

## Situación y sentido del pensamiento hegeliano en la actualidad\*

La importancia del pensamiento hegeliano en el momento actual es un fenómeno que a nadie se oculta. El volumen de publicaciones dedicadas, de una manera u otra, a la exposición, la crítica, la aplicación o la interpretación, en sus diversas formas, del pensamiento de Hegel constituye un aspecto esencial del panorama filosófico actual. Pero también es cierto que este fenómeno resulta un tanto enigmático si tenemos en cuenta la peculiar conexión que liga al momento actual con el del autor de la Fenomenología.

De todos son conocidos la controversia interpretativa, la crítica, el olvido y hasta el menosprecio que el pensamiento de Hegel sufre a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. El interés actual por Hegel es, pues, un retorno aguas arriba de la historia. Pero justamente este retorno exige ser debidamente entendido.

Los retornos en la Historia de la Filosofía pueden ser explicados, a veces, por motivos un tanto accidentales. En este sentido, los dos centenarios, el de la muerte y el del nacimiento, de Hegel, en 1931 y en 1970, respectivamente, han prestado un marco y un aliciente externos para volver a ocuparse de su filosofía. Por otra parte, una cierta tradición académica mantuvo

\* Las siglas y ediciones utilizadas son las siguientes:

- Phän.: *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Hoffmeister. Hamburg 1952.
- Enz.: *“Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)”*. Ed. Nicolai-Pöggeler. Hamburg 1959.
- WL: *“Wissenschaft der Logik”*. Ed. Lasson. Hamburg 1971.
- Jen. krit. Schrif.: *“Jenaer kritische Schriften”*. Ed. Buchner-Pöggler. Hamburg 1968.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Ed. Lasson. Hamburg 1968.
- *“Grundlinien der Philosophie des Rechts”*. Ed. Hoffmeister. Hamburg 1955.

siempre interés por un miembro excepcionalmente característico de la filosofía universitaria.

Ahora bien, el interés por la filosofía hegeliana desborda totalmente estos pretextos. Nos atreveríamos a decir que el retorno a Hegel se ha producido "hegelianamente", por obra de una reflexión no precisamente hacia las fuentes —anterioridad cronológica—, sino hacia el sentido oculto de nuestra propia situación actual. La revelación de este sentido se produciría repensando el pensamiento hegeliano. No es que Hegel posea una respuesta clara y distinta a nuestras preocupaciones. Se trataría más bien de que en Hegel se produjo como por anticipación, e "in vitro", la confluencia de factores, de momentos conceptuales e históricos, cuya persistencia actual es innegable, confluencia que dio por resultado en Hegel un discurso en el que se "dice" el contenido de la conciencia occidental y, al mismo tiempo, se constituye esa misma conciencia. La consecuencia de esta posición hegeliana es la ineludible necesidad de referirnos a él cada vez que nos interrogamos por nuestro propio pensamiento actual. Y esta necesidad motiva la peculiar reacción de dependencia y de rebeldía subrayada por Benedetto Croce, hace casi ya setenta años, cuando aplicaba a Hegel la frase del poeta latino a su esposa: "Nec tecum vivere possum, nec sine te"<sup>1</sup>.

Hoy en día, sin embargo, nuestra reacción frente a Hegel no es tampoco la que pretendía el mismo Croce al distinguir lo vivo y lo muerto de aquella filosofía. Las imágenes vitalistas no son las más indicadas para explicar la vigencia de un pensamiento cuyo momento básico es la negatividad.

1.—Hyppolite<sup>2</sup>, una de las figuras más decisivas en este proceso de la reconsideración del pensamiento hegeliano, ha puesto de relieve la importancia de la publicación y del estudio de las obras juveniles de Hegel. Estas obras permitieron contemplar la figura de Hegel desde un punto de vista distinto del que hasta el momento había sido poco menos que el exclusivismo, el de la Enciclopedia y el de los últimos cursos dictados en Berlín. La conciliación o la oposición entre el joven Hegel y el Hegel maduro constituye desde entonces un tema de discusión todavía no agotado. Pero es importante repetir la observación que hicimos poco antes, respecto al empleo de categorías biológicas para explicar el desarrollo de la filosofía hegeliana. No sólo el pensamiento plasmado en las obras impresas y en los cursos universitarios, sino también la mente misma de Hegel estaba profundamente configurada por una estructura dialéctica de la que,

<sup>1</sup> CROCE, B.: *Ciò che è vivo e ciò che è morte della filosofia di Hegel*, en "Saggio sullo Hegel". Bari, 1948; p. 142.

<sup>2</sup> HYPOLITE: *Hegel et Kierkegaard dans la pensée française contemporaine*, en "Figures de la pensée philosophique". Paris, 1971; I, p. 197.

por lo demás, él mismo era consciente. Un desenvolvimiento intelectual en sentido homogéneo está lejos de la actitud hegeliana para quien la filosofía fue, desde primeros tiempos, una superación de la división, de la "Entzweiung", con la que la mente humana topa en su punto mismo de partida.

Esta oposición entre el pensamiento juvenil y la madurez hegeliana se produce no tanto por un interés erudito cuanto por las preocupaciones suscitadas por el existencialismo, el marxismo y la misma teología cristiana. En todos los casos, por lo demás, la nueva investigación hegeliana se va a enfrentar con la crítica antihegeliana de Kierkegaard y de Marx.

La crítica kierkegaardiana del pensamiento de Hegel constituye todavía un punto oscuro de la historia del pensamiento moderno como lo atestiguan las conclusiones obtenidas recientemente por Niels Thulstrup<sup>3</sup>. Es necesario revisar el valor de las fuentes utilizadas y el sentido que adquieren las objeciones del pensador danés cuando se contemplan al mismo tiempo sus estrechas vinculaciones con el idealismo germánico. Esto no obstante, ateniéndonos al efecto producido por su crítica "prout jacet", resulta que los actuales estudiosos de Hegel descubren que la problemática de la existencia humana —individuo y comunicación, subjetividad y transcendencia, culpabilidad y reconciliación, intimidad y objetivación exterior— es también la problemática de la que parte Hegel. No sólo en las obras juveniles, sino también en la fenomenología, todos esos temas aparecen y, si bien es cierto que las soluciones dadas por Hegel no coincidirán con las de Kierkegaard, será preciso, sin embargo, reconocer que Hegel tuvo en cuenta ese conjunto de problemas y que su actitud frente a los mismos estuvo dictada por una honda preocupación por el sentido de la vida humana.

Pero tampoco cabe caer en el extremo de ver en Hegel un humanista. No por desprecio de la humanidad, sino en virtud de una clara conciencia de la inserción del hombre en la totalidad del mundo, de la historia y, sobre todo, de la supremacía de la "Vernunft" sobre la humanidad en cuanto tal. Con todo, sin embargo, una de las cuestiones abiertas en la actual investigación hegeliana consiste precisamente en determinar correctamente las relaciones entre la humanidad y la razón que en ella habita. En todo caso, los "hegelianistas" actuales han llegado a la conclusión que la antropología de su autor no es la de un clásico espiritualista, ni la de un subjetivista encerrado en las preocupaciones de la intimidad. Hegel subraya —especialmente en sus primeras obras— la inserción dialéctica del hombre en la naturaleza y en sus relaciones inter e intrahumanas. Y, como veremos más adelante, esta dialéctica no alude

<sup>3</sup> *Kierkegaards Verhåltnis zu Hegel*. Stuttgart, 1969.

solamente a la dimensión de la pura conciencia teórica. Se trata, por el contrario, de una inserción basada en actividades esencialmente prácticas, como son el trabajo, el mutuo reconocimiento y el lenguaje. Así, pues, el hombre para Hegel se halla vertido a lo que se encuentra más allá de sí mismo, no sólo en el orden de la razón, sino también en el de su actividad al nivel "mundano". Cuando se discute actualmente el sentido de una transcendencia en Hegel —y paralelamente del modo con que el mismo Hegel suprime tal transcendencia— no sólo nos referimos a la transcendencia de lo divino, sino también a la del mundo, natural y humano, dado y construido.

De todo lo anterior se sigue que la imagen de un Hegel, filósofo racionalista, sistemático y deductivista, que extrae de la pura razón la totalidad de las determinaciones del universo, está totalmente superada. Ciertamente, Hegel es un filósofo sistemático. No sólo en las obras de su último período, sino ya en el prólogo a la *Fenomenología*, Hegel advierte formalmente que la verdad existe como tal verdad sólo en la forma de sistema. Pero el sistema de Hegel no es una pura deducción a partir de principios, sino una recuperación de la totalidad a partir de lo dado. Pero lo dado no son sólo los principios ni sólo la experiencia inmediata ni la suma de ambos. Lo dado es lo inmediato en donde se oculta una mediación. Para Hegel, la totalidad se halla en lo dado, pero oculta por un cierto "olvido" no puramente accidental. El "olvido", como hecho histórico, no es accidental, como tampoco lo es la historia. Los trabajos y observaciones de Gadamer y Bloch y la interpretación de Heidegger<sup>4</sup> han puesto de relieve las reminiscencias clásicas del tema y la inserción esencial del mismo en la estructura sistemática y aparentemente racionalista de la filosofía hegeliana.

Esto nos lleva a considerar otro de los puntos en revisión en la crítica antihegeliana. Con una formulación un tanto simplista la oposición entre Hegel y Marx podría resumirse como la oposición entre el idealismo y el materialismo. Hegel habría reducido al hombre al saber de sí mismo y, junto con el hombre, toda la realidad, de forma que toda transformación de la condición humana quedaría reducida a la modificación del saber de sí, no a la transformación de su propia realidad en el mundo.

Independientemente de la polémica en torno al alcance del influjo hegeliano en el pensamiento de Marx, también ocurre aquí que la figura de Hegel acuñada por la oposición con la doctrina marxista exige actualmente una honda modificación.

<sup>4</sup> Cf. GADAMER: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1965. *Hegels Dialektik*, Tübingen, 1971; pp. 7-47. *Hegel und die antike Dialektik*, *Hegel-Studien*, I, pp. 173-199. Heidegger, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, en "Identität und Differenz". Pfullingen, 1957; pp. 35-73.

En primer lugar, se trata de fijar el sentido aceptable del adjetivo "idealista" aplicado a Hegel. Por supuesto que el mismo concepto de idealismo resulta demasiado equívoco para que pueda ser utilizado sin haber tomado las suficientes garantías. Por de pronto, ya Hegel criticó una forma de idealismo, el "fichteano", como "idealismo vacío" que en su simple abstracción se limita a afirmar que la conciencia es toda la realidad. Tal afirmación es una pura "Versicherung" que, cuando se limita a poner de relieve unilateralmente la pertenencia del ser a la razón, termina en la contradicción, pues para llenar esa vacía afirmación cae en un absoluto empirismo (cf. Phän. 180-1). Pero el conjunto de la filosofía hegeliana y el papel en ella encomendado a la "Idea" obligan a tener en cuenta una cierta forma de idealismo aplicable a este sistema. No es que se pueda reducir a un tipo de idealismo común con otras orientaciones doctrinales. Se trataría, por el contrario, de descubrir la peculiar función que para Hegel desempeña la Idea. En este sentido, el interés interpretativo de los estudiosos de Hegel se fija en el sentido de la Idea como término final de la Lógica y como lo "primero absoluto (en el método)" (Enzyk. 242), en el tránsito peculiar de la Idea a la naturaleza al final de la Lógica y en su presencia al término de la filosofía del espíritu, en los silogismos finales de la Enciclopedia. Así el idealismo hegeliano no es la simple reducción de la realidad a la conciencia, sino la manifestación de la Idea en la actividad espiritual y en la naturaleza. Esta manifestación no es algo superfluo, sino que constituye a la Idea misma.

Esta peculiar situación de la Idea dentro de la Lógica y de toda la Filosofía motivó, como es sabido, la apreciación de Lenin según la cual el idealismo hegeliano era, *casti*, materialismo. Como suele ocurrir en estas interpretaciones aproximativas, el hueco que aún queda entre las dos doctrinas comparadas resulta diversamente valorado según se pretenda subrayar las diferencias o las coincidencias, lo que, por otra parte, no siempre se debe a un análisis más o menos objetivo, sino también a determinadas actitudes políticas o ideológicas en su sentido más estricto<sup>5</sup>.

El idealismo hegeliano se ha entendido frecuentemente como un monismo espiritualista. El uso que hace Hegel del término "espíritu" y su función conclusiva en el conjunto de su sistema explica la posibilidad de semejante interpretación. En el momento actual, sin embargo, se ha llegado a una más profunda penetración del sentido que tal término adquiere en el lenguaje

<sup>5</sup> Cf. D. ALEXANDER y H. BARTH: *Hegels "Wissenschaft der Logik" und einige konzeptionelle Fragen der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie*, en "Hegel und wir". Berlín, 1970; pp. 51-100. FULDA: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main, 1965; pp. 288 y ss.

hegeliano. Por de pronto, se ve hoy con más claridad que, como el mismo Hegel advierte, atribuir al absoluto la noción de espíritu es una forma de expresión propia del régimen de la representación (cf. Phän. 24). Esta observación es importante porque muchos de los críticos hegelianos más antiguos olvidaban que el lenguaje hegeliano es fruto de un empleo muy peculiar de expresiones ya existentes dentro del ámbito filosófico en el que se desarrolla el pensamiento hegeliano. El tránsito del régimen de la representación al del concepto, como es sabido, caracteriza la entrada en la esfera del saber filosófico. Este tránsito no se realiza, sin embargo, prescindiendo perfectamente del punto de partida. La presencia de la representación en el concepto y la asunción de aquélla por éste no son sólo imprecisiones del instrumento lingüístico, sino la expresión de un movimiento dialéctico. En este sentido, la actual investigación hegeliana se esfuerza en poner de relieve la naturaleza dialéctica de todo el pensamiento hegeliano. Por este motivo, no cabe exaltar uno de los extremos de cualquier oposición. Se trata de mostrar el movimiento incesante entre los opuestos, movimiento que no ha de estimarse como algo meramente objetivo que la conciencia contempla, sino como la conjunta actividad del sujeto y del objeto. Es la unidad misma del proceso la explicación última de sí. La preeminencia de la subjetividad como fuente de la negatividad motora del proceso no indica que tal subjetividad pudiera independizarse. Cuando Althusser<sup>6</sup> señala que el legado más importante recibido por Marx es la idea de un proceso sin sujeto exagera la nota de autosuficiencia del proceso, pero efectivamente no cabe preguntar a Hegel por un sujeto del proceso separado o transcendente en alguna manera del proceso mismo.

En este sentido, la equiparación del dinamismo hegeliano con cualquier forma de emanatismo espiritualista o con cualquier concepción de la realidad efectiva como simple revestimiento aparente del espíritu no alcanza a entender el verdadero sentido de las palabras usadas por Hegel.

Pero el dinamismo hegeliano plantea hoy a los intérpretes graves problemas. Hegel entiende que la negatividad es el motor del proceso. Pero no cualquier negatividad, sino aquella que procede, en primer lugar, determinadamente, esto es, no por simple aniquilación de lo dado, sino por supresión de la particularidad de lo dado haciéndolo pasar a su contrario. A su vez, este primer momento negativo, el momento dialéctico, debe ser continuado por el momento especulativo. Si el primer momento dialéctico implica una mediación entre los opuestos, el segundo lleva consigo la superación de la mediación misma y con ello el restable-

<sup>6</sup> ALTHUSSER: *Sur le rapport de Marx à Hegel*, en "Hegel et la pensée moderne". París, 1970; p. 109.

cimiento de la unidad, pero de una unidad que ha desplegado su diversidad interna.

So pena de caer en un artificioso juego de conceptos, se hace preciso mostrar a qué alude Hegel cuando expone este proceso dialéctico. Esta pregunta no tiene sentido dentro del sistema mismo hegeliano, puesto que el sistema mismo es la respuesta. En realidad, viene a ser expresión del temor que todo lector o intérprete de Hegel sufre de verse separado de la "realidad" en su sentido más obvio y prefilosófico, o, por lo menos, prehegeliano. Esta sospecha no es un simple problema anecdótico nacido de un insuficiente "entrenamiento" conceptual. Responde a algo más profundo. Hegel pretende que la exterioridad y facticidad de esa "realidad" inmediata —en lo que se encuentran los datos sensibles y aun las simples e inmediatas nociones universales— depongan su exterioridad y facticidad respecto a la razón. Pero esta interiorización y fundamentación de lo dado debe llevar consigo la justificación de la primera apariencia. Hegel rechaza tanto la unidad inmóvil incapaz de salir de sí como la diversidad pura, irreductible a la unidad. Hegel entiende que tanto el pensamiento abstracto como la muda experiencia sensible no son capaces de superar sus propios límites. El artífice de la unidad móvil que Hegel procura descubrir es el concepto.

Los estudios de Kröner y Glockner, entre otros, clarificaron hace medio siglo el sentido del concepto hegeliano en relación fundamental con el pensamiento kantiano, con el que guarda una estrecha relación a pesar de las críticas de Hegel. Justamente la crítica hegeliana al finitismo kantiano constituye un síntoma de la proximidad entre ambos pensadores, proximidad que Hegel necesitaba clarificar con rigor análogamente a como se vio precisado a delimitar su propia posición frente a Schelling y Fichte. La hermenéutica contemporánea sabe muy bien que bajo la apariencia de una oposición existen lazos de unión muy firme, lo que, además de ciertos aires psicoanalíticos, responden a un modo hegeliano de enfocar la historia de la filosofía.

Pero en el momento actual el pensamiento contemporáneo, nada propenso a conceder una primacía al elemento conceptual, se ha esforzado en reducir el "Begriff" hegeliano a sus elementos o a los procesos que lo originan, evitando que el puro concepto, como expresión de un radical racionalismo, aparezca como un bloque inmovible.

En este sentido, es fácilmente comprobable cómo en la renovación de la investigación hegeliana, a partir de los años cuarenta, la Fenomenología ha sido objeto de una mayor atención que la Ciencia de la Lógica. A ello contribuyó una preocupación y una interpretación antropológicas del pensamiento hegeliano

visto desde las perspectivas del marxismo y del existencialismo. Pero aun cuando la perspectiva antropológica no pueda mantenerse como el criterio más idóneo para la interpretación de la obra hegeliana, queda en pie todavía la necesidad y el fundamento suficiente para preguntarse por la constitución misma del orden conceptual.

El concepto, para Hegel, no es una simple noción abstracta. El concepto lleva consigo el movimiento que le permite ser "universal concreto". Esto acaece ya dentro de la esfera de la misma Lógica. Ahora bien, esta unidad de lo universal y lo concreto afecta tanto a la Lógica misma como a su apariencia previa en la Fenomenología y a su ulterior manifestación en la naturaleza y en el espíritu.

En la Fenomenología (p. 281) leemos: "El movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal". Una buena parte de la investigación hegeliana actual se ocupa en poner de manifiesto las mediaciones reales implicadas en la constitución de la estructura lógica. A su vez, este tipo de análisis habrá de revelar el sentido real de la teoría lógica. Característico ejemplo de esta forma de proceder son los dos estudios complementarios, en la doble dirección que acabamos de señalar, de Habermas: "Arbeit und Interaktion" y "Erkenntnis und Interesse"<sup>7</sup>.

2.—Aun cuando la interpretación exclusivamente antropológica de la filosofía hegeliana haya quedado superada o, por lo menos, no esté aceptada universalmente, existe un creciente y justificado interés por poner en claro el sentido de la razón y del concepto hegeliano desde el punto de su existencia en el tiempo. Sabido es que para Hegel el tiempo es el concepto que "está ahí" (Phän. 558). Esto lleva consigo, por una parte, la exposición del concepto en el tiempo y, por otra, la ordenación lógica del transcurso temporal. Ambas conclusiones dan lugar a dos temas específicamente hegelianos: la historicidad de la razón y la racionalidad de la historia.

Es preciso notar que la unión de los dos términos, razón e historia, lleva consigo el problema de la unidad de teoría y praxis. Ciertamente, la perspectiva histórica amplía los aspectos de la praxis, pero, en todo caso, los cuatro términos constituyen un complejo y espinoso conjunto hoy ampliamente discutido.

Nadie niega la existencia de una vertiente teórica en toda la filosofía hegeliana. Este matiz teórico es, en algunos casos, prevalente hasta el punto que Hegel parece dar la impresión que la misión de la Filosofía consiste simplemente en contemplar una

<sup>7</sup> Ambos en el volumen "Technik und Wissenschaft als Ideologie". Frankfurt am Main, 1969.



realidad objetiva, si bien esa realidad no es la natural principalmente, sino justamente la que resulta de la actividad humana, especialmente de la actividad histórica. En este sentido, se comprenden los juicios que nos presentan a Hegel como simple "narrador" de los acontecimientos históricos, pero con la particularidad de que esa narración, por lo mismo que está dirigida por la razón, da como resultado una comprensión conceptual de la historia. Por otra parte, los conceptos de la razón, la razón misma, no es un todo absoluto e intemporal que haya surgido "ab initio" con todas sus armas de la cabeza de Júpiter con una prioridad más allá de los tiempos. La misma razón teórica es fruto de la historia. Esto quiere decir que a su constitución ha precedido un largo proceso de la historia humana que, para Hegel, está presidida por un inconsciente y laborioso esfuerzo de toma de conciencia de su propia naturaleza. La razón se descubre progresivamente a sí misma.

Este planteamiento hegeliano justificaría la correlativa dependencia de historia y razón. Pero, como es regla general en la hermenéutica del pensamiento hegeliano, este planteamiento por su ambigüedad o, mejor dicho, por su misma estructura dialéctica, aceptando el sentido hegeliano, da lugar a una serie de interpretaciones parciales. Efectivamente, para el pensamiento marxista Hegel se refugia en la pura teoría, desconociendo la dependencia que ésta tiene respecto del efectivo trabajo humano. Otros, como Theunissen<sup>8</sup>, insistirán en que Hegel ha destruido toda posible ontología en el sentido de una "theoria" griega, ya que, heredero de la filosofía kantiana, Hegel es consciente de la contradicción insalvable que supone una teoría, anterior a la "praxis", que pretendiera fundarse en la posible contemplación del ser independiente de la subjetividad. Pero, por otra parte, señala que cabe una objetividad basada en el sujeto mismo en cuanto capaz de fundar una historia. Theunissen piensa que Hegel supera el concepto griego de ontología toda vez que la introducción de la cristología en el pensamiento filosófico desborda la intemporalidad del pensamiento helénico. Pero, por otra parte, reconoce que Hegel hipertrofia el aspecto de presencialidad de Cristo anticipadora del "eschaton" futuro.

Efectivamente, uno de los puntos en litigio entre los intérpretes y, sobre todo, entre aquellos que pretenden atraer la figura de Hegel hacia sus propias posiciones, consiste en la determinación exacta del valor atribuido por Hegel al "Gegenwart". Hegel tiene conciencia de vivir una época definitiva en la historia humana. Los motivos para tal convicción residen en ciertos rasgos que se dibujan en la realidad histórica que le rodea.

<sup>8</sup> *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin, 1970; pp. 420 y ss.

El sentido de la Fenomenología del Espíritu consiste precisamente en la exposición de estos rasgos a través de los cuales nos percatamos de que el espíritu como "Weltgeist" ha llegado a su plenitud, momento en el que ya será posible que ese espíritu logre una plena conciencia de sí. La plenitud del "Weltgeist" consiste en la creación de un ámbito de libertad (cf. Vorles. ü. d. Phil. der Weltgesch. Ed. Lasson, pp. 937-938). Pero la libertad misma es el resultado de una plenitud de la posesión del espíritu por sí mismo.

Esta conciencia de la plenitud de la historia, soporte del saber del espíritu como saber absoluto, nos indica que la "presencia" del espíritu a sí mismo no es la simple factualidad del "ahora" y distingue la historicidad hegeliana de cualquier otro historicismo. Queda en pie la necesidad de clarificar la dependencia del saber absoluto respecto de la historia real "wirklich" y, sobre todo, la posibilidad de una continuación de la historia una vez alcanzada la plenitud de los tiempos.

Para Kojève<sup>9</sup>, la plenitud de los tiempos hegeliana debe relegarse a un estadio en el que, dentro de este mundo, queden satisfechas todas las apetencias humanas, dando así lugar a una existencia difícilmente calificable de humana. A esta conclusión llega apoyándose en la afirmación hegeliana de que el espíritu aparece en el tiempo, ya que el tiempo es precisamente el Dasein del concepto y que mientras el espíritu no comprenda (erfasst) al concepto así ocurrirá. Pero la comprensión del concepto es la eliminación del tiempo (Phän. 558). La superación del tiempo para una interpretación antropológica significa la superación del único régimen humano que conocemos.

Frente a esta interpretación puede indicarse que para Hegel ya nos hallamos en el fin de los tiempos, puesto que el Estado es la realización mundana de la libertad y la filosofía ha llegado a constituirse como sistema de la verdad y además el espíritu que piensa se reconoce a sí mismo en el "Weltgeist". La plenitud de la historia no es supresión del crecimiento humano, sino reconocimiento mutuo de las diversas formas en que el espíritu se manifiesta.

Esta posición nos llevaría a la conocida cuestión del inmovilismo hegeliano una vez que se ha llegado a esta cumbre de la historia. Es conocida la crítica marxista. Actualmente, Habermas<sup>10</sup>, en su estudio sobre la posición de Hegel respecto de la Revolución Francesa, ha llegado a decir que Hegel la elevó a la condición de principio de su Filosofía precisamente para sustraer a ésta de las exigencias de aquélla. Hegel habría concedido

<sup>9</sup> *Introduction à la lecture de Hegel*. París, 1962; pp. 436-437.

<sup>10</sup> *Hegels Kritik der Französischen Revolution*, en "Theorie und Praxis", Frankfurt am Main, 1972; pp. 128 y ss.

a la revolución el mérito de haber dado existencia histórica al derecho natural por ella preconizado, pero criticó a la Revolución por su abstracción. Hegel quiere que la realidad se revolucione pero sin revolucionarios. Por lo demás, la teoría filosófica se beneficia de la revolución efectivamente realizada, pero ella misma se abstiene de ser revolucionaria. Algunos años antes de Joachim Ritter<sup>11</sup>, en un conocido opúsculo sobre el mismo tema, sostenía que en el mundo moderno, según Hegel, la presencia de la razón se hace presente precisamente en la escisión producida entre la revolución y la subjetividad interior que se opone a esta última. La escisión queda reasumida por la razón que advierte el sentido complementario de los extremos, el valor de la abstracción frente al pasado histórico junto con el descubrimiento de las leyes de la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) y, por otra parte, el valor del sujeto. Pero sólo la razón especulativa es capaz de comprender el valor de ambos extremos y de mantenerlos dialécticamente unidos. Hegel no temió la revolución ni se refugió en la interioridad, como los románticos. Necesitó mantener que la verdad era el todo y supo los peligros mortales que para el desarrollo de la historia hubiera tenido el aferramiento a uno solo de los términos de la escisión<sup>12</sup>.

Esta concepción de la escisión como característica del mundo moderno y de la filosofía como aceptación de la misma es un rasgo muy peculiar del pensamiento hegeliano. Viene a constituir uno de los aspectos de la identificación del pantrágismo y del panlogismo hegelianos. El destino trágico del hombre moderno es su pérdida en un mundo que, nacido del hombre, se aleja de él provocando así la íntima ruptura de su autor. Hegel no admite el repliegue del hombre a su propia conciencia, sino la necesidad de soportar la escisión gracias al concepto. Pero también es verdad que Hegel no se contenta con un concepto estrictamente lógico en cuyo seno se dibuje la estructura intelectual en la que quepan los extremos a primera vista irreconciliables. Hegel no se contenta con un sistema científico, puesto que ha querido dar una realidad efectiva al sistema en el seno de una comunidad. La razón para Hegel es Vernunft, esto es, el acto de "vernehmen", de percibir la "palabra originaria". Esta percepción induce en el clima general de la filosofía hegeliana la sustitución del factor visual, típico de la filosofía europea fundada en la idea, por un factor sonoro que liga a quien dice y a quien oye la palabra en la unidad de una comunidad. Es importante comprender esta preocupación hegeliana que no se limita a explicar lo ocurrido históricamente o a justificarlo de

<sup>11</sup> *Hegel und die Französische Revolution*. Frankfurt am Main, 1965.

<sup>12</sup> Cf. en cuanto a otro sentido de la función de la escisión en la filosofía de Hegel, ROHRMOSER: *Subjektivität und Verdinglichung*. Trad. francesa, "Theologie et alienation", París, 1970; p. 85, nota.

acuerdo con un ideal puesto en el futuro, sino que principalmente procura constituir un sujeto capaz de pensar la historia misma. La constitución de la comunidad es un paso más allá de la escisión efectiva e incluso de la escisión pensada en el concepto. Se trata de llegar a una reconciliación.

Es preciso notar que la reconciliación hegeliana no se refiere exclusivamente a las relaciones interhumanas en general o al caso particular de las relaciones entre la conciencia activa y la conciencia crítica. El tema de la reconciliación alcanza la historia entera y, sobre todo, el problema de la unidad entre lo finito y lo infinito. Por lo demás, esta última relación no se encierra en la esfera de la lógica, puesto que —de acuerdo con el principio formulado en Phän. 562— a cada momento abstracto de la ciencia corresponde una figura del espíritu “aparente”. En este caso, la dialéctica de la esencia inmutable y la conciencia infeliz es el paralelo fenomenológico de las relaciones entre lo finito y lo infinito.

Escisión y reconciliación constituyen, como dice W. D. Marsch, “los dos polos de la tensión entre los que (Hegel) refleja al absoluto en el proceso histórico”<sup>13</sup>. El problema que se plantea entonces es si el absoluto puede reflejarse en el proceso histórico sin peligro tanto para el proceso como para el absoluto mismo. El proceso histórico parece convertirse, a pesar de la oposición dialéctica, en el cumplimiento de una identidad abstracta. El absoluto, por su parte, resulta ser el término inmanente de un proceso en el que parecen unificarse, con demasiada “prisa”, todo un conjunto de diferencias. Los análisis filosóficos contruados sobre la oposición “identidad y diferencia” corren el peligro de la abstracción y de la unificación totalitaria. Si la verdad es el todo y solamente el todo es de soberana importancia determinar cuál pueda ser el hilo conductor para reducir las diferencias al todo.

Apovado en su concepción relacionista del ser, Hegel se negó a admitir la unificación en la totalidad por el camino de la supresión de las diferencias. Como ha hecho observar Rohrmoser<sup>14</sup>, la interpretación heideggeriana de la lógica hegeliana como ontoteología olvidaría que precisamente la preocupación hegeliana se dirige a salvar la diferencia dentro de la identidad y, por lo tanto, se opone a la actitud del mismo Heidegger que separa al ser del “Seiendes”. No obstante la preocupación hegeliana, cabe preguntarse si realmente garantizó su objetivo y, si lo hizo, de qué medios se valió.

No se puede insistir excesivamente en el “teoretismo” hege-

<sup>13</sup> *Gegenwart Christi in der Gesellschaft*. München, 1965; pp. 254-255.

<sup>14</sup> Op. cit., p. 106.

liano dada la función que la praxis desarrolla en orden a la constitución de un saber absoluto. Pero, con todo, Hegel sólo excluye de esa manera la ingenuidad de creer que la sola acción individual o histórica puede llevar a cabo la reconciliación en el todo guardando, al mismo tiempo, no sólo la apertura a lo infinito, sino la presencia misma del infinito. El infinito hegeliano, el "buen" infinito, sólo se consigue a través del concepto como instrumento del sujeto, del "Selbst". La reducción a la totalidad se verifica por medio del concepto, pero no del concepto universal por abstracción de diferencias ni por el concepto formal que excluye el contenido. Este contenido no es la ignota cosa en sí, sino la "Sache", el resultado de la actividad de la subjetividad sobre la realidad.

Hegel quiso mostrar la presencia de lo infinito en lo finito. Esa presencia actual es el fruto de la historia real, pero se necesita además una peculiar forma de "ver" la historia pasada y su actual resultado para descubrir la infinitud. Esta infinitud no es simple "Ahnung", sino efectiva presencia en el concepto. Para Hegel, el recurso a la razón no implicaba una reducción a los límites del discurso lógico, porque entendía que el concepto es, por su misma naturaleza, supresión de sus propios límites. Por otra parte, la unidad final en la Idea absoluta llevaba los signos de haber superado la distinción entre la teoría y la práctica. No en vano el cristianismo, al menos en algunas de sus orientaciones teológicas, había visto en la unidad de la especulación y la praxis una señal del saber divino.

Manfred Riedel<sup>15</sup> ha puesto de relieve un cierto fracaso del intento hegeliano de llegar a una reconciliación entre la realidad de la historia moderna y el deseo, nunca abandonado, de restaurar la filosofía teórica en un sentido clásico. Ese fracaso se manifestaría en la ambigüedad del juicio hegeliano acerca del valor de los tiempos modernos para la especulación filosófica. Efectivamente, sobre todo en los últimos años de su vida, Hegel se ve personalmente perplejo ante la posibilidad de filosofar bajo los presupuestos creados por el desarrollo de la historia contemporánea.

La reconciliación hegeliana sufre, de alguna manera, todo el problema que constituye la grandeza y también la debilidad del pensamiento hegeliano. Por una parte, la reconciliación es una tarea a realizar. Por otra, la reconciliación no es un simple "sollen", como no lo es ninguna de las piezas claves de una filosofía definida por la presencialidad. Pero, aun admitiendo tal presencialidad, la reconciliación es un resultado histórico. La unificación que lleva consigo es el fruto del trabajo de la historia, del espíritu efectivamente realizado. Otra cosa es que ese

<sup>15</sup> *Theorie und Praxis in Denken Hegels*. Stuttgart, 1965; pp. 204 ss.

mismo espíritu tome conciencia de tal unificación. La unidad de la praxis y de la teoría es precisamente resultado de tal interacción de la actividad efectiva y del saber de sí que caracteriza al espíritu. Con ello, la posible unidad de la especulación y de la praxis propia de una filosofía clásica, entendiéndose o no como ontoteología, sufre una radical transformación. No se trata de la unidad fundada en la eminencia de lo divino sobre toda determinación teórica o práctica, sobre toda ciencia o sobre toda historia. El saber del espíritu que se da entre nosotros o la historia que nosotros hemos realizado no se halla apoyada "a tergo" en la unidad original, sino que se orienta hacia su unificación.

Una cierta orientación filosófica y teológica (cf. Theunissen)<sup>16</sup> tiende a interpretar a Hegel sobre la base de enfrentar "arqueología" y "eschatología", enfrentamiento claramente perceptible cuando lo absoluto es colocado al principio o al final de un proceso, pero como perteneciente al proceso mismo, es decir, afectado por el tiempo. Recordemos que para Hegel el tiempo ocupa un lugar de intermediario entre el concepto y la realidad efectiva. Ciertamente, el tiempo queda suprimido al final de la Fenomenología en la medida en que la conciencia, al comprender conceptualmente la historia, "devuelve" el tiempo a su origen. Pero precisamente esta "devolución" no es suficiente explicación si la entendemos como reducción del tiempo a su principio. Con la misma razón deberíamos "proyectar" el concepto a sus realizaciones temporales en un "eschaton". El absoluto no goza de preeminencias ni, menos aún, de autosuficiencia respecto a las determinaciones que lo explican (auslegen)<sup>17</sup>.

Esto da pie para que se produzca una extravasación constante de atributos de lo absoluto y de lo temporal. La historia

<sup>16</sup> Op. cit., pp. 325 ss.

<sup>17</sup> Hay un momento "intemporal", en cierto sentido, en el pensamiento hegeliano. Nos referimos a la lógica de la esencia —"das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein" (Wiss. der Logik, II, 3)—. La esfera de la esencia posee una prioridad, una anterioridad, respecto al ser inmediato. También es un "Hintergrund" del ser. El movimiento del saber es, por ambos motivos, "Erinnerung", recuerdo e interiorización. Pero la prioridad es intemporal. Esta intemporalidad no es solamente la consecuencia de la supresión del tiempo llevada a cabo al término del proceso de la Fenomenología, sino una peculiar forma de concebir el absoluto (Enzyk. 112. Anm.). El movimiento interno a la realidad misma que pasa del ser a la esencia por reflexión, convierte al ser en apariencia. De esta manera, el tiempo, característica propia del ser, se convierte en la permanencia del absoluto que, a su vez, se refleja en la apariencia. La lógica de la esencia mantiene una distinción entre dos esferas, el ser y la esencia, pero sin convertirlas en dos mundos paralelos y separados. Hegel evita la duplicación de la realidad de forma que la relación entre ambas esferas es simplemente la relación entre lo aparente y lo aparecido. Esto implicaría la negación de una doble historia, una historia del mundo y una historia del absoluto, entendidas como dos series paralelas de las que la segunda sería el prototipo de la primera y su determinante. Pero también es cierto que las determinaciones aparienciales del absoluto son la manifestación de este último y por ello a él revierten, no en virtud de una historia propia, sino por la unidad entre lo manifestante y lo manifestado, cuya expresión plena se realiza en la filosofía del espíritu. Véanse a este respecto las consideraciones de FULDA, *Das Problem...*, 225 ss.

adquiere el rango de teodicea como justificación de Dios y como juicio de Dios. En ambos casos el genitivo se torna tanto subjetivo como objetivo, fenómeno señalado por Heidegger en otro contexto, pero extensible a grandes zonas, por no decir a todas, del pensamiento de Hegel. A su vez, tal fenómeno nada tiene de particular si pensamos la tensión y comunicación dialéctica que constituyen el núcleo de su sistema. Dentro del pensamiento hegeliano, todo este conjunto de problemas contenidos en la estructura dialéctica de la realidad y del pensamiento humano, refuyen hacia el terreno privilegiado de la religión y de la teología.

Si en la actualidad la exclusividad del planteamiento teológico en la interpretación de la filosofía hegeliana no parece viable, lo que sí queda claramente establecido es el hondo impacto que el cristianismo imprime en esta filosofía.

En nuestros días, Kojève<sup>18</sup>, como ya es sabido, ha definido una interpretación atea de la Fenomenología. El cristianismo mismo no sería otra cosa que un proceso de secularización, al final del cual el hombre llegaría a ser Dios. Este final está presentado por la Revolución Francesa, cuyo coronamiento final es Napoleón. La filosofía hegeliana sería la revelación de esa final humanización de Dios. Kojève no ignora los pasajes hegelianos en los que aparece otra forma radicalmente distinta de concebir la religión, pero se limita a juzgar que tales afirmaciones son simples actitudes voluntariamente equívocas con las que Hegel venía a encubrir, de alguna manera, su radical manera de interpretar el cristianismo. Sin negar la agudeza de Kojève para descubrir determinadas consecuencias de los puntos de partida en que se apoya Hegel, resulta hoy en día difícilmente aceptable su postura para resolver todo el conjunto de dificultades que se seguirían de admitir el esquema excesivamente simple presentado en su "Introducción"<sup>19</sup>. Por lo demás, Hegel no detuvo su filosofía religiosa en la Fenomenología, sino que la desarrolló con notable enriquecimiento en obras posteriores. En este sentido, es de absoluta importancia comprender cómo, además de la función que la religión ejerce en el proceso fenomenológico, existe una dimensión religiosa que se mantiene incluso dentro del saber absoluto, al nivel de la filosofía del espíritu. La unidad de lo finito y de lo infinito, de la humanidad y Dios, tiene sus graves ambigüedades, de las que Hegel se hizo consciente paulatinamente y que determinaron la imposibilidad de una absorción total de la religión en la filosofía. Pero, en todo caso, nunca puede entenderse que para Hegel el saber absoluto, con su unificación de la especulación y de la praxis, o la filosofía, que se

<sup>18</sup> Op. cit., p. 153.

<sup>19</sup> Sobre la postura de Kojève puede verse: *Maurer, Hegel und das Ende der Geschichte*. Stuttgart, 1965; pp 139 ss.

halla más lejos de tal unificación plena, sean susceptibles de ser entendidas como formas del saber o del ser humano finito en cuanto finito.

3.—Otra línea de apreciación de la filosofía hegeliana desde el punto de vista religioso es la encabezada en nuestro tiempo por Karl Barth. La importancia de su juicio reside en la calidad teológica y religiosa del autor de la "Dogmática" y su peculiar forma de valorar el fenómeno hegeliano<sup>20</sup>.

Barth vio en Hegel la confianza de la razón en sí misma para sobrepasar las limitaciones en las que se debatía la filosofía de la Ilustración. La historia y el individuo, la razón universal y el sentimiento fueron límites insuperables para la filosofía de las luces. No lo fueron para Hegel. Pero esa misma confianza, no compartida por las generaciones que siguen a Hegel, explica el declive de la valoración que sufre el hegelianismo.

Para Barth, Hegel es la salvación del cristianismo contra los ataques del pensamiento moderno tras Descartes. Quiso mantenerse fiel tanto al cristianismo como a la cultura que se desarrolla en Europa después del medioevo. Ciertamente, esa unidad tiene en Hegel una raíz religiosa, más específicamente, cristiana. La verdad hegeliana es verdad en movimiento, verdad dialéctica. Esto depende, en última instancia, de un Dios "in actu" y de un Dios trinitario. No es un absoluto encerrado en su inmóvil unicidad. Barth acerca a Hegel hacia una interpretación "actualista" —"événementielle", dirían los franceses— de la actividad divina que, por lo demás, coincide con la misma actitud barthiana.

Pero, junto a esta valoración positiva de la filosofía hegeliana, Barth comprende que Hegel ha identificado el conocimiento de Dios con el conocimiento de sí mismo, y el movimiento trinitario con el movimiento conceptual propio de la mente humana y, en última instancia, ha suprimido la libertad divina en favor de la necesaria manifestación de Dios en sus criaturas.

Al final de este capítulo que Barth dedica a Hegel en su historia sobre la teología protestante en el siglo XIX aparece, con cierta sorpresa del lector que ha podido darse cuenta de las serias objeciones que Barth presenta al sistema hegeliano, la afirmación de que Hegel es "una gran cuestión, una gran desilusión y quizá una gran promesa". No cabe duda que la figura de Hegel suponía para Barth algo más que una interpretación filosófica del cristianismo, entre tantas otras. El paralelo que cree descubrir entre Hegel dentro del protestantismo y Santo Tomás en la teología católica —paralelo que, de hecho, no se llegó a rea-

<sup>20</sup> *Hegel*. París, 1955. (Trad. francesa del cap. 10 de "Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert".)



lizar por la reacción antihegeliana en el seno del protestantismo— es una señal más de la convicción barthiana sobre la importancia excepcional de Hegel en orden a ofrecer al cristianismo una instrumentación filosófica oportuna. La verdad como manifestación de un Dios vivo, “actual”, hubiera podido ser el punto de confluencia posible gracias a la concepción hegeliana de la razón como lugar donde se revela la verdad divina y a la estructura dialéctica del pensamiento y de su objeto.

Esta posición barthiana puede ser representativa de la actitud cristiana frente a Hegel. Es de subrayar la importancia que, para el cristianismo hostigado por la crítica del pensamiento moderno, tuvo la aceptación hegeliana del cristianismo y su elevación a la condición de verdad absoluta, aunque fuera tan sólo bajo el régimen de la “Vorstellung”. Se trata de un fenómeno histórico-cultural de la máxima transcendencia, puesto que significó un punto de inflexión decisivo en el desarrollo histórico de Europa. Pero, al mismo tiempo, Hegel mantiene una fidelidad al nuevo espíritu que irrumpe en el mundo occidental tras el Renacimiento. Hegel sabe que este espíritu es el subjetivismo—principio del norte, como él mismo dice— en el que no solamente se supera la conciencia infeliz del medioevo, sino también se intenta fundar en el sujeto la totalidad del mundo en que vive. Hegel era bien consciente de la confusión reinante en torno al término “subjetividad” y no ahorró críticas a quienes lo utilizaban sin cautela. Hegel pretendió salvar las dificultades evitando una reducción del sujeto a las formas concretas que pudieran presentarse de modo inmediato a la experiencia humana de cada pensador o momento histórico. De ahí que subrayara tantas veces la pobreza y la falta de grandeza de la Ilustración. Su problema consistió entonces en descubrir un instrumento capaz de expresar, de modo preciso, articulado, sin abandonarse a los transportes de la emoción, la riqueza desbordante ofrecida a la consideración humana a lo largo de la historia. Por ello intentó fundar la verdad de la filosofía no sólo en la coincidencia de la razón consigo misma, sino también en el reconocimiento de la razón en la historia, en la coincidencia de la historia real con la razón, del espíritu efectivo con la conciencia de sí del espíritu.

La estructura del proceso hegeliano de la filosofía del espíritu, así como el de la Fenomenología, coloca a la filosofía, o al saber absoluto, según los casos, tras la religión. Esto no sólo significa la superación de la religión por la filosofía, sino también la procedencia religiosa de la filosofía y, en cierto sentido, la “canonización” religiosa del mismo sistema filosófico hegeliano. Bruaire<sup>21</sup> es quien ha puesto de relieve esta consecuencia,

<sup>21</sup> *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. París, 1964.

difícilmente aceptable para el cristiano de cualquier tiempo, pero especialmente para el nuestro.

Esta consecuencia de la actitud hegeliana respecto al proceso religión "versus" filosofía plantea la cuestión del sentido de la unidad dialéctica en cualquiera de sus aplicaciones, pero muy especialmente en el caso de Dios con su manifestación finita.

Anteriormente hicimos referencia a la negativa hegeliana a considerarse inscrito en la esfera del idealismo subjetivo. Pero también son bien conocidas las páginas de la Ciencia de la Lógica (I, 145) en las que defiende la condición de idealista de toda filosofía: "La proposición 'lo finito es ideal' constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste en otra cosa más que en no reconocer a lo finito como un ente verdadero (*wahrhaft Seiendes*). Toda filosofía es esencialmente idealismo o lo tiene, por lo menos, como principio propio y la cuestión subsiguiente es la de hasta qué punto ha sido llevada efectivamente a la práctica. La filosofía está en la misma situación que la religión, pues la religión tampoco reconoce a la finitud como ser verdadero, como algo último, absoluto o como algo no puesto, increado, eterno".

Dicho de otra manera, para el pensamiento religioso que se ocupa de la filosofía, Hegel plantea el problema de su posible panteísmo. Grégoire<sup>22</sup> ha expuesto detalladamente las numerosas interpretaciones que este tema ha suscitado en relación con el sistema hegeliano. La diversidad de matizaciones y la dificultad de poder dar cuenta de todos los asertos hegelianos sobre el tema hacen pensar que Hegel se mueve en un terreno distinto del habitual y del modo tradicional de enfocar la cuestión del panteísmo y de las relaciones entre inmanencia y trascendencia.

Parece que lo más importante en esta cuestión es recordar el origen religioso cristiano de toda la filosofía hegeliana y, en especial, de su doctrina de la relación entre finito e infinito. Este origen cristiano, matizado por el luteranismo, orienta a Hegel hacia una polarización de la cuestión en términos de *comunicación* entre lo finito y lo infinito o bien de manifestación. Si lo infinito es lo verdaderamente real, lo finito sólo adquiere realidad como manifestación del primero. La comunicación no debe ser entendida como colación de una cierta realidad, sino como elevación a la condición de apariencia manifestativa cuyo ser se agota en esta acción manifestativa. Por esta razón, la dialéctica de lo infinito y lo finito desemboca en el ser-para-sí, en el que la alteridad desaparece. Justamente quiere esto decir que

<sup>22</sup> *Études hégéliennes*, París, 1958; pp. 140 ss.

no hay lugar para Hegel de preguntarse sobre la mutua alteridad de lo finito y lo infinito.

Todo lo anterior se manifiesta en la doctrina trinitaria de Hegel, en la que, como observa Jörg Splett<sup>23</sup>, se produce una supresión de la Trinidad inmanente en favor de la Trinidad económica, en lenguaje de los Padres. No hay cuestión sobre la que Dios *sea* en sí, sino en su manifestación, y la trinidad se convierte en el juego dialéctico de la manifestación de lo infinito, esto es, de la manifestación de la realidad única consigo misma. Nuestra especulación finita no hace más que incorporarse a ese movimiento manifestativo del que no somos espectadores, sino colaboradores.

Todo ello arranca de una absolutización del orden llamado tradicionalmente de la gracia, esto es, de la comunicación del infinito. Pero la estructura óptica que da realidad a la manifestación queda completamente marginada.

La importancia de esta actitud hegeliana para nuestra situación intelectual es inmensa. Destruída la antigua metafísica, sólo queda una lógica del sentido que se manifiesta y se constituye en la pura expresión del logos mismo. El sujeto como sustantividad cede paso al sujeto como momento de un proceso que "pasa" a sus mismas determinaciones. Independientemente del alcance metafísico de esta transformación resulta evidente que conceptos como "pecado" y "redención" sufren una alteración radical. Ya Barth denunció este fenómeno en el nuevo enfoque religioso preconizado por Hegel. Ambas nociones pierden toda su raigambre realista para convertirse en una transformación especulativa. La "reconciliación" buscada por Hegel no es una transformación moral o psicológica; es una nueva visión de la realidad en la que se supera la fragmentación y la consiguiente oposición dentro de la realidad. Pero la realidad no es algo, en sí, definitivo. La realidad original, si entendemos "original" como lo primero en la experiencia natural, es efectivamente algo dividido y externamente oprimido por el otro. Pero la verdadera realidad es el infinito que no está al principio, sino al final. Pero este final no es el resultado de una evolución de lo dado, sino el fruto de una constitución que el sujeto lleva a cabo al asumir dentro de sí, al interiorizar lo dado y, al mismo tiempo, al objetivar su intimidad.

De alguna manera se observa que Hegel construye su onto-teología sobre una base de desconfianza hacia el realismo de lo finito, pero sin llegar a mantener una exclusiva realidad de lo infinito como algo dado puramente en sí. Lo infinito es lo absoluto en la medida en que es sujeto que actúa, cuyo ser es ac-

<sup>23</sup> *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*. Freiburg, 1965; p. 143.

tuar de tal manera que su actividad es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente. Esto no se logra por ninguno de los medios del dinamismo real ya que este dinamismo implica siempre una alteridad. Sólo se consigue a través del conocimiento. El conocimiento es capaz de "representar" como trascendente lo que verdaderamente existe en el conocimiento mismo. Y ello no es en virtud de un engaño precisamente, sino de la capacidad objetivante de la inteligencia. Otra cosa es que la conciencia natural "olvide", como así acontece, ese origen de la realidad dada. Por ello, la filosofía es una repetición, a escala humana, de aquel primer proceso de objetivación. Huelga decir que tal prioridad no es temporal. Se trata del "zeitlos vergangene Sein", del que ya hemos hablado.

Lo anterior nos sugiere que la filosofía hegeliana de la religión viene a ser una filosofía de la comunicación sobrenatural. Lo "sobrenatural" va a significar en este contexto la supresión de la independencia de lo dado en favor de su total absorción en lo "donante". Pero lo donante no es un Absoluto —Dios, Espíritu— subsistente, sino un puro Logos. La consecuencia será que lo dado no se descompone en un recipiente y en un "don", sino que toda su entidad es el ser signo de un sentido que el Logos expresa fuera de sí, esto es, fuera de su unidad inefable. Lo finito es un discurso que expresa el sentido lógico.

Es importante tener en cuenta que esta reducción a lo lógico, que esta supremacía del sentido sobre la realidad ciega no implica que la filosofía, o, mejor dicho, la visión que del mundo nos ofrece la filosofía hegeliana, sea la de un mundo en el que no hay más variación que las modificaciones del sentido producidas por las diversas "lecturas" de este mundo. Una cosa es que la filosofía se limite a "pintar gris sobre gris" y otra que la historia del mundo sea una acumulación de interpretaciones. En primer lugar, no hay motivo a pensar que la simple modificación de sentido sea irrelevante para la realidad misma, aun cuando se entienda por realidad una objetividad externa a la conciencia que la considera y la valora. La conciencia observante, como es sabido (cf. Phän. 252 ss), da lugar al juicio infinito, "el sí-mismo es una cosa". Este juicio es, por una parte, la "reificación" del sujeto, pero, por otra, la expresión de que el concepto penetra toda realidad, incluso la más lejana. Esta penetración no es un simple hecho, sino el resultado de una actividad de la razón. La posibilidad de modificar la realidad para hacerla más acorde con el espíritu reposa en la actividad mediadora del concepto. Bien es verdad que esa actividad no siempre es refleja. Más aún. La explícita reflexión de ese advenimiento de la razón a las cosas sigue a un proceso previo del que no se es consciente. Pero esta inconsciencia no es absoluta y plena. Basta que la conciencia abandone su limitada actividad para que se descubra a sí misma

en sus obras.

Actualmente, uno de los temas que más ha preocupado a los comentaristas y exégetas hegelianos es precisamente el del valor de la filosofía religiosa hegeliana como instrumento práctico en el proceso de transformación social.

Es conocida la crítica del joven Hegel a la religión cristiana como factor retardatorio puesto que, a su entender, el cristianismo había retornado a las posiciones del judaísmo, esto es, había separado a Dios del hombre, introduciendo, además, unas estructuras positivas que impedían a los cristianos la conciencia de Dios dentro de sí. Como advierte Löwith<sup>24</sup>, no es tanto la acusación de alienación respecto a su destino humano, sino de alejamiento de Dios lo que el joven Hegel reprocha al cristianismo. De esta manera, el cristianismo impide la reconciliación del hombre con su propio destino o, en lenguaje no humanista, sino más universal, el cumplimiento de la "absolute Bestimmung" del espíritu, que consiste en la unidad de la "fides quae creditur" y de la "fides qua creditur", la autorrelación del espíritu consigo mismo, la unidad de objetividad y subjetividad.

Ya se comprende que si el sentido de la historia es constituir esa reconciliación, toda forma de positividad implica una detención del proceso de la historia.

La crítica hegeliana del cristianismo se modifica cuando descubre que éste, al menos en su forma luterana, consiste precisamente en aquella unidad que el cristianismo positivo impedía. Desde ese momento el cristianismo luterano es una fuente de progreso histórico. Y esta será la razón por la que entiende más tarde que Alemania no necesitó la revolución, como Francia, puesto que el principio de unidad, raíz de la reconciliación, estaba ya presente y en actividad al otro lado del Rin.

No es preciso insistir en la ambigüedad resultante de la actitud hegeliana respecto a la religión. Esta ambigüedad no se refiere a sus propias convicciones personales, sino al modo con que fue entendida la unificación del cristianismo y filosofía. En última instancia, tras la muerte de Hegel, se evidenció el difícil estatuto ontológico del espíritu oscilante entre la hipóstasis de una estructura lógica y un devenir histórico y, por otra parte, su simple reducción al hombre, no individual, sino a la sociedad humana. Pero, en honor a la verdad, es preciso tener bien en cuenta que Hegel exigió para la libertad una reconciliación que mantuviera siempre abierto un horizonte infinito. Por eso toda interpretación de su pensamiento que pretendiera recluir al hombre, como sujeto de actividad espiritual, a los límites de un acuerdo equilibrado con la naturaleza o con los demás hombres,

<sup>24</sup> *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*. Hegel-Studien, Beiheft 1, p. 202.

se equivoca substancialmente.

Ahora bien, esta apertura a lo infinito no ha de entenderse como una simple utopía. Este es uno de los puntos más importantes en la preocupación religiosa actual. Pero, a su vez, esta cuestión no es resoluble en términos de una búsqueda de la "objetividad", de la "vera mens" de Hegel acerca de la cuestión. Decíamos al principio que el redescubrimiento actual del pensamiento hegeliano se ha verificado hegelianamente. Con ello queremos indicar que no se trata de clarificar una realidad o, mejor dicho, un pensamiento objetivo dado de una vez para siempre. Se trata de interpretar ese pensamiento desde nuestra situación. En realidad, Hegel actuó así también. Pero esto nos retrotrae a una discusión sobre hermenéutica que desborda estas líneas. En todo caso, tanto para Hegel como para nosotros (si es que podemos hablar de "nosotros" y no solamente de cada uno de los intentos separados) no podemos olvidar que la más rigurosa limitación a la situación histórica no nos dispensa de una cierta "Vorverständnis" que gobierna la determinación del sentido de nuestra situación en la doble acepción del término "sentido": como correlato de una estructura significativa y como término del proceso hacia el que caminamos (si es que el camino es común) los hombres de todas las épocas. Es sabido ya que para Hegel esta observación resultaría inaceptable porque supondría la disociación entre la "Wirklichkeit" histórica y la conciencia de sí elevada a saber corresponder a tal realidad. ¿Quién o qué garantiza tal acuerdo? Hegel nos diría que la conciencia filosófica, el "wir" de la Fenomenología, no necesita más garantía que el resultado de "zusehen" cada una de las figuras, cada uno de los momentos. Se produce entonces la manifestación de la negatividad inserta en el momento en cuestión. De alguna manera nos hallamos ante un intuitivismo frente a la compleja diversidad de cada situación histórica, intuitivismo que, dirigido por el "Logos", recoge de la totalidad de fenómenos la unidad dialéctica de todos ellos y, junto con ellos, la unidad del sentido. Nos hallamos ante la traducción al terreno de la historia del problema de los universales que tradicionalmente solía fijarse en las realidades naturales. Ya no es la abstracción, la precisión, sino la "recolección", "Sammlung" —como tantas veces aparece en la Fenomenología— la operación racional destinada a elevar al entendimiento la confusa multiplicidad y caducidad de los acontecimientos. Y además se trata de "zusehen", intuición que es capaz de aunar dentro de sí la inmediatez de la visión con la mediación de la razón que se conoce a sí misma en sus obras.

4.—Si, de antemano, estimo que la implantación de lo real en lo infinito —el verdadero idealismo de Hegel— no puede ser en-

tendido como utopía se debe precisamente a la supremacía dada por Hegel al presente. Como tantas veces se ha señalado, el presente al que aludimos no es el "ahora" repetido y repetible, sino la presencia irrepetible de la razón que se encuentra a sí misma en la cumbre de la historia real y en la plenitud de su saber acerca de sí misma.

Jürgen Moltmann<sup>25</sup> ha puesto de relieve que para Hegel la presencia "Gegenwart" implica la asunción de la contradicción. Es importante alejar de nuestra imaginación una representación triunfal del acuerdo de la razón consigo misma en la historia. Ciertamente que Hegel (cf. *Grundl. Phil. Recht. Vorrede*, 16) entiende que la comprensión conceptual de la reconciliación entre la razón consciente de sí y la razón existente efectivamente en la historia provoca alegría y satisfacción, pero, al mismo tiempo, describe metafóricamente<sup>26</sup> este reconocimiento diciendo que se trata de "conocer la razón como la rosa en la cruz de la presencia". La presencia de la razón y la conciencia de tal presencia definen la "Gegenwart", pero tal unidad es dialéctica.

El mismo Moltmann nos ha recordado la importancia del párrafo final del opúsculo "Glauben und Wissen" (*Jen. krit. Schr.* 413-414). En él se expone el sentido del ateísmo moderno, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto como expresión del dolor infinito que debe soportar el concepto. Ese mismo dolor está unido a una profunda alegría. La unión dialéctica de ambos constituye el concepto y el sentido de la edad moderna. Moltmann pone en relación esta unidad de dolor y alegría con la muerte y resurrección de Cristo. Esto nos descubre que la fidelidad hegeliana al presente real no es simple conservadurismo ni resignación. El intento de Hegel consiste más bien en llegar, no sólo en acercarse, a Dios mismo, a través de su negación. Hegel no aprecia las paradojas y la simple y desnuda contradicción nada quiere decir para él. Se trata de que gracias al concepto dialéctico se logra una nueva unidad que nace de lo que, al nivel de una sensibilidad o de un pensamiento formal es irremediable destrucción. El ateísmo moderno queda asumido por Hegel en un Dios que ya no puede perderse ni morir porque ese Dios es Dios en nosotros, es la razón misma que ha sido capaz de provocar la crisis atea del mundo moderno. El dolor de la pérdida de Dios es un momento nada más de la Idea suprema.

El futuro que Hegel puede ofrecernos ya no es la Parousia entendida como apocalipsis al modo moltmanniano. Como en otro lugar he señalado<sup>27</sup>, la filosofía, cumbre del pensamiento

<sup>25</sup> *Theologie der Hoffnung*. München, 1968, p. 308.

<sup>26</sup> Cf. *Chapelle, Hegel et la religion*, I. Paris, 1964; p. 21.

<sup>27</sup> En un estudio próximo a ser publicado sobre "El tránsito de la Religión al Saber Absoluto en la Fenomenología del Espíritu".

humano según Hegel, es anagnórisis, mas no apocalipsis.

La ascensión de la contradicción por el concepto no debe entenderse como un fenómeno puramente contemplativo de la realidad histórica. Es importante tener en cuenta que el concepto se encarna en un sujeto que, por lo demás, no es un individuo aislado. El sujeto es un sujeto comunitario y que, por otra parte, constituye una objetividad. Esta objetividad —el espíritu objetivo— adquiere por su adjetivo una cierta permanencia, nunca, sin embargo, tan férrea como para no ser permeable a la evolución que el sustantivo implica. El concepto, por tanto, es una totalidad articulada en la que la filosofía “sensu stricto” desempeña una función concreta sólo inteligible en el conjunto. Fulda<sup>28</sup> piensa que esa función consiste en expresar lo que todos piensan, dando así posibilidad para efectuar el esencial reconocimiento que debe caracterizar la vida de la sociedad racionalmente organizada.

La filosofía como anagnórisis implica una confianza en la razón no sólo en cuanto instrumento explicador del mundo, sino también en el poder de la razón y en su eficacia para dirigir la historia. La confianza en la astucia de la razón, sin embargo, no es fácil de engendrar en hombres duramente afectados por los acontecimientos de la historia como lo somos todos. Esta dificultad es precisamente mayor en nuestros días porque la conciencia de la humanidad sufre actualmente la desilusión ante las esperanzas que otras generaciones se habían forjado.

No se puede acusar a Hegel de optimista en el sentido que lo hubiera entendido el Pangloss de Voltaire. Más aún, de una manera muy peculiar, Hegel combina la confianza en la razón con la necesidad de soportar el dolor histórico y ontológico al que antes hemos aludido. En esta forma Hegel coloca la confianza y hasta un cierto optimismo a nivel totalmente distinto al usual en la filosofía del siglo XVIII. El mismo dolor, la escisión del mundo moderno, forman parte de esa confianza y de la “Heiterkeit” que debe alimentar el filósofo y, con el filósofo, el hombre nuevo que nace después de la Revolución francesa. Ese nivel no es, a pesar de todo, algo dado, sino algo constituido por la razón misma. La razón, por su parte, ejerce una doble función: consciente una, la que la humanidad lleva a cabo; inconsciente otra, la que la razón astuta desempeña a espaldas de la humanidad consciente.

¿Es suficiente esta explicación para devolver a los hombres de hoy, aunque sea a un nivel más alto y exigente, la confianza perdida en la razón? Parece que no. De hecho, el pantragismo

<sup>28</sup> *Das Recht der Philosophie in Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main, 1968; p. 51.



hegeliano ha tenido una resonancia en la actualidad muy superior a la lograda por su panlogismo. Es evidente que la disociación de ambos momentos implica una grave infidelidad a Hegel, pero esto es lo que resulta difícil: unificar ambos extremos. La circularidad del pensamiento y la realidad histórica necesita para su "Bewährung" un juicio trascendente. De lo contrario, el hegelianismo corre el riesgo de la evasión a ese más alto nivel cuya justificación resulta problemática y que tiene que sufrir la acusación de mistificación engañosa porque rehuye los verdaderos y reales problemas planteados a la conciencia de la humanidad.

Lo que parece ocultarse detrás de todas estas insuficiencias de la filosofía hegeliana es su íntimo finitismo a pesar de sus protestas de ser un pensamiento del absoluto. Ciertamente, su finitismo no es programático ni fruto de unas conclusiones limitativas de las pretensiones de la razón. El finitismo hegeliano es, de alguna manera, "malgré lui". Hegel concebía el saber absoluto como algo más que un amor a la sabiduría. A su entender, era la sabiduría misma y no precisamente un saber *acerca del* absoluto, sino el movimiento ontológico del absoluto en y para sí. Esta pretensión hegeliana tropieza con una serie de incongruencias que impiden esa reducción al absoluto de todas sus manifestaciones y, además, desde el absoluto mismo.

Werner Marx<sup>29</sup> ha expresado con claridad la dificultad básica que Hegel mismo experimentó para llevar a cabo su programa y el modo con que en el prólogo de la Fenomenología expuso la diferencia entre la proposición (Satz) y el auténtico pensamiento especulativo. La dificultad reside en la inevitable mediación que la estructura proposicional ejerce en nuestro pensamiento. Aun cuando W. Marx no participa de las ideas de Gadamer<sup>30</sup>, para quien el lenguaje dirige el pensamiento, sí reconoce la necesidad de una expresión del pensamiento en el lenguaje. El lenguaje para Hegel, como es bien sabido, es el "Dasein des Selbsts" o el "Dasein des Geistes". En el lenguaje se constituye una objetividad en el que se manifiesta plenamente el pensamiento, de suerte que en su ser-otro mantiene plenamente la identidad de la inteligencia.

Otros, como el citado Gadamer<sup>31</sup>, subrayan que la expresión exterior no es un aditamento al pensamiento y, en consecuencia, la filosofía incluye la manifestación, es una manifestación del absoluto mismo. Ahora bien, ¿garantiza la filosofía hegeliana, como "Darstellung" de lo especulativo, el cumplimiento de tal exigencia?

<sup>29</sup> *Absolute Reflexion und Sprache*. Frankfurt am Main, 1967; p. 8 ss.

<sup>30</sup> *Wahrheit und Methode*, pp. 443 ss.

<sup>31</sup> Además del lugar que acabamos de citar, véase *Die Idee der hegelischen Logik*, en "Hegels Dialektik", pp. 63 ss.

Parece descubrirse aquí una aporía que acecha a la filosofía hegeliana. La razón necesita del lenguaje para expresarse en él como en un medio propio, esto es, en lo otro de sí, pero que, al mismo tiempo, es su "Dasein". Esa peculiar adaptación a la razón se pone de relieve en la "desaparición". "Verschwinden", característica del lenguaje (Phän. 363). Al traducir "Verschwinden" por "desaparecer" no hacemos sino poner de relieve el rasgo peculiar que todo lo manifestativo tiene respecto a lo manifestado. Hegel entiende que, de esta manera, la desaparición abre el camino al retorno. Este retorno, que guarda hegelianamente su "éxodo", no es un "Selbst" ciego y mudo, devorado por una certeza de sí incapaz de comunicarse y de averarse —sich bewähren—, sino que se trata de un Logos universal que se dice a sí mismo entre todos los sujetos capaces de percibirlo. Pero, ¿quién o qué asegura el retorno? En última instancia, la necesaria objetivación lleva consigo el peligro de quedar encerrados en ella. Hegel, en su juventud, protestó contra los obstáculos positivos que detenían la marcha de la razón. Más adelante entendió que tales obstáculos eran momentos necesarios, no por fatalidad de la historia ni por capricho de los poderosos y retrógrados. Pero hoy en día se le reprocha a Hegel, por parte de algunos críticos, el haberse quedado prendido en un lenguaje utilizado solamente según la dimensión de la "Aussage"<sup>32</sup>. De acuerdo con esta crítica, la filosofía hegeliana, resultado final de toda la metafísica occidental, se desenvuelve en un medio lingüístico marcado por la orientación técnica y dominadora que ha caracterizado a nuestro mundo. La razón hegeliana no sería, en ese caso, capaz de manifestar el ser. La sustitución de un método dogmático por otro dialéctico-especulativo no llegaría a desvelar el ser en su pureza. Se trataría tan sólo de la sustitución de la primacía de la substancia por la del sujeto —pero no entendido como "hypokeimenon"—. Pero, a su vez, el sujeto se encontraría sometido a la ley del proceso dialéctico. La fluidificación de las categorías lógicas, como la de cualesquiera otras determinaciones, se mueve dentro del ámbito de la diferencia, sin que se alumbre lo que en esas determinaciones debiera manifestarse, si realmente superásemos el olvido en el que permanece el origen de tal diferencia.

Hegel confiere una notoria importancia al lenguaje como precursor del pensamiento, como portador de un instinto que dirige hacia la razón. En cierto sentido, Hegel comprendió que muchas de las estructuras positivas con que la filosofía verdaderamente especulativa tropieza son aproximaciones al pensamiento ra-

<sup>32</sup> Es la crítica característicamente dirigida por HEIDEGGER, en *Die ontotheologische...*. Sobre la relación de Heidegger a Hegel, cf. B. LIEBRUCKS: *Idee und ontologische Differenz*, Kant-Studien, 48 (1956-1957), pp. 268 ss. GADAMER: *Hegel und Heidegger*, en "Hegels Dialektik", pp. 83 ss.

cional; son —ampliando su primer sentido— “Andacht”. Este punto de vista resulta, para este sector de la crítica, muy insuficiente. Sería preciso proceder en sentido contrario y descubrir en el lenguaje el ser que en él habita<sup>33</sup>, lo cual exigiría primordialmente evitar todo acto de fuerza que violentase lo que en el lenguaje se manifiesta.

Ahora bien, esta referencia al lenguaje parece implantar un dominio de la tradición sobre toda tarea actual del pensamiento. No se trataría de una reducción de la filosofía al academicismo erudito, sino de la negación de un “novum” radical en la historia. Ya hemos hecho antes alusión a este problema desde un aspecto religioso. En el aspecto que ahora nos ocupa, la filosofía se convertiría simplemente en hermenéutica, renunciando, además, a la infinitud que Hegel quiso siempre mantener contra todas las limitaciones, aunque ya hemos advertido las dificultades que la voluntad de infinito encontró en la exposición de su filosofía.

Posiblemente, el tema del infinito hegeliano es el que resulta más conflictivo en el momento actual. Hegel pretendió mostrar cómo en la actividad del sujeto, incluso en aquellas facetas cuya limitación es palmaria, se descubre una negación de la negación que es la infinitud. En todo caso, tal infinitud es el fruto de una dialéctica: no es una inmediata apertura al infinito subsistente. La dialéctica, para Hegel, no es un simple modo de discurso mental frente a las cosas. Tampoco es un movimiento de las cosas frente a la conciencia. Es muy importante comprender que Hegel parte de la unidad de conciencia y objeto. Del movimiento de esa relación surge el infinito. Finito e infinito están subsumidos por Hegel en la noción de reconciliación. Esta noción de evidentes resonancias morales adquiere para Hegel un alcance ontológico. Ahora bien, la reconciliación presupone dos extremos cuya unidad se pretende no sólo descubrir, sino constituir. Lo que Hegel quiere evitar a toda costa es la separación entre lo finito y lo infinito y por esta razón nos ha dejado una serie de pasajes en su obra en los que reiteradamente ha subrayado la necesidad de evitar la fragmentación de la experiencia básica que nos ofrece desde su comienzo la unidad de aquellos extremos. Lo importante es tener en cuenta que lo infinito no es uno de los extremos, sino el movimiento mismo dentro del cual aparece lo finito. Pero este “dentro de” no es la unidad quiescente de un monismo estático o la unidad fluyente de un emanatismo, sino la unidad resultante de una “Erhebung” que el espíritu lleva a cabo. Hegel sostiene (cf. *Beweise*, 115) la imposibilidad de mantenerse en lo finito, ya que lo finito esencialmente es lo evanescente y la simple afirmación del “ahora” no tiene sentido

<sup>33</sup> *Heidegger, Der Satz der Identität*, en “*Identität...*”, p. 32.

sino desde otro "ahora" que implica la desaparición del primero. Pero la preeminencia de lo infinito consiste no en su abstracta autosuficiencia, sino en ser la verdad de lo finito, que, a su vez, es su "Erscheinung". Lo infinito salva a lo finito no negándolo o considerándolo una apariencia engañosa o un velo pintado que debe ceder paso a lo único real que es lo infinito. Lo infinito reconcilia a lo finito consigo mismo, puesto que en él se manifiesta. Al salir lo finito fuera de sí mismo, en virtud de su inconsistencia, se encuentra con su verdad, no con su negación. Lo finito se "completa" en el todo de su verdad que se manifiesta en el sistema donde el todo se articula con sus determinaciones.

Todo lo anterior supone la aceptación de una totalidad racional. Ahí reside la dificultad que van a experimentar los actuales lectores de Hegel. Tanto el concepto de *totalidad* como el de *razón una*, capaz de constituir tal totalidad, resultan hoy especialmente difíciles de aceptar con la seguridad y facilidad que Hegel mostró en su defensa y exposición. Y, sin embargo, en esa confianza en la razón, como advertía Barth, reside el núcleo esencial del hegelianismo.

5.—Los "préstamos" que el pensamiento hegeliano ha concedido a la filosofía de nuestros días son numerosísimos. Pocos autores de la actualidad han podido resistirse a la necesidad o a la tentación de enfrentarse con Hegel. Pero no basta aceptar o utilizar tal o cual análisis o incluso presentarnos el proceso hegeliano como una descripción más universal de lo dado. Lo esencial en la filosofía hegeliana es la misión de restaurar la unidad frente a la división de la cultura moderna. Esa unidad es de naturaleza especulativa, en el sentido acuñado por Hegel. Esto implica una cierta "eficacia" histórico-universal. Sabemos que, sin embargo, el pensamiento de hoy no cree en esa eficacia. La filosofía llega siempre tarde. Esta fue la opinión, un tanto pesadosa, del mismo Hegel. ¿Quiere esto decir que Hegel sólo sirve para interpretar y no para crear?

Las últimas obras de Hegel nos dan, ciertamente, una imagen menos "omnipotente" de la filosofía. Pero, en todo caso, también reservan una función a la filosofía en medio de la general preocupación por transformar el mundo. Entre otras razones, porque la transformación del mundo y de las condiciones que ofrece a la vida del hombre no alcanza sentido humano si el hombre mismo no sabe qué significa ser hombre. No le basta al hombre adecuarse "humanamente" a su vida humana. Otras preguntas subsisten tras haber logrado aquella adecuación. O, por lo menos, Hegel preveía que en cualquier grado en que aquella adecuación se resolviera, existiría siempre un ámbito de su objetividad irreductible al mundo. Ese ámbito no está dado ni, menos aún, ordenado. Ese ámbito se descubre constantemente cada

vez que el hombre se aplica a la tarea de vivir. Percatarse de tal apertura exige una inversión de las preocupaciones naturales.

Pero tampoco cabe reducir la intención de Hegel a la simple búsqueda del "sentido de la vida". No es tanto un problema de sentido cuanto de verdad. Entre hermenéutica y transformación del mundo, Hegel entiende que la tarea de la filosofía es la exposición de la verdad que *ya* está presente, si bien sólo en sí, siendo necesaria la filosofía para hacerla "für sich". Ahora bien, el "sí mismo" de la verdad coincide con la subjetividad en la medida que la subjetividad no es el idealismo subjetivo. La verdad como sujeto no es capricho arbitrario porque el sujeto no es tampoco la singularidad desarraigada, sino la unificación del todo en el "Selbst".

Ahora bien, este es otro de los puntos en los que el pensador de hoy tropieza al penetrar en la obra hegeliana. ¿Hasta qué punto la verdad es el todo? Ya es conocida la antitética actitud de Adorno: el todo es lo falso. Efectivamente, una fuerte corriente actual entiende que la totalización constituye un procedimiento esencialmente falseador por cuanto significa clausura y, sobre todo, por cuanto ignora el carácter mixto de revelación y ocultamiento inserto en toda exposición de la verdad. Especialmente esto resulta más grave cuanto más íntima sea la unidad entre lo absoluto y sus determinaciones. Y ya sabemos que para Hegel esa unidad es rigurosa. Si las determinaciones no son explicitadas, el todo no puede ser conocido, no es "en y para sí". Es preciso reconocer que, en buena exégesis hegeliana, no se debería exagerar este punto, ya que Hegel no llegó a creer en la posesión de tan perfecta conmesuración entre el todo y sus determinaciones. Pero ello no obsta para que la verdad se mueva dentro del ámbito de la totalidad y, por consiguiente, se oponga a la resignada aceptación de los límites. Es preciso notar, por otra parte, que la verdad es totalidad que no ha de entenderse como acumulación exhaustiva de determinaciones, sino como coincidencia entre realidad efectiva y saber de sí del espíritu. Esta coincidencia no es casual, puesto que la efectividad del espíritu en la historia determina la aparición del saber de sí. Hegel no señala a la filosofía un objeto trascendente. Más aún. Procura que todo lo "otro" deponga su exterioridad para evitar que llegue a "extrañar" al mismo sujeto. Pero sí exige Hegel una cierta exterioridad en donde se objetive el sujeto. Esta objetividad es fundamentalmente ambigua, pues significa el riesgo de que la objetivación llegue a ser "extrañamiento". Hegel pensaba que las necesarias objetivaciones del espíritu llevadas a cabo sin conciencia efectiva de libertad habían creado una serie de obstáculos para la real posesión del espíritu por y para sí mismo. Ciertos acontecimientos, especialmente el cris-

tianismo, la Reforma y la Revolución Francesa habían logrado en una esfera histórico-universal la liberación. De esta manera, a partir de estos acontecimientos históricos, la objetivación del sujeto espiritual ya no sería una amenaza de la libertad espiritual. Que esta esperanza no se haya cumplido es un hecho patente. Los acontecimientos acaecidos en los últimos tiempos son una prueba. Esto ha inducido en nuestro panorama una actitud que se enfrenta a la confianza hegeliana. El dominio de la razón aparece actualmente como perjudicial. De ahí la exaltación de la espontaneidad, de una espontaneidad previa a toda actitud consciente. La conciencia rebelde a la tiranía de la razón estaría todavía bajo el dominio de la razón, puesto que la subjetividad, cuyos fueros pretendía defender, se halla esencialmente dividida en virtud del proceso histórico irremediable que constituye el desarrollo de la humanidad. Adorno entiende que la esquizofrenia es la verdad del sujeto<sup>4</sup>.

Si unimos a este derrumbamiento de la confianza en la razón que gobierna al mundo la desconfianza igualmente en la capacidad de la razón para superar la finitud del lenguaje, nos encontramos que, desde este punto de vista, el gran proyecto hegeliano ha fracasado completamente en los dos campos en que había querido mostrar su empeño.

Paradójicamente, sin embargo, este fracaso nos devuelve al punto de partida de las meditaciones hegelianas, a la "Verzweiflung", a la desesperación. En realidad, si "Verzweiflung" fuera estrictamente "desesperación" no tendría sentido intentar salir de ella. Lo que ocurre es que, para Hegel, esa actitud inicial es una activa y reiterada superación de todas las formas o figuras construidas necesariamente por la conciencia natural. De acuerdo con esta valoración hegeliana de la conciencia natural podríamos pensar que, en el momento actual, volvemos a estar prendidos por las ataduras de la naturaleza y de lo "positivo". La historia universal no nos ha proporcionado la liberación esperada. Quizá es que la liberación no es un fenómeno históricamente inventariable. Lo que sí Hegel creía —incluso cuando su pesimismo personal se convirtió en histórico— es que la liberación no es algo inmediato. Hegel mantuvo siempre la supremacía de la mediación. Esta presencia de la mediación convierte al sistema hegeliano y a su conciencia de la historia en algo vivo y nunca acabado. El gran peligro en la comprensión del pensamiento hegeliano y en su aplicación y meditación actuales reside en su objetivación sistemática y en el olvido de la necesidad de trascender toda objetivación. Ciertamente, Hegel no aclaró suficientemente la conciliación entre objetivación y transcendencia de esta misma objetivación. Hablando con todo rigor,

<sup>4</sup> *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966; p. 275.

no se trataría de trascender, sino de efectuar la mediación pertinente para superar la alteridad. Toda objetivación corre el riesgo de convertirse en algo extraño al sujeto mismo, provocando de esta manera la alienación del sujeto mismo.

Así se entendería el sentido de la "Verzweiflung", no al inicio mismo del filosofar, sino en su término, si es que término puede tener la tarea de la filosofía. Esto abriría un futuro en la filosofía misma y en la comunidad humana, sin que por ello se diluyeran ambas en un simple escatologismo o en la utopía.

También es cierto, por otra parte, que si el filósofo o el estadista o simplemente el hombre, deben someter a revisión todas las objetivaciones de la razón y aceptar el rigor de la "Verzweiflung", Hegel añadiría que se hace necesaria también una actitud de "paciencia" (cf. Phän. 20). A su entender, la historia procede con lentitud y el pensamiento camina movido por la negatividad. La negatividad exige un proceso en el que no caben saltos. La posesión de sí mismo exige la aceptación y la permanencia en los estados intermedios que, de una manera u otra, implican una cierta negación de la satisfacción. Hegel advierte ya que la historia no es albergue de felicidad y que las filosofías presididas por el imperativo del bienestar quedaban muy por debajo de la seriedad y de la grandeza de la vida racional. Ciertas nostalgias por los paraísos perdidos y ciertas promesas de futuras gratificaciones obtenidas por retorno a la espontaneidad resultarían para Hegel simplemente grotescas como otras tantas deformaciones denigrantes de la "Bestimmung" del hombre.

La "paciencia" del concepto no ha de entenderse sin más como una transferencia del orden moral con matiz metafórico. Una de las aportaciones más valiosas de Hegel reside en su exigencia de mantener el valor de las determinaciones frente al universal y construir un puente entre aquéllas y éste. Pensar el absoluto no significa para Hegel renunciar al entendimiento de las determinaciones particulares. Quizá en el momento actual sea más llamativo el afán hegeliano de "pensar la vida", pero resulta más decisivo e importante el intento de establecer una comunicación entre el absoluto y sus diferencias. Hegel quiso evitar el tránsito abrupto desde lo dado a lo absoluto o la unidad confusa de las determinaciones. La movilidad y fluidez de las categorías no responde precisamente a un afán destructivo, sino al deseo de hacer patente la presencia del absoluto en tales categorías. Esta presencia se descubre a lo largo de un proceso intelectual y racional. Dos extremos quiso así evitar: la reducción de la razón a la simple enumeración ordenada de categorías y la separación de la razón respecto de las mismas. Quiso establecer una genealogía racional en la que quedase patente la filiación y, por consiguiente, la unidad y la diversidad de lo lógi-

co. Pero lo lógico para Hegel es también lo real. La unidad de lo absoluto con sus determinaciones es también la conciliación de la unidad y de la diversidad de lo real. Que este intento se haya logrado o no es otra cuestión. Pero su preocupación y mucho más sus logros son de valor inapreciable para quien se esfuerce en entender de modo renovado y creador lo que en la escolástica se llamó la analogía.

La conexión entre Hegel y la escolástica puede establecerse por diversos conductos. Uno de ellos es el histórico-filosófico. Se trataría de comparar la distinta interpretación de ciertas fuentes comunes, especialmente de la obra aristotélica. A su vez, esta comparación puede influir en la interpretación de los mismos escolásticos<sup>35</sup>. La importancia de esta tarea desborda la curiosidad erudita. En el fondo, se trata de descubrir las raíces comunes a lo que habitualmente se denomina realismo e idealismo. La unidad negativa de ser y pensamiento en Hegel supondría una revisión completa de la subjetividad moderna y, al mismo tiempo, una revisión de la capacidad del aristotelismo para asumir la función activa de la razón. Otro conducto es el teológico. En este sentido, llama la atención el interés hegeliano por San Anselmo y el argumento ontológico. Como ha señalado Lakebrink<sup>36</sup>, no se trata únicamente de la vinculación nacida gracias a la común defensa del famoso argumento de la existencia de Dios, sino también y muy especialmente a la radicalización hegeliana del principio "credo ut intelligam". La importancia de esta radicalización es bien conocida y sus consecuencias —aunque diversas y contrapuestas— están pesando en la teología actual tanto evangélica como católica.

Tras la defensa del argumento ontológico —entendido de manera muy personal— se encuentra la unidad dialéctica de lo lógico y lo real. Pero no se trata de lo lógico como representación subjetiva, sino de una lógica absoluta que, en virtud de la negatividad del concepto, pasa dialécticamente a la realidad. La Ciencia de la Lógica termina con la consideración de la "palabra originaria" (II, 485), esto es, de la Idea absoluta exteriorizada en una palabra que como tal se suprime a sí misma en su misión de ofrecerse a ser percibida por nosotros. Es fácil ver en esta "palabra" al Verbo cristiano. Es entonces cuando aparece la imagen de un Hegel secularizador o desmitificador de la fe cristiana. El tránsito de lo lógico a lo real sería la versión racionalizada de la Encarnación y la historia evangélica no sería más que la versión sensibilizada en un tiempo empírico de la historia intemporal de la Idea. Las mismas realidades reli-

<sup>35</sup> En este orden de influencias se hallan obras como las de Siewerth, Marechal o Rahner, aunque en diverso sentido.

<sup>36</sup> *Anselm von Canterbury und der Hegelsche Gottesbeweis*, en "Studien zur Methaphysik Hegels". Freiburg, 1969; pp. 182 ss.



giosas intrahistóricas —la Iglesia— no serían más que la comunidad racional en la que el concepto adquiere realidad en virtud del lenguaje humano allí dicho y oído.

No cabe duda de que el “hegelianismo” ha interpretado en ese sentido a Hegel frecuentemente. Pero se trata de saber si esa interpretación da cuenta de todo el contenido del pensamiento hegeliano hoy en día actualizable entre nosotros. La respuesta es negativa. La pretensión contenida en la obra hegeliana apunta hacia una superación del fideísmo prevalente en la filosofía religiosa de su tiempo. Este fideísmo era la consagración de una inteligencia incapaz de conocer rigurosamente lo infinito. En compensación a este defecto, el fideísmo  $\epsilon$ altaba una forma irracional de penetración en la esfera de lo divino, penetración totalmente separada del ámbito de la inteligencia.

Hegel pretendió suprimir tal escisión. Y téngase en cuenta que, al menos en este punto, Hegel no se contentó con mantener una tensión entre dos polos irreductibles, sino que procuró asumir la fe en la razón. Ciertamente que, a pesar de todo, la religión como conocimiento de representación desarrolla una función en la medida en que el régimen de la representación no puede ser totalmente abolido. Pero, en todo caso, Hegel era consciente de que su finalidad última era abrir la esfera de lo infinito a la razón humana para cumplir así el destino infinito presente en el hombre. Hegel no consideró que lo infinito fuera un espejismo. Lo infinito es real; es lo verdaderamente real. Lo infinito, además, es accesible al hombre como ser racional. Esa accesibilidad implica unidad entre ambos. Todo el problema de la filosofía religiosa hegeliana reside en la comprensión de esta unidad. Es fácil encontrar afirmaciones dentro de la obra hegeliana que se contraponen entre sí, cuando Hegel ha querido “exponer”, “aussetzen”, el sentido de tal unidad. Por esta razón resulta impreciso reducir a Hegel al círculo de una filosofía de la “Aus-sage”. Es verdad que Hegel entiende que la filosofía, como todo discurso maduro, debe “decir” el pensamiento. Este decir lleva consigo una estructuración y una conversión del pensamiento en categorías. Pero justamente el empleo de categorías opuestas y de juicios contrapuestos indican que la unidad negativa no puede ser “dicha” en un juicio simple, sino en el proceso total de un discurso.

Junto a la interpretación reductiva del pensamiento hegeliano cabe la interpretación que podríamos llamar “totalitaria” a condición de que el todo se entendiera como un esfuerzo de mediación universal. En ciertos casos, la mediación se suprime dando lugar a una inmediatez de segundo grado<sup>37</sup>. Así se cons-

<sup>37</sup> Véanse las consideraciones de Hegel sobre toda esta cuestión en la introducción a la sección sobre la objetividad en la Ciencia de la Lógica (II, 353 y ss.). Sería

tituyen una serie de planos que se presentan como objetivos, pero su objetividad no es algo totalmente dado, desprovisto de necesidad, casual, sino que es el resultado de una mediación. Esto quiere decir que son el fruto de una negatividad reduplicada que destruye el aislamiento de los extremos uniéndolos entre sí gracias al poder de una subjetividad infinita y, por infinita, capaz de objetivarse.

Esta subjetividad infinita se da en el hombre, pero no es el hombre en cuanto tal, porque, en esta condición, no es infinito. No es sólo subjetividad infinita, sino también objetividad previa al sujeto. Ambos aspectos confluyen en él y la gran tarea humana es mantener la comunicación entre ambos. Pero entiéndase bien que el motivo de este imperativo de unidad no es la simple armonía humana. El desgarramiento de la conciencia, que Hegel ha descrito magistralmente al analizar la conciencia infeliz, no es más que el resultado "sentido" de una mala intelección de la esencia infinita. Por este motivo la corrección de esa mala intelección no puede limitarse a la afirmación *inmediata* de la razón. Tal afirmación es, según Hegel (Phän. 473), irreligiosa. Pero no por haber superado la religión, sino por no haber llegado a ella.

Esta interpretación de Hegel nos ayudaría, si bien parcialmente, a entender el sentido del ateísmo contemporáneo. En el prólogo a la Fenomenología (49 ss.) Hegel expone su doctrina acerca de la proposición especulativa. Con este motivo aduce el ejemplo cualificado de la proposición "Dios es el ser". Lo característico de la proposición especulativa consiste en que la esencia del sujeto reside en el predicado y, por lo tanto, el pensamiento pierde su apoyatura en el sujeto. En realidad, este paso del sujeto al predicado no es pérdida definitiva del sujeto, sino tan sólo un momento del proceso total de recuperación del mismo, ya que, siendo el predicado esencia del sujeto, el pensamiento debería retornar al principio. De esta manera, el sujeto se recupera para el pensamiento, pero ya no el sujeto inmediato, sino el sujeto elevado a su esencia.

La inmediata percepción de lo divino, ya sea con la inmediatez de la conciencia infeliz o de la conciencia religiosa, exige su mediación. Esta mediación —en la intención de Hegel— no sólo nos devolvería lo divino elevado a su esencia, sino también el sentido divino del predicado. Nótese que todo este movimiento dialéctico no es abstracto, sino que tiene en el predicado una apoyatura efectiva. Como advierte Hegel, "Dios como Dios viviente y, más aún, como espíritu absoluto, sólo es conocido (er-

importante poner en conexión la supresión de la mediación con la noción fenomenológica de "olvido". Así lograríamos la justificación lógica de una de las deficiencias más características de la conciencia.

kannt) en su obrar (Tun)" (W. L. II, 354).

La preocupación hegeliana por dar realidad al nombre de Dios corre pareja con la de dar sentido divino, infinito, a la realidad dada, en concreto, a la realidad del espíritu finito, del hombre. Esta doble preocupación no era para Hegel fruto de las implicaciones lógicas del sistema, ni siquiera una preocupación exclusivamente personal. Era, además, un juicio sobre la situación intelectual de su época y también de la nuestra. Porque, efectivamente, la gran preocupación de nuestro momento histórico consiste en superar la separación que pudiera existir en la existencia. Otra cosa es que coincidan los esfuerzos, puesto que el principio unificador pudiera ser precisamente lo finito en cuanto tal, de forma que los rasgos que parecen superar la limitación se reduzcan a la pura finitud. Aun cuando Hegel haya proporcionado instrumentos conceptuales para una actitud de esta índole<sup>38</sup> es evidente que no es ésta la posición de Hegel, más allá de tal o cual "Aussage" aislada. Hegel intentó fundar la unidad de lo finito y lo infinito sobre la capacidad de lo infinito —infinito presente a nosotros como espíritu subjetivo— para manifestar a lo finito dentro de sí. Pero, como advertimos antes, esto no era para Hegel una opción interpretativa entre otras: era la verdad.

La verdad como unidad de Dios, la naturaleza y el espíritu humano fue el gran tema del pensamiento hegeliano. A pesar de sus cautelas, hoy tenemos la impresión de que su autor llevó a cabo esta unificación con excesiva simplificación. Por este motivo, la proposición especulativa que nos dice qué es la verdad o qué es Dios o cuál es la verdad de la naturaleza y del espíritu finito aparece ante nosotros afectada de una ambigüedad radical. Por una parte, es expresión del movimiento dialéctico de la realidad misma, pero, por otra, la realidad resulta de la supresión del movimiento de mediación. Mantener, al mismo tiempo, el movimiento y la supresión, su "Aufhebung", es comprensible en la esfera de la actividad eterna de conocimiento propia del espíritu absoluto. La presencia de la Idea absoluta en el espíritu subjetivo hace de éste una manifestación de aquélla, pero no llega a producir aquel tipo de actividad. Con ello, el estatuto real, el sentido real de las manifestaciones de la Idea absoluta, queda en entredicho. Lo cual nos lleva a la dificultad radical de la filosofía hegeliana, a saber, la imposibilidad de construir una filosofía de la realidad entendida como manifestación sin el respaldo de una ontología que sea Logos del ser, no sólo en sentido objetivo, sino también subjetivo.

JOSE MARIA ARTOLA, O. P.  
Instituto "Luis Vives" (C. S. I. C.)  
M A D R I D

<sup>38</sup> MARCUSE: *Hegels Ontologie*. Frankfurt am Main, 1932; p. 63.