomina especulativa.

La marcha dialéctica posee un determinado sentido. Aun cuando Hegel reduzca a contradicción otras oposiciones menores, lo cierto es que considera que el proceso dialéctico se apoya en la negación determinada (cf. *Wiss. der Log.* I, 36). La contradicción hegeliana es la patentización de lo negativo en lo positivo y de que, al mismo tiempo, lo negativo no es la pura nada o nada absoluta. Al ser negación de un determinado contenido, resulta ser negación determinada.

Por este procedimiento Hegel conjura el peligro de una anulación arbitraria de la regulación conceptual. Ciertamente no cabe recurrir a Hegel —a lo que Hegel quiso decir y dijo— para defender un escepticismo puramente aniquilador o ni siquiera una actitud de desvinculación respecto a los resultados obtenidos por un conocimiento fundado en las categorías del entendimiento, esto es, por la ciencia que llamamos positiva. La preocupación hegeliana va dirigida a la posibilidad de lograr un acceso a lo infinito, toda vez que la noción de límite, tal como lo entiende el criticismo kantiano, implica la presencia de lo infinito en lo finito o, dicho de otra manera, lo finito es aquello en donde lo infinito aparece. Por ese motivo la negación determinada no es el salto abrupto al infinito, sino la base de un proceso de fases determinadas en orden a llegar al infinito. Esta actitud hegeliana, sin embargo, da por resultado una cierta unilinearidad del desarrollo conceptual.

La necesidad de presentar las diversas determinaciones lógicas —y las diversas figuras fenomenológicas— por encima de la mera sucesión temporal lleva a Hegel a vincular cada categoría a la siguiente en una larga cadena cuyo resultado final es la unidad. La predilección de esta forma de deducción parece denotar la convicción fundamental de la unidad total absoluta, operante ya en cada uno de los procesos de tránsito de una figura o determinación a otra. Pero además esa unidad

de lo absoluto se refleja en la unilinearidad del proceso total, lo que ya resulta más artificioso.

8.2. En nuestro mundo filosófico, cuyas motivaciones son hartamente diferentes de las hegelianas, resulta difícil de aceptar la perspectiva unitaria del orden lógico fundada en las razones, antes aludidas, de la unidad final del absoluto en su manifestación. En cambio, sí resulta muy sugestiva a nuestros días la faceta de la dialéctica que presenta un método de modificación de los significados. Hegel no utiliza especialmente neologismos. Los términos empleados son los mismos de la filosofía usual en su tiempo<sup>15</sup> pero no es difícil darse cuenta del proceso de modificación a que están sometidos.

Por el motivo que acabamos de apuntar se comprende el interés de algunos por comparar dialéctica y analogía. La dialéctica vendría a proporcionar la explicación quasi a priori de la polivalencia semántica de una serie de conceptos. No cabe olvidar, sin embargo, la posible confusión que amenaza tal comparación; confusión que arranca de la ambigüedad con que se reviste la lógica hegeliana que es también metafísica y aun exposición de la mente divina. La analogía es propiedad, no de la realidad sino de los conceptos, o de los nombres. De ahí las incongruencias que pueden resultar de tal aproximación. El afán hegeliano de instaurar la unidad y la necesidad da como resultado la insuficiente matización de los diversos modos de ser y conocer. Fue Hegel quien se quejó del lenguaje de la percepción, usado por Aristóteles, y en esa actitud se denuncia la dificultad de conciliación entre ambos autores<sup>16</sup>.

15. A este respecto es conveniente notar que efectivamente las categorías tradicionales aparecen como protagonistas del proceso dialéctico. Pero, junto a ellas, hay expresiones hegelianas, frecuentemente olvidadas en los léxicos, y que se refieren por lo general a diversos tipos de procesos lógicos o fenomenológicos. Es fácil descubrir que tales conceptos proceden, no pocas veces, de esferas religiosas de donde también vienen, a veces, ciertas extravagancias etimológicas. Es un testimonio de la importancia de la palabra dentro del contexto cultural completo, como antecedente del concepto filosófico. Una pretendida asepsia conceptual de nuestro pensamiento filosófico no parece ser capaz de percatarse de este fenómeno.

16. Cf. O. POEGGELER, *Dialektik und Topik*. En "Hermeneutik und Dialektik". Tübingen 1970, II, 306-307.

En cambio otros<sup>17</sup> se limitan a poner en relación la dialéctica hegeliana con la semiótica moderna, fijándose tan sólo en el contenido meramente significativo de los términos puestos en juego por la dialéctica hegeliana. El problema entonces es si lo que se pretende es reinterpretar la dialéctica, obra de la razón hegeliana, con criterios que emanan de una «Verstandesphilosophie». No parece que Hegel quisiera, ni entendiera realmente, que sus conceptos más universales fueran solamente conceptos vagos cuya precisión se habría de obtener por medio de una dialéctica. Y esto tanto más cuanto que no existe, en el interior de los conceptos vagos, el motor operativo que pueda producir una progresiva diferenciación. Resulta imprescindible para entender a Hegel —aunque sea de modo productivo de nuevas posiciones— que no dejemos a un lado la estructura teleológica que domina todos sus desarrollos. Pero teleología quiere decir presencia del «telos». Pero «telos» es el absoluto, término que en nuestros días resulta poco aceptable.

Una amplia serie de ensayos y de trabajos de mayor amplitud han enfocado paradójicamente la tarea de formalizar el desarrollo de la dialéctica hegeliana. Decimos «paradójicamente», porque nada más lejos de la mentalidad hegeliana que la vinculación entre lógica y forma y, sobre todo, de lógica y matemática. Los diversos intentos de llevar a cabo esta formalización significan la necesidad de mostrar la continuidad entre esferas lógicas tan distantes y de evitar un fácil recurso a las «misteriosas» posibilidades, que se ocultan en el lenguaje natural, para elevarse sobre las leyes lógicas presididas por el principio de identidad abstracta. Curiosamente Hegel contribuye así a un esfuerzo de la lógica formal en orden a un desarrollo de sí misma y evita una excesiva tendencia, que el mismo Hegel fomentó, a ver en la dialéctica la traducción racional «sui generis» de algo irracional. Vendría a ser una contribución, «malgré lui», a la superación de la división del espíritu moderno<sup>18</sup>.

17. Por ejemplo, H. F. FULDA, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*; en "Hegel-Bilanz", Frankfurt am Main 1973, 231 y ss.

18. D. Dubarle, que ha dedicado varias e importantes obras al tema, insiste en este punto. Cf., entre otras obras, *Logique et dialectique*, en colaboración con A. Doz, Paris 1972.

9. Estas consideraciones sobre la formalización de la lógica hegeliana nos acercan a otra de las formas de presencia hegeliana, en la que se pretende que la herencia básica legada por nuestro filósofo es la categoría de proceso, pero de un proceso sin sujeto<sup>19</sup>. Esta posición se inscribe dentro de la prolongada y compleja reflexión que se está llevando a cabo sobre la relación que el marxismo guarda con el pensamiento de Hegel. Un sector de los especialistas en la cuestión había dado a esta relación un tratamiento que se inspira más en el humanismo, feuerbachiano o no. Para ellos, descartada la interpretación teológica de la filosofía hegeliana, no había otro sujeto al que acudir que no fuera el hombre. Así, por ejemplo, Kojève. Igualmente el pensamiento de Marx era concebido como un humanismo y humanista era también el modo de concebir el existencialismo. Pero el recurso al mismo Hegel permite descubrir que la intención de su pensamiento es lograr la unidad dialéctica de sujeto y substancia y que esa unidad no es algo que se alcanza de manera que, una vez producida, pueda dejarse de lado la historia que le precede. Tal modo de pensar llevaría implícita una fijación de los logros obtenidos, olvidando el carácter perpetuamente dinámico del sujeto al que Hegel hace referencia, la Idea o el Espíritu, o, más modestamente, el sí-mismo, el «Selbst». La astucia de la razón consigue sus objetivos que sobrepasan las intenciones humanas. Sustituir el «Selbst» por el hombre, en su totalidad colectiva a lo largo de los tiempos, significa desconocer que la dinámica expresada en la Ciencia de la Lógica no es susceptible de interpretaciones naturalistas, toda vez que la naturaleza es precisamente uno de los momentos de ese mismo proceso.

La teleología que impera en el proceso dialéctico significa la presencia previa del fin en los momentos anteriores. Esa anticipación se manifiesta en la correspondencia entre sujeto y substancia. No cabe separar uno de otra ni, subrepticamente, favorecer a uno de ellos, de manera que la unidad definitiva

19. Cf. ALTHUSSER, *Sur le rapport de Marx à Hegel*. En "Hegel et la pensée moderne". Paris 1970, p. 106.

consista en que el favorecido englobe al otro. Si, como Hegel dice, el resultado lleva consigo siempre los momentos anteriores, no podemos salir del proceso mismo: el sujeto es el proceso.

Ahora bien esta proposición, que resume la prevalencia de lo procesal, puede ser entendida de varias maneras. Una es la que defiende el proceso sin sujeto, esto es, de un sujeto que estuviera al margen, por mínimo que fuera, del proceso. La fusión dialéctica es entendida entonces no tanto como magnificación del proceso cuanto como aniquilación del sujeto. Es una de las posibilidades de interpretación de la «Aufhebung». Mala interpretación, sin duda, pero resulta difícil de entender cómo queda reasumido el sujeto en la unidad superior dialéctica si le faltan los bordes definitorios de su independencia. En todo caso se compagina mal con el discurso retórico que mueve al sujeto —vivo y limitado— para que entre en el sublime estadio de su autoeliminación.

10. En otro sentido el problema del sujeto y su relación con el proceso dialéctico descubre una peculiar resonancia de origen aristotélico. El sujeto que es pura actividad era, en algún caso, el dios de Aristóteles. Hegel lo sabía e hizo uso manifiesto de esta doctrina. Así pues, nos enfrentamos con uno de los temas más completos de la presencia hegeliana en el día de hoy: su teología.

Hay que tener en cuenta que no es precisamente Dios el tema filosófico de nuestro tiempo, si a las pruebas bibliográficas nos remitimos. En el mundo religioso se da incluso el fenómeno de movimiento que afirmando su religiosidad afirman también paradójicamente el ateísmo. Pero aquí el fenómeno más interesante para nuestro objetivo es el de la aparición larvada del tema de Dios. Y a este fenómeno ha contribuido no poco la filosofía de Hegel.

Ya hemos hecho alusión a que, hoy en día, las preocupaciones hegelianas por el absoluto no resultan demasiado atractivas y que, incluso, el adjetivo ontoteológico no resulta demasiado honorable. Y, sin embargo, el influjo hegeliano, negativo

o positivo, sobre la teología —racional o religiosa— es de una magnitud incalculable.

10.1. Sin entrar en una hermenéutica de los textos hegelianos sobre la cuestión —tema de envergadura inmensa e inadecuada para nuestro propósito— conviene tener en cuenta una serie de observaciones sobre la actitud personal de Hegel respecto al tema de Dios. Hegel, que se consideraba cristiano, entendía que el tema de Dios pertenecía también a la filosofía.

Su condición de cristiano hay que entenderla no sólo desde sus propias afirmaciones referentes a su «ethos» personal, sino también en la peculiar relación, dentro de la manifestación del espíritu absoluto, entre filosofía y religión cristiana.

Hay que notar también la distinta posición de Hegel respecto al tema del cristianismo en sus escritos juveniles y en su madurez. Este cambio de posición influye en la presencia actual de Hegel, pues unos se fijarán en el joven Hegel y otros en el Hegel maduro, en el momento de aportar su autoridad y, sobre todo, sus argumentos, en un sentido o en otro, bien entendido que no es la preocupación de una hermenéutica objetivista lo que dicta tal selección, sino la propia convicción del pensador actual en su peculiar forma de entender lo religioso o lo teológico.

Cuando se redacta el llamado «Programa del Idealismo alemán»<sup>20</sup>, bien que Hegel sea su autor, bien que vea solamente en él una expresión de sus propias ideas, Hegel admite, al parecer, un monoteísmo de la razón junto a un politeísmo de la imaginación y del arte. Pero el dios al que se refiere no tiene que hallarse fuera de la comunidad de los espíritus libres. Al mismo tiempo en ese documento se respira la substitución de la metafísica por la moral, apoyándose en la crítica kantiana y con el propósito de prolongar ese punto de partida.

No cabe duda que, en este nivel del pensamiento hegeliano, no ha aparecido todavía otro elemento que va a contrarres-

20. Cf. J. HOFFMEISTER, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart-Bad Canstatt 1974, 219-221.

tar el aspecto puramente emancipado que la filosofía hegeliana presenta en ese documento.

Ese elemento es la perspectiva del cristianismo, no como positividad, sino como manifestación absoluta del espíritu, aunque sea en régimen de representación. Este régimen afecta, en principio, a la forma, no al contenido de esa representación. El tránsito a la filosofía significa, por tanto, una elevación a pensamiento del contenido de la religión. Esta elevación lleva al reconocimiento de la necesidad del contenido y a la unidad concreta de los momentos que la representación religiosa consideraba independientes, como fenómenos sucesivos conexiados como un acontecimiento.

10.2. Esta doctrina hegeliana ha dado fundamento para toda una amplia gama de perspectivas filosóficas y religiosas en las que se suprime, por un lado, la transcendencia de Dios respecto del pensamiento que lo piensa y, por otro, la radical irreductibilidad del acontecimiento cristiano.

Ya en la primera generación, la izquierda hegeliana dedujo conclusiones que atribuían a Hegel la destrucción del cristianismo, so capa de la elevación de la religión a la filosofía. En nuestros días Löwith representa esa misma interpretación.

Frente a ellos, la derecha hegeliana llegó a ver en Hegel un excelente defensor de la ortodoxia evangélica.

Pero no es un problema de exégesis hegeliana lo que nos preocupa. Se trata más bien del influjo que en este campo ejerce todavía Hegel.

El primer efecto que Hegel ha producido ha sido precisamente la asignación a la religión del régimen fundado en la representación. Dentro del esquema de su psicología, la representación debe desembocar en el pensamiento puro. La gran corriente teológica que se denomina cristianismo liberal, cuyas figuras prominentes fueron en Alemania Harnack y Ristchl, intenta, con diversos matices, establecer una conexión entre cristianismo y cultura moderna, aceptando dentro de éste los contenidos de la racionalidad, la exactitud histórica y una consideración del hombre, como sujeto en el que confluyen y al que

se ordenan los contenidos religiosos y los pertenecientes a las demás esferas de valores. La figura de Hegel aparece entre estos teólogos, no de modo unívoco, puesto que, si bien pudiera valorarse positivamente su afán de racionalidad, no deja de despertar desconfianza su absolutismo e incluso la elevación del cristianismo a manifestación de ese mismo absoluto. El llamado cristianismo liberal prefería una interpretación moralista del cristianismo.

La crítica antiliberal se ha denominado corrientemente «teología dialéctica». El adjetivo «dialéctico» resulta desorientador. A primera vista, parece indicar una filiación hegeliana que no existió, aunque su presencia, aunque fuera «a contrario», no dejó de hacerse notar.

La teología dialéctica propugna la ruptura con lo mundano, con la cultura, para poner de relieve la irreductibilidad del cristianismo, la diferencia cualitativa entre lo eterno y lo temporal. A la vista está que esta posición es un radical alejamiento de Hegel. Es Kierkegaard de quien estos teólogos van a tomar sus armas antihegelianas. Pero esto no deja de ser un signo de que, como en otras ocasiones, el influjo hegeliano se produce a través de la repulsá a su pensamiento.

Testimonio de esta actitud es el famoso capítulo que Karl Barth dedica a Hegel en su obra «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert» cuya segunda edición se publica en 1952. Se trata de un documento, bien conocido por lo demás, de los «mixed feelings» que un teólogo, como Barth, muy acostumbrado a llamar a las cosas por su nombre, experimenta al enfrentarse con la obra y la persona hegelianas. Quizá las últimas palabras del capítulo expresen con claridad el fondo de la actitud barthiana: «Debemos contentarnos con considerarle (a Hegel) tal como fue en realidad: una gran cuestión, una gran desilusión y, tal vez, —a pesar de todo— una gran promesa».

Barth interpreta a Hegel como la más alta expresión de confianza en la razón. El pensamiento humano al pensar a Dios es pensamiento de Dios en el sentido objetivo, pero también en el sujeto de ese genitivo. El fracaso hegeliano es la descon-



fianza hacia la razón que se observa en Europa desde la segunda mitad del siglo XIX <sup>21</sup>.

Barth es particularmente sensible a la peculiar y grandiosa defensa que Hegel hace del cristianismo. Contra las sospechas y críticas de la filosofía de las luces, Hegel subraya el valor especulativo del cristianismo e incluso critica con dureza sarcástica a los tímidos teólogos de su época, más amigos de conciliar el cristianismo con la estrecha filosofía ilustrada que de exponer la verdad misma de Dios (cf. *Enzyklopädie* § 564, Anm.). No es que el cristianismo deba atemperarse a la razón; es en el cristianismo en donde la razón recibe la revelación del espíritu y, al recibirla, pasa de la fe al saber, de la «Andacht» al «Denken».

La verdad, que Hegel considera como el objeto de toda actividad humana, se alcanza en el saber. Este saber es un movimiento, un acontecimiento, como acto. Y ese acto es un movimiento dialéctico, como proceso de distinción, separación de sí y de retorno hacia sí. Este es el programa hegeliano que no ha sido aceptado por el mundo moderno, temeroso del absolutismo teológico.

También la teología se ha negado —según Barth— a aceptar las exigencias hegelianas. Ni se ha ocupado de la verdad, pues ha preferido dedicarse a hacer historia o psicología, olvidando la subordinación a la verdad que es Dios mismo. Tampoco parece que la teología ha entendido el carácter «actual» del conocimiento de Dios; su preocupación histórica no le ha llevado al Dios vivo sino a aspectos secundarios del proceso religioso. Finalmente Barth acepta la condición dialéctica del conocimiento teológico, que la teología posterior a Hegel tampoco aceptó. En realidad procuró acomodarse al lugar que le dejaba la ciencia positiva refugiándose en el ámbito de la cul-

21. Barth no tenía gran confianza en el "revival" hegeliano que ya empezaba a adquirir ímpetu en las fechas en que redacta el capítulo dedicado a Hegel. No sé qué pensaría hoy, pero, tal vez, no estuviera muy seguro de que el renacimiento hegeliano sea fiel a la inspiración radical de Hegel, para quien confiar en la razón era confiar en sí mismo, pero también en Dios, porque "Dios no es envidioso".

tura, de las llamadas ciencias del espíritu, sin reivindicar al Dios creador.

En paralelismo con los tres puntos señalados, Barth indica tres deficiencias hegelianas que impiden su aceptación por los teólogos. Hegel concibe la verdad como verdad del pensamiento; para la teología el conocimiento de la verdad es fruto de la revelación que Dios hace de sí al hombre pecador. Y no hay que olvidar el realismo hondo del pecado para Barth. La segunda estriba en que la vida divina es concebida por Hegel ciertamente, pero esa vida, el movimiento de salida de sí y de retorno hacia sí, no son rigurosa e irreductiblemente divinas. El hombre podría sustituir a Dios. Por último, la dialéctica hegeliana es una necesidad que atenaza también a Dios y, por eso, no cabe en Hegel la libertad de Dios que nos da su gracia.

Lo curioso es que Barth pensaba que las insuficiencias hegelianas debían haberse vencido penetrando más profundamente por los caminos abiertos por Hegel. Barth hace ver que en Hegel se hallaban los puntos de partida de tesis tan queridas para él mismo, como son el actualismo divino y la contradicción de las afirmaciones teológicas, cuando son vistas desde el plano del conocimiento racional.

Por otra parte, en su propia obra teológica Barth muestra el influjo hegeliano. Pero no sólo Barth sino grandes sectores de la teología protestante. En este sentido merece especial relevancia la noción misma de revelación. Hegel utiliza más ampliamente la noción de «Offenbarung» especialmente en el ámbito religioso. Pero, de alguna manera, todo el sistema puede considerarse como una progresiva manifestación a través de las diversas formas de aparición: «Schein», «Erscheinung», etc. La «Offenbarung» lleva consigo la idea de automanifestación. En ese sentido la revelación es revelación de Dios mismo, restringiéndose, en consecuencia, el alcance de la manifestación. Tal modo de concebir la revelación tiene su punto principal en Hegel y, a partir de él, llega a muchos teólogos protestantes y entre ellos también a Barth<sup>22</sup>.

22. Cf. W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte. Einführung*. Göttingen 1970.

Esta noción, con su carácter reflexivo, medial, subraya la vinculación de Dios, —el espíritu, la idea— con el conocimiento que el hombre tiene como consecuencia de que el acceso a Dios desde la inteligencia finita es una manifestación de Dios a sí mismo, más que una acción de dicha inteligencia. Si en Hegel esto nos lleva a una cuasiidentificación de la acción divina con la actividad humana, cabe leer la identificación en otro sentido y concluir en la necesidad de la revelación para todo posible conocimiento de Dios. Con ello resulta disminuida la mutua independencia del orden natural y sobrenatural. En sentido opuesto, en cada caso, lo cierto es que uno de los órdenes engloba al otro. Pero en el caso de una absorción de lo sobrenatural por lo racional no hay que olvidar que esta racionalidad ya no es el discurso ascendente hacia una causa suprema, o un ser absolutamente necesario. La prueba de la existencia de Dios más cercana al pensamiento de Hegel es la llamada ontológica (cf. Vorl. Bew. Dasein Gottes, 172 y ss.). La unidad de concepto y ser es, para Hegel, expresión del punto de vista cristiano. Tal unidad debe concebirse como la unidad del proceso absoluto, como la «*Lebendigkeit Gottes*» (Ib. 176).<sup>23</sup>

10.3. Una de las contribuciones hegelianas más importantes a la teología actual ha sido su doctrina trinitaria. En primer lugar, Hegel restaura la idea de personalidad divina, contra la crítica de Fichte. Tal restauración es uno de los ejemplos de elevación especulativa de los datos de la religión cristiana y significa una superación neta de la crítica anticristiana de la Ilustración.

La teología trinitaria hegeliana constituye un intento de cuasideducción de las personas divinas a partir de la noción de «*Geist*», habida cuenta del dinamismo de salida y retorno propio del espíritu. Evidentemente no es una teología basada en

23. No hay que olvidar el gran interés que Barth dedica al tema de la prueba ontológica de la existencia de Dios. En la obra que dedicó a esta cuestión, Barth subraya la prioridad de la necesidad y racionalidad ónticas sobre la necesidad y racionalidad noéticas y la interpretación del argumento anselmiano como autodeterminación de Dios. A nadie se le puede ocultar la resonancia hegeliana.

los datos escriturarios. Para Hegel estos datos se mueven en la esfera inferior de la representación. Lo que sí es cierto es que Hegel vuelve a apoyarse en la noción de revelación como esencia del espíritu; entiéndase bien, no de la revelación históricamente dada, sino en la raíz esencial del ser espiritual. Ocurre que Hegel asocia a la manifestación del Hijo la creación, la caída y la redención. La cuestión está en la necesidad esencial con que se consideran todos estos momentos. Obviamente queda en entredicho la radical libertad de Dios. Este es uno de los temas en que Barth ha querido evitar que la idea de revelación, como automanifestación, borrara la peculiar independencia divina y que, por otra parte, apareciese ante la conciencia humana como un desarrollo lógico. Para lo primero ha subrayado la condición histórica de la revelación. Para lo segundo, los elementos voluntarios con que el creyente acepta el contenido revelado. Diríase que, paralelamente a Kierkegaard, se lleva a cabo un enorme esfuerzo por evitar el logicismo hegeliano pero aceptando como base a discutir esa misma estructura lógica. Hegel, como hemos dicho, ha reintroducido la persona «in divinis». Cabe entender la presencia de personas en Dios, desde el punto de vista hegeliano, como la triple realización del esquema lógico de persona o bien, como lo hace Pannenberg<sup>24</sup>, que concibe la persona como un «don recíproco de sí mismo». Para ello prolonga una idea hegeliana (Vorl. Phil. Relig. IV, 75) referente a la concepción de Dios como amor.

La importancia del amor en la filosofía hegeliana es conocida, tan conocida como su desconfianza a utilizarla sin las oportunas clarificaciones especulativas. De otra manera la idea de amor no tendría el rigor debido, como lo dice en la Fenomenología. El puro sentimiento amoroso no excederá, por otra parte, el mundo de lo sensible. Amor es la «distinción entre dos que, sin embargo, de ningún modo se distinguen recíprocamente (desde el punto de vista de ambos entre sí, *füreinander*)».

24. *Subjectivité de Dieu et doctrine de la Trinité*. En "Hegel et la théologie contemporaine". Neuchâtel-Paris 1977, 171-189. Cf. la diferente interpretación de J. SLETT, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg-München 1965, 148.

der)» (Vorl. Phil. Rel. loc. cit.). La conciencia de este estar fuera de mí, en el otro, es el amor. Mi autoconciencia no está en mí sino en el otro y en él quedo en paz conmigo mismo; ahora bien «yo soy sólo en la medida en que estoy en paz conmigo» (ib.). Al otro le ocurre otro tanto conmigo. Uno y otro no son, como consecuencia, más que la conciencia de exteriorización y de identidad. De acuerdo con estas precisiones las personas divinas no serían meras realizaciones de un concepto sino algo original, que se constituye en ese peculiar estar fuera de sí pero sin que lo otro le limite: al contrario, en el otro alcanza su propia conciencia de sí.

10.4. El influjo hegeliano filosófico y teológico tienen su culminación en la ya aludida cuestión del tránsito de la religión a la filosofía. Este tema no se puede simplificar diciendo que para Hegel la religión cristiana es una manifestación del absoluto, pero inferior a la filosofía, como la fe lo es a la razón, y que, al final secularizado de los tiempos, la religión se refugia en la filosofía.

Este tránsito suele entenderse como una mera supresión, una «Aufhebung», en el que el momento destructivo es más decisivo que el momento conservador. Pero la negación no es la simple negación ni el descubrimiento de una impostura. Frente a esta tesis Theunissen<sup>25</sup> ha intentado probar que en realidad Hegel lleva a cabo una «Aufhebung» de la filosofía hacia una cristología. La razón, la filosofía que termina el edificio sistemático hegeliano no es *la* razón sin más; es una razón que, al asumir la paradoja cristológica, sólo es comprensible si el pensamiento filosófico comprende dentro de sí el contenido y las formas (Vorstellung, Andacht) religiosas (op. cit. 304 y ss.)<sup>26</sup>.

25. *Hegels Lehre vom absolutem Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin 1970.

26. M. PUDER, *Hegels Gottesbegriffe*, en "Hegel und die Folgen", Freiburg 1970, 267, insiste en que Hegel no acaba de dar forma racional a la ley de la negación de la negación, básica para el desarrollo dialéctico. En realidad procede de la representación religiosa, de la muerte de Cristo, caso, o quizá, raíz, de esta ley: "la muerte de Cristo es... la negación de la negación" (Vorl. Phil. Rel. IV, 167).

¿Cabría pensar entonces que, bajo formas racionales, Hegel es un filósofo de la paradoja?. No lo parece. Pero se podría pensar que Hegel quiere evitar la paradoja porque presupone la racionalidad de toda realidad, no sólo de la accesible al hombre en primera instancia. Todo es racional pero esa racionalidad se descubre precisamente en la manifestación del absoluto, no en las leyes racionales previas o ajenas al contenido religioso. Por supuesto que, como advierte Theunissen, la cristología hegeliana no es precisamente tradicional, lo que puede explicar el aspecto destructivo de una u otra forma de entender el cristianismo.

10.5. El influjo hegeliano sobre la Cristología es profundo. En algunos casos se trata quizá de una coincidencia de diversas tradiciones cristianas, especialmente de las que emanan de la reforma luterana<sup>27</sup>. Pero sí es cierto que la estructura dinámica del Espíritu hegeliano, su movimiento de salida y retorno, ha parecido a muchos teólogos ser un instrumento conceptual más adecuado para comprender el misterio de la Encarnación que el Dios de Aristóteles. El Espíritu hegeliano supero la rigidez de la distinción y separación. «Gottes Sein ist im Werden», es la fórmula barthiana repetida por Küng. Esta fórmula como advierte Jüngel, en el libro de este título<sup>28</sup> no quiere decir que el ser de Dios sea un mero llegar a ser, sino que el ser de Dios está «im Werden». Dios se afirma a sí mismo; es un «Sí» a su propio ser. De ahí surge una estructura relacional. Esa relación es afirmación de sí en la vida intertrinitaria y en su repetición que es la revelación.

La presencia de lo religioso debería asegurar la libertad del impulso del pensamiento para no dejarse encerrar por la inclinación hegeliana del concepto. Para Hegel el concepto no encierra, pero no parece que haya logrado convencer a la posterioridad de esa verdad. Cf. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 186 nota y, sobre todo, el artículo *Analogie und Doxologie*, en "Dogma und Denkstrukturen", Göttingen 1963, 96-115.

27. Una información abundante, además de la exposición de la propia postura puede verse en H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg, Basel, Wien 1970. Cf., asimismo, E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la Christologie*. Paris 1979.

28. Tübingen 1967, p. 116 y nota.

Hegel ha expuesto una ontología racional: «*omnis determinatio est relatio*». La racionalidad hegeliana se entiende como la autoposición del universal en lo individual. En el caso de la religión esta autoposición debe estar al nivel de la certeza de la intuición; por eso se trata de un individuo concreto para la intuición, en donde se unen la naturaleza divina y la humana. Esta unidad es lo que Hegel llama la «*ungeheure Zusammensetzung*» (Vorl. Phil. Rel. IV, 142) para el entendimiento, pero así debe aparecer a la conciencia religiosa. Lo que no debe entenderse como una simple fantasía. «El más bello punto de la religión cristiana es la absoluta transfiguración de la finitud, llevada a la intuición» (ib. 134).

Claro está que en esta doctrina hegeliana resuenan viejos acentos de la interpretación luterana de la «*communicatio idiomatum*» y, a su vez, de la constitución de una cierta teología basada no en una ontología de la realidad en sí sino de su función para nosotros. Pero no se olvide la reducción hegeliana del «*an sich für uns*». De una manera análoga a como el «*pro me*» no debe ser entendido como subjetivismo o individualismo, la reducción hegeliana tampoco es subjetivismo sino la afirmación del estatuto ontológico de la «*Sache*» tal como antes lo descubrimos. Esa peculiar «cosa» es la unidad del sujeto y objeto, la compenetración mutua de dos extremos que, bajo una consideración objetiva o meramente intelectual, aparecen separados.

En el pensamiento hegeliano la unidad de lo universal y lo singular en Cristo se prolonga o, mejor dicho, alcanza su sentido y finalidad en la obra salvífica realizada a través de la muerte. Esta muerte es la afirmación de lo infinito frente a lo finito hecha desde el singular. Viene a ser la extrínseca presentación de la historia del espíritu en la esfera de lo natural (ib. 159). Su valor «*für uns*», para nosotros, no es fruto de una contingente decisión de Dios. Al ser el aspecto exterior de la historia absoluta de la idea divina, es algo que «acontece eternamente».

Habida cuenta de que el pensamiento hegeliano es un discurso sobre una «*Sache*», discurso que es parte integral de la

misma «Sache», esto es, de la historia del espíritu, resulta que su estructura discursiva puede fácilmente integrarse en una teología cuyo núcleo es la palabra reveladora, más allá de la cual no cabe hacer preguntas «ónticas». Hegel no las acepta porque el «en sí» no es viable sino desde el «para nosotros»; gran parte de la teología moderna no lo va a aceptar, porque no cabe ir más allá de la palabra revelada, en cuanto tal palabra.

La dificultad de evitar la pregunta por el ser es bien conocida y, de hecho, la teología y la filosofía posthegelianas han buscado una realidad, bien en la humanidad, bien en la comunidad cristiana. Que Hegel ha dado ocasión para tal reducción «realista» no es ningún secreto. En todo caso, la vinculación de soteriología y cristología, de suerte que la segunda se funde en la primera, es un dato típicamente hegeliano aunque no sea Hegel el primero que estableció tal conexión.

11. A lo largo de esta exposición han aparecido, de una manera u otra, alusiones a la cuestión histórica de la filosofía hegeliana. Hegel es esencialmente no sólo filósofo de la historia sino, más bien, quien ha intentado, con el mayor rigor introducir la historia en la filosofía. El ideal contemplativo ahistórico de los griegos queda, en Hegel, substituido por un pensamiento conceptual que es, primordialmente, historia de ese mismo pensamiento. La ambigüedad del propósito hegeliano es bastante clara. En realidad no se acaba de saber si ese intento es justamente un gran esfuerzo por reducir la contingencia o imprevisibilidad de lo histórico al redil de la razón<sup>29</sup>.

La historia para Hegel no es sólo la historia de la humani-

29. Recuérdense las críticas de Haym. A este respecto no cabe olvidar el influjo hegeliano en la constitución del pensamiento historicista y en la filosofía de la vida. De ahí su influjo e interés que Dilthey tiene por la obra hegeliana. Otra cosa es que se pueda decir que Hegel redujera el valor de los conceptos filosóficos a lo que significan en cada época. Para Hegel, la filosofía, cuando llega a su plenitud actual, en el idealismo final, ya no es un producto de una época. Es la filosofía. Las épocas previas fundaban las filosofías del momento. Pero no ocurre esto al final de los tiempos. Pero los historicistas —esta es la diferencia con Hegel— no admiten la teleología y su manifestación tal como Hegel quería. Véase L. RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit*, Göttingen 1968.



dad en sus diversos aspectos y sectores. La historia es también la historia de lo absoluto, ya sea real, Dios, ya sea conceptual, la lógica. De ahí que cualquiera de esos aspectos siga interesando al pensamiento actual. En todo caso recuérdese que Hegel no describe. La meditación hegeliana sobre la historia es la reflexión sobre el proceso que, en cualquiera de los casos arriba señalados, es un movimiento de salida y retorno hacia sí mismo. Así concilia la identidad del pensamiento helénico con la actividad, que ya no es puramente inmanente, aunque su razón de ser es retornar a la inmanencia. Ese retorno no es el retorno de la naturaleza a sus principios. La conciencia no es el espectador ni el relator de tan pobre desarrollo. El retorno es el del espíritu hacia sí mismo, pero ese retorno es justamente la superación de la identidad natural en favor de la identidad del espíritu que es un «para sí», es llegar a ser lo que ya era pero ocultamente. En otras palabras, es un retorno que es libertad<sup>30</sup>.

La historia de la Idea absoluta ha sido tema al que hemos aludido con motivo de las repercusiones hegelianas en la Cristología. Pero no deben separarse la historia divina de la historia humana. La corriente de la izquierda hegeliana quiere prescindir de los aspectos teológicos hegelianos reduciéndolos a los antropológicos. No faltan quienes hoy en día quieren hacer ver que la historia de la liberación humana no tendría perspectiva si se la separa de la historia teológica. Esta vinculación, sin embargo, puede tener muy diversos matices, cuya descripción no es posible referir ahora<sup>31</sup>. Toda la cuestión estriba entonces en coordinar la actividad real de los sujetos humanos con la actividad del Absoluto. Se trata de averiguar si la razón

30. Tema a discutir en la actualidad es el engarce entre naturaleza y libertad. Hegel mantenía ambos extremos; creía que hay un acuerdo previo entre los dos y el hombre revela ese acuerdo que es dialéctico, esto es, doloroso. Hoy no existe esa confianza previa y el optimismo —hegeliano o marxista— se halla duramente combatido por quienes no están seguros del triunfo de la libertad sobre los condicionantes naturales o cuasinaturales. A estos últimos pertenece gran parte de la actividad humana destinada a satisfacer necesidades naturales.

31. Véase las indicaciones que Brito, opus citatum, aporta sobre la cuestión.

que gobierna la historia se separa —astutamente— de los objetivos que la humanidad pretende, o bien si esa razón no puede ir más allá de la razón <sup>32</sup> humana, si bien no individual sino colectiva.

A su vez la vinculación de la historia religiosa con la liberación política de la humanidad ha dado lugar a la interpretación ideológica, conforme a la cual la historia religiosa se reduce a la historia política. Evidentemente tal interpretación no es precisamente fiel a la posición que ambos momentos tienen en el sistema hegeliano, pero, no obstante, se ha difundido precisamente como procedimiento de proporcionar una firmeza, una apoyatura «absoluta» a lo que, en todo rigor, no pertenece a tal esfera.

En sentido parecido aparece en nuestro mundo cultural la sustitución del espíritu hegeliano por la naturaleza. Naturaleza viene a ser el fondo inagotable de posibilidades de donde, mediante el trabajo humano que la transforma, se logra la superación de las contradicciones sociales. El problema que entonces se suscita es el de la ambigüedad de la naturaleza de cuya riqueza es preciso vivir, pero a la que es preciso transformar, lo que exige otro polo de referencia distinto de aquélla. En cierto sentido, la doble actividad propugnada por Habermas, la instrumental y la comunicativa, responde a la necesidad de no reducir a la transformación de la naturaleza la totalidad de la actividad humana, con el peligro de que dicha transformación provoque, por reacción, una exclusiva dedicación técnico-científica del hombre.

No cabe duda que la ambigüedad hace difícil mantener la unidad de perspectivas que domina todo el pensamiento hegeliano. Los silogismos finales de la Enciclopedia son un esfuerzo hercúleo por mantener la unidad, precisamente a través del reconocimiento de la diversidad de sus manifestaciones. Si años

32. No hay por qué insistir en que el término "razón" o "espíritu", cuando se le entiende con las peculiaridades y salvedades hegelianas, suscite hoy todas las reservas.

atrás —y bajo el influjo de «ismos» extremistas— se «utilizaban» análisis hegelianos con perspectivas muy limitadas, esto es, para apoyar inspiraciones filosóficas de naturaleza ajena al hegelianismo, hoy comienza a ponerse en el centro de la especulación hegeliana su lógica. Este recurso tiene además la intención de evitar que queden fuera del campo de visión ciertos puntos sistemáticos. Así, por ejemplo, la historia no puede considerarse como la pura actividad del sujeto, sin contar con la naturaleza. Los términos «espíritu» y «naturaleza» tienen un peso específico propio, fuera de la versión hegeliana, y el vínculo que los une, si los queremos entender hegelianamente, es justamente la lógica.

Lo que ocurre entonces es que, como lo decía Heidegger en el texto que hemos citado al principio, parece que el concepto lo encierra todo y, sin embargo, una de las sospechas que mueven al pensamiento actual es la formulada allí mismo por Heidegger: la de que el pensamiento no haya pensado lo que había que pensar. Y llevándola al paroxismo, la sospecha se preguntaría si lo no pensado debe ser pensado o, más bien, debe ser dejado como tal, presente como aquello dentro de lo cual se mueve nuestro pensamiento sin que éste pueda pensarlo como quería Hegel. Hegel quería que el pensamiento fuera, al mismo tiempo, exposición de lo pensado y cabe preguntarse si esa capacidad del pensamiento para articularse a sí mismo es una facultad de la que disponemos los humanos. En Hegel hay una confianza en la palabra del pensamiento, no sólo en una razón interior. Lo inefable no cuenta para Hegel. Por este motivo Hegel no nos ha dicho nada respecto a lo inefable y en ello ha respetado una verdad de Perogrullo y una sabia prescripción de Wittgenstein. Pero esta conducta puede ocultar o una moderación o, por el contrario, la mayor desmesura que cabe imaginar.

Martín Heidegger, en el poema «Sprache», escrito en las últimas semanas de su vida, se preguntaba: «Wann werden wörter / wieder Wort?» He aquí la cuestión. Hegel no hacía preguntas de futuro; habló siempre del presente y de lo que el pensamiento actual ofrece. Esta es su grandeza y su límite.

---

Si Hegel sospechó o deseó que las palabras, las muchas palabras, volvieran a la unidad de la única palabra, eso no lo sabemos.

JOSE MARIA ARTOLA