

# El concepto de Dios en algunos textos del *joven* Hegel

---

---

*Ernesto Gallardo León\**

## *Resumen*

El artículo se centra en revisar, desde un enfoque interpretativo, los primeros textos escritos por Hegel, con la finalidad de entender su punto de vista sobre el concepto de Dios. Por ese motivo, ubicamos el concepto de Dios en el “joven Hegel”, como una realidad política y social que servirá para la construcción de Alemania como una nación, y para Hegel tiene un interés particular, porque los filósofos alemanes de su tiempo no lograron terminar con la división política y social de su momento, debido a que tenían una idea de Razón desvinculada del concepto de Dios.

*Palabras clave:* Dios, subjetivo, objetivo, política, religión.

## *Abstract*

The article focuses on reviewing, from an interpretive approach, the first texts written by Hegel, in order to understand their point of view on the concept of God. For this reason, we place the concept of God in the “young Hegel” as a social and political reality that will serve for the construction of Germany as a nation, and for Hegel is of particular interest because the German philosophers of his time failed end the political and social division of the time, because they had an idea of disengaged reason the concept of God.

*Key words:* God, subjective, objective, policy, religion.

Artículo recibido el: 29-04-12

Artículo aceptado el: 18-03-13

\* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México [netoleon@hotmail.com].

**E**l objetivo principal de pensar el concepto de Dios en la filosofía de Hegel, en especial del llamado periodo de *juventud*, es presentar las ideas principales de este autor con respecto al problema de Dios y poder entender el proyecto inicial de *La fenomenología del espíritu*, adentrándose al lenguaje de este filósofo. No agotamos el tema, porque no tratamos todos los textos de juventud, pero sí algunos de los más representativos en cuanto al concepto de Dios.

#### LA GÉNESIS DE LA IDEA DE DIOS EN EL JOVEN HEGEL

Hegel nace en Stuttgart, en agosto de 1770, año en el que Kant había publicado su famosa disertación *Dissertatio: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Alemania no existe todavía como nación, sino que los diversos reinos de la región suaba se encuentran unidos por el sacro imperio romano germánico, que luego se disolverá por la conquista del ejército de Napoleón en 1806.

La vida de Hegel transcurrirá:

[...] durante uno de los periodos más brillantes y agitados de la historia europea. Nació el mismo año que Hölderlin y Beethoven y perteneció a una generación que creció en la gran época de la literatura alemana, la de Lessing, Goethe y Schiller. Fue aquel periodo de grandes cambios, a los cuales contribuyó en gran medida la generación del propio Hegel, muchos de cuyos miembros por cierto se vieron a sí mismos como los protagonistas de un proceso de profunda transformación histórica orientado a inaugurar una nueva época de mayor esplendor y armonía para la humanidad.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Madrid, Trotta, 2001, p. 11. Pueden consultarse las diferentes biografías de Hegel, todas ellas describen la situación social, política y económica de la Alemania de ese tiempo. Algunas ofrecen retratos psicológicos de Hegel a partir de su diario y de sus cartas. No hay que olvidar que la muerte de sus hermanos, de su madre y la locura de su hermana, influyeron en el carácter inseguro y melancólico de Hegel, al grado de que en el seminario lo apodaban “el anciano”. Véase G.R.G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1984. Walter Kaufmann, *Hegel*, Madrid, Alianza, 1979. Jean Michel Palmier, *Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977. Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Jacques D'Hondt, *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002. Véanse también, José María Ripalda, *La nación dividida. Raíces*

Pero, ¿cuál era la idea de Dios de Hegel antes de llegar al seminario? ¿Cuáles fueron sus inquietudes y cuál era su pensamiento? Hegel decidió ir al seminario para ser pastor, pero ya tenía ideas fundadas sobre el fenómeno religioso y una mirada crítica de la institución religiosa, tanto católica como protestante, lo que impidió más tarde que se dedicara a dicho oficio. José María Ripalda en su libro *La nación dividida*, describe el contexto histórico e intelectual de la educación de Hegel en Stuttgart: ilustrada, donde se rechazan las ideas de superstición, fetiche y prejuicio. Cuando Hegel tiene 15 años, escribe en su diario la manera que tiene de percibir la religiosidad y cuál cree que es el destino de la idea de Dios:

[...] “nuestro sistema religioso” (Dok 49) se apoya no sólo en la interioridad ética, sino en la presencia inmediata de Dios, que le subyace guiando infaliblemente el instinto moral, y en la idea de Providencia, que establece la justa correspondencia entre nuestro esfuerzo moral y la marcha del mundo.<sup>2</sup>

Ripalda comenta de este pasaje:

Temas místicos se hallan aquí implícitos en diversos grados. A los quince años Hegel es aún insensible a estas tendencias más o menos panteístas. Pero el concepto de Providencia se halla en una constelación que le convierte en punto privilegiado por el que la religiosidad racionalista y ética desemboca en una religión del corazón y la interioridad.<sup>3</sup>

Aquí hay un punto de encuentro con Kant y la teología protestante, pero también un alejamiento. Se habla de la religión como apoyada en “la idea de Providencia”, se hace énfasis en que la religiosidad proviene de “la presencia

---

de un pensador burgués: G.W.F. Hegel, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*, Buenos Aires, Biblos, 1994. Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956. Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Grijalbo, 1970.

<sup>2</sup> José María Ripalda, *La nación dividida...*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 59. Para este tema puede leerse el libro de Robert Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Grecia, Ousía, 1980, pp. 85-123. Ahí, Legros reconstruye el contexto intelectual del joven Hegel y las lecturas compartidas de sus amigos de seminario. En especial la primera parte que se titula “La Ilustración y la religión racional” (*L’ Aufklärung et la religion rationnelle*), donde muestra la influencia de Lessing, Jacobi y Spinoza.

inmediata de Dios” y que detrás de ella hay “una justa correspondencia entre nuestro esfuerzo moral y la marcha del mundo”. Pero ese sistema religioso “se apoya no sólo en la interioridad ética”, es decir, es una religiosidad viva, no sólo “ética”, que encuentra su sentido en la manifestación de Dios. Tiene razón Ripalda al referirse a la insensibilidad de Hegel a estas “tendencias más o menos panteizantes” de estas reflexiones juveniles. Sin embargo, se equivoca al hacer el diagnóstico final, pues considera que “la religiosidad racionalista y ética desemboca en una religión del corazón”. Pienso que Hegel tiene otra idea en mente, que al paso del tiempo madurará y se plasmará en los *Escritos de juventud* y en la *Fenomenología del espíritu*. El Hegel de 15 años ya piensa en una religiosidad más acorde con los “temas místicos”. Dios es fundamento de todo, es lo que subyace al instinto moral y lo que guía los “esfuerzos morales” junto a la “marcha del mundo”. La idea de “Providencia” es un puente entre ética y religiosidad, pero lo que hay debajo del puente es la “presencia inmediata de Dios”. Más adelante expondremos cómo es que Hegel romperá con esta idea, pero después volverá a ella.

Debemos agregar que en estas consideraciones sobre la Providencia, la religiosidad y la ética, Hegel afronta un problema sustancial: la fragmentación entre las diferentes fuerzas sociales que impiden la unidad del pueblo alemán. Además que se ve superado por naciones vecinas (Prusia y Austria) que han consolidado su estructura política y económica, convirtiéndose en repúblicas y formándose como Estados-nación. Hegel sabe que Alemania no puede superar las contradicciones políticas y que el factor religioso no ayuda para alcanzar unidad social. En este punto, Hegel imagina un proyecto de restauración ética y humana de la sociedad alemana, que debe ir acompañada de la religión. No obstante, el fenómeno religioso tiene todavía cargas de fanatismo e irracionalidad que no compaginan con la revolución moral que impulse al pueblo alemán a identificarse como uno solo.

La revolución social en el contexto de Hegel es de tipo burgués. El atraso que vive la Alemania de su tiempo se debe, esencialmente, a la permanencia de las viejas estructuras heredadas de la Edad Media. Como ya mencionamos más arriba, Alemania no existe todavía como nación, sino que se encuentra dividida por regiones gobernadas por una aristocracia anquilosada y legitimada por el poder papal romano. Es lo que se llamó el “Sacro Imperio Romano”, que como bien señala Pinkard, ya en la época de Hegel “ni era Sacro ni Romano ni un Imperio”.<sup>4</sup> El Imperio había quedado casi desmembrado a

<sup>4</sup> Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, *op. cit.*, p. 2. La cita textual dice: “In fact, Hegel did not grow up in anything that could really be called “Germany” at all; he was born instead into de duchy of Württemberg, which itself was part of the Holy Roman Empire –the butt of the joke that it was neither Holy nor Roman nor an Empire”.

causa de las guerras perdidas y de los territorios confiscados desde el siglo XVII. La legitimación de la Iglesia católica había quedado sin efecto, debido a la Reforma cristiana emprendida por Lutero. Al mismo tiempo, la corrupción de las cortes aristocráticas impedía que se llevara a cabo la unificación de los distintos reinos, ducados y feudos alemanes, lo que propició el retraso de las innovaciones burguesas con respecto a otros países europeos que ya habían logrado implementar reformas económicas y políticas, y comenzaban a construir sus naciones.<sup>5</sup>

Antes de su llegada al seminario, Hegel entendía que las instituciones ya no respondían al espíritu de los tiempos. En un artículo que escribe para graduarse de la preparatoria en Stuttgart (1788: tiene 18 años), Hegel explica este descrédito institucional, refiriéndose a la brecha que existe entre los intelectuales contemporáneos (poetas) y la gente común (el pueblo). Los poetas, dice Hegel, tratan de impulsar un cambio, por eso no son comprendidos. Leamos un breve texto de ese artículo:

[...] (Dok 48) El poeta ya no tiene en nuestros tiempos un radio de acción tan dilatado. Los hechos famosos, tanto de nuestros antepasados como de los alemanes más recientes, ni están entrelazados con nuestra constitución ni su memoria se conserva por tradición oral. Meramente por escritos históricos de naciones en parte extranjeras tenemos conocimiento de ellos; e incluso este conocimiento (Dok 49) se limita sólo a los estados que disfrutaban de cierta cultura. Los cuentos que entretienen al pueblo bajo son tradiciones extravagantes, que carecen de toda relación con nuestro sistema religioso y con la verdadera historia. A la vez los conceptos y la cultura de los estados son demasiado distintos como para que un poeta de nuestro tiempo pudiera prometerse el ser comprendido y leído por todos.<sup>6</sup>

Las extrapolaciones entre el poeta y el pueblo, la constitución y la tradición oral, el pasado y el presente, el sistema religioso y la verdadera historia le sirven a Hegel para hacer una crítica sustancial: no hay diálogo entre los reformadores (que en el tiempo de Hegel eran los poetas, los literatos)<sup>7</sup> y los gobernantes, entre las autoridades religiosas y el “pueblo bajo”, entre el pueblo bajo y los poetas. Alemania no está escribiendo su historia y puede constatar en las “tradiciones extravagantes” del “pueblo bajo” y “nuestro

<sup>5</sup> Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad...*, *op. cit.*, pp. 21-30.

<sup>6</sup> José María Ripalda, *La nación dividida...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 42, donde Ripalda dice: “Es sabido que en Alemania el movimiento nacional emancipador lo llevaron ante todo los ‘germanistas’, es decir, los literatos”.

sistema religioso”. Porque conocen y conservan mejor la memoria del pueblo alemán, los pueblos extranjeros. Porque no hay enlace entre historia antigua y presente, entre la sociedad antigua (el pasado) y la sociedad actual (el presente). Todas las instituciones están desarticuladas. Si las instituciones deben servir para generar identidad y solucionar los problemas de la vida diaria, entonces las instituciones en las que vivió Hegel no respondían a esas necesidades. ¿Qué hacer? Para conocer las propuestas de Hegel, debemos pasar al siguiente apartado. Es el periodo en el que ingresa al seminario y al salir de él, donde Hegel se esfuerza por construir un sistema que ayude a Alemania a superar la crisis por la que atraviesa.

#### LOS ESCRITOS DE JUVENTUD

El *joven* Hegel comprende un tiempo específico de su vida: de 1788 a 1800. Según Lukács, el cambio del joven Hegel, al Hegel del sistema, se da con la aparición, en 1807 de la *Fenomenología*.<sup>8</sup> Sin embargo, el mismo Hegel hace aparecer este cambio en su vida y la maduración de su pensamiento hacia el año 1800, poco antes de partir a Jena, donde en una carta a Schelling le escribe:

Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así, tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema.<sup>9</sup>

Esos años pueden dividirse en dos: 1788-1796, cuando Hegel vivió en Tubinga y Berna; 1797-1800, cuando Hegel vivió en Frankfurt.<sup>10</sup> Vamos a identificar que en los dos periodos Hegel maduró la idea de Dios y fue cambiando su perspectiva.

<sup>8</sup> Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., pp. 414-437.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 435. Para un comentario más a fondo de este pasaje, véase la Introducción de Vicente Serrano al libro de G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, Madrid, Colofón, 2001, pp. 15-27.

<sup>10</sup> La clasificación de los periodos la consideré de Ramón Valls y su artículo “Religión en la filosofía de Hegel”, tomada de Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 207-237. De Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., pp. 35-414. De Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*, op. cit., pp. 34-97. De Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 2-106.

¿Cuál era la idea de Dios que tenía Hegel de 1788 a 1796? En 1788, Hegel ingresó a la Universidad de Tubinga a hacer sus estudios de teología y filosofía. Sabemos que un año después se entusiasmó junto con sus dos amigos y compañeros de seminario, Schelling y Hölderlin, por el estallido de la Revolución Francesa, y que conocía las críticas ilustradas a la Iglesia católica y al cristianismo en general.

Hegel, al salir del seminario en 1792, se dirige a Berna, y para ese periodo había estudiado fuertemente a Kant, influido por la interpretación de Fichte.<sup>11</sup>

En Berna decide darle un giro al problema de Dios para salir de la doctrina kantiana de la religión y hacer un Dios más cercano y sensible, un Dios para el pueblo, un Dios que permita unificar, a partir de la sensibilidad y la racionalidad, los deseos de “Razón y Libertad” para la creación de una “iglesia invisible”.<sup>12</sup> Este deseo por alejarse de la filosofía de Kant y estructurar un sistema completo incluirá la crítica, siempre presente en Hegel, a la institución religiosa, por ser, junto a la política, “aquella [que] ha enseñado lo que quería el despotismo: el desprecio del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo”.<sup>13</sup>

Sin embargo, y aquí empieza el germen de la idea de Dios que seguirá a la *Fenomenología*, lo religioso implica también un motivante, y más que lo religioso, la idea de Dios convertida en “Espíritu”.

Antes de trasladarse de Berna a Frankfurt, Hegel escribe *La positividad de la religión cristiana*. En ese texto hace un ataque a la positividad<sup>14</sup> de la religión, que *positividad* quiere decir la institucionalización de una creencia,

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 51.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 54-56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 61. Después Hegel seguirá la crítica contra la política, pues “actualmente el espíritu de las Constituciones ha contraído una alianza con el egoísmo individual y en él basa su imperio”.

<sup>14</sup> En una extensa nota a pie de página, Ramón Valls nos detalla la diferencia que existía entre teología “positiva” y “especulativa” en la época de Hegel: “La distinción entre una teología ‘positiva’ y otra ‘especulativa’ era común entre los teólogos y tenía consecuencias en la educación de los estudiantes de teología a los que se les enseñaban ambas disciplinas por separado. La teología positiva pretendía transmitir los contenidos religiosos revelados por Dios tal como pueden hallarse en las ‘fuentes’, es decir, en la Biblia [...] La teología especulativa, por el contrario, significaba la elaboración conceptual de la revelación realizada por los teólogos valiéndose de categorías de pensamiento tomadas de los filósofos, sobre todo de Aristóteles a partir de los autores musulmanes y de la recepción de éstos desde los siglos XII y XIII”. Ramón Valls, “Religión en la filosofía de Hegel”, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, op. cit., p. 213, nota 18.

la institución de la fe. La crítica de Hegel se dirige a los discípulos de Jesús, pues torcieron su finalidad de liberar de prejuicios y leyes a los hombres. Jesús enseñó originalmente una religión verdadera, contraria a la enseñanza judía que:

[...] prescribían pedantemente una regla para todo acto indiferente de la vida diaria, dando a toda la nación el aspecto de una orden monacal, de un pueblo que ha reglamentado y reducido en fórmulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud [El mensaje de Jesús quiso] elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia.<sup>15</sup>

Jesús encarnó esta elevación de los principios morales a otro estatuto, al estatuto de la “vida”,<sup>16</sup> sin embargo, a lo largo del tiempo, los principios de Jesús dejados a sus discípulos, fueron orientados de manera tal que se unieron al Estado<sup>17</sup> y trastornaron en positividad, es decir, en creencias no racionales, en dogmas que convirtieron la fe en leyes, en creencias ciegas, carentes de “vida”.<sup>18</sup>

De aquí en adelante, Hegel apoyará la idea de que el Estado debe estar separado de la Iglesia,<sup>19</sup> y que la relación sólo puede ser beneficiosa, en cuanto la Iglesia enseña los valores morales y el deber, cosa que el Estado, en este primer momento, no puede enseñar<sup>20</sup> ni exigir.

La idea de Dios que tendrá Hegel en la *Positividad*, estará encarnada en los valores morales, en esa religión que quiere enseñar a los seres humanos el respeto por la vida y la persecución de la virtud. En este sentido, Dios será Espíritu no encarnado en las leyes exteriores, sino en “el derecho humano inalienable de darse la ley según el propio corazón”.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., pp. 74-75.

<sup>16</sup> “Jesús era el maestro de una religión puramente moral no positiva”. *Ibid.*, p. 76. En contraste con la religión judía que estaba muerta por seguir la “ley”.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 78-79. Además, dice Hegel, “No contenta con este puro derecho eclesiástico, la Iglesia se ha vinculado, desde siempre, con el Estado”. *Ibid.*, p. 105.

<sup>18</sup> “Así, los cristianos han vuelto allá donde estuvieron los judíos. La característica de la religión judía –la servidumbre bajo una ley– la encontramos de nuevo en la Iglesia cristiana, por más que los cristianos se feliciten por haberse librado de ella”, *Ibid.*, p. 131.

<sup>19</sup> Léase el párrafo 270 de G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1993, pp. 694-710, donde Hegel aduce que es mejor para los dos la separación.

<sup>20</sup> La opinión de Hegel cambiará, en la segunda redacción de *La positividad* y en la *Filosofía del derecho*, sostendrá que el Estado ha aprehendido de la institución religiosa, la enseñanza de los valores.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 143.



Hegel se muda de residencia y en enero de 1797 se traslada a Frankfurt con un amigo de Hölderlin. Aquí cambiará la perspectiva de la idea de Dios en dos sentidos fundamentales: 1) romperá con su intención de crear una nueva religión, una nueva mitología; y 2) romperá con la crítica de la positividad y hará una nueva consideración histórica del cristianismo.

¿Cómo se transformará la idea de Dios? Abordemos el primer punto: ¿cuál era el proyecto de crear una nueva religión?

Con la aparición del Terror después de la Revolución Francesa, con el control de Federico II a la Universidad de Tubinga, y hartos de la crisis política, económica, teológica y religiosa en Alemania, los tres pensadores (Schelling, Hölderlin y Hegel) se lanzan a crear un sistema de comprensión diferente de la realidad que titularon, *Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán*.<sup>22</sup> El *Programa* consiste en una reestructuración de la política, un nuevo entendimiento de la estética y, lo que es importante para nuestro tema, una nueva religión. La idea de una nueva religión está unida a las otras tres preocupaciones:<sup>23</sup> arte, política y filosofía. El *Programa* dice:

Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico, así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea.<sup>24</sup>

Los tres jóvenes propondrán que se debe eliminar el Estado, debido a que trata a los hombres como *engranajes* y de este modo, impide la libertad y la realización de la “idea de moralidad”, que es mucho más alta que cualquier Estado.

[Llaman después al] derrocamiento de toda fe degenerada, persecución del Estado eclesiástico que, últimamente, finge apoyarse en la razón, por la razón misma. La libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí mismos.<sup>25</sup>

El *Programa* concluye en la idea de revalorar la poesía y el concepto de belleza, porque la filosofía del “espíritu es una filosofía estética”. Así, la

<sup>22</sup> Hay una larga discusión para datar con precisión y saber quién es el padre del *Programa*, sin embargo, la única fuente que existe, está escrita con puño y letra de Hegel.

<sup>23</sup> Aquí podemos ver algo que también acompañará a Hegel hasta la *Fenomenología*: la relación íntima entre arte, religión y política, sólo que en el *Programa*, existe la idea de que la filosofía se subordine a la religión, igual que el arte y la política.

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 219.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 219-220.

poesía recibe “una dignidad superior” y será “maestra de la humanidad”, lo que fue desde un principio. Lo único que sobrevivirá será la poesía, “porque ya no hay ni filosofía ni historia”. La poesía creará junto con la filosofía una “religión sensible”, un “monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte”, porque esta “nueva mitología” “tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón”. Será la obra máxima del “Espíritu”, “un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad”.

El optimismo del Programa apela también al ideal de libertad máxima e igualdad: “No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus”.<sup>26</sup>

Dos cosas son interesantes: 1) la idea de que la libertad (idea que en Kant es factor de transformación de la realidad y una de las tres ideas reguladoras), está ligada a lo moral y desde ahí, a lo político, a lo estético y a lo religioso. Quiere decir que Hegel piensa con Kant, que Dios es una “idea”; y 2) que en Hegel hay una subordinación de la Filosofía al ideal religioso-poético. Incluso dice que desaparecerán la “historia y la filosofía”, y permanecerán la poesía y los mitos.

Pero las categorías de Hegel se transformarán. En un texto posterior, los *Esbozos sobre religión y amor*, va a tocar nuevamente el tema de la religión positiva y corregirá su definición:

Se le llama positiva a una fe en la que lo práctico existe teóricamente, en la cual lo originalmente subjetivo existe únicamente como algo objetivo. Se le llama positiva a una religión que pone como principio de la vida y de los actos las representaciones de algo objetivo, de algo que no puede llegar a ser subjetivo.<sup>27</sup>

El lenguaje entre lo subjetivo y lo objetivo ya no desaparecerá. Además, entramos en un tema que será una constante en la filosofía de Hegel: la oposición entre lo absoluto y lo subjetivo, y la determinación de su objeto:

Ahí donde sujeto y objeto –o libertad y naturaleza– se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de toda religión.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>28</sup> *Idem.*

El tema de la *positividad* tendrá otro tratamiento: la divinidad (lo absoluto) es lo igual consigo mismo, lo positivo será la negación del sujeto de la divinidad (lo absoluto), es decir, de su extrañamiento de lo divino:

La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos unos con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad; frente a ella el hombre escindido [en sí mismo] siente respeto, veneración; el hombre unido [consigo mismo], amor. Aquél, a causa de su mala conciencia –la conciencia de escisión–, siente temor frente a ella.<sup>29</sup>

La idea de Hegel es hablar de la conciencia que va en busca del amor, que es la verdadera religión. La religión, para ser expresión auténtica de la realidad, no debe conservar la escisión, sino que debe articular la realidad y manifestar entre los pueblos la unidad. Si la religión es verdadera y se vincula con la realización de la libertad de los seres humanos, entonces no hay una “dominación”, no hay sometimiento, no hay una “mala conciencia”. Es una primera aproximación a lo que Hegel llamará después “religión civil”, esa expresión de la religión que estructura entre los pueblos y en la conciencia del individuo una manera de reconocerse.

La intención de Hegel es hablar de la religión como vínculo y no como ruptura, es volver al corazón de las religiones y hablar del amor como principio unificador, tal y como ocurrió con las primeras comunidades cristianas o en la sociedad griega. Sin embargo, la unificación implica una escisión, una separación de lo divino. El ser humano busca, en la realización de su amor con lo divino, el concepto, es decir, la manifestación subjetiva de lo absoluto. Hegel habla por primera vez, de “proceso”: “La fe positiva exige fe en algo que no es; lo que no es [tiene dos alternativas]: o bien está en proceso de ser, o bien no lo está”.<sup>30</sup> El individuo que está en proceso, dice Hegel, sufre: la conciencia busca lo absoluto. La segunda alternativa es que lo que no está en proceso de ser, no está determinado, por lo tanto, no podemos saber más que que está en proceso de ser.

Ya hay las características que aparecerán después en la *Fenomenología*: la conciencia desventurada, el proceso como concepto del ser, la diferencia con

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 241. Hay que decir que el apartado se llama “Religión, fundar una religión”, Hegel no se había deshecho de la idea de fundar una nueva religión, pero es con esta idea que desarrolla otra más sugerente: “la escisión de la conciencia de lo divino”, que después se transformará en la “conciencia desventurada”.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 246.

Kant entre idea y concepto, y finalmente, la oposición sustancia (absoluto)/ sujeto (negación absoluta).<sup>31</sup>

Poco después, Hegel escribió el *Espíritu del cristianismo*, donde deja de lado la creación de una religión nueva y descubre que el cristianismo ofrece lo que necesita para estructurar su sistema, sólo falta hacer una interpretación adecuada. Ahí, Hegel se extiende en un análisis histórico, teológico y filológico sobre el cristianismo. Lo que es interesante es que se empieza a despuntar la idea de Dios como Espíritu: Jesús encarna un Espíritu en la historia<sup>32</sup> que finalmente se ha ido degenerando y desestructurando. Hegel propone, de nuevo, volver a las raíces, al amor como principio unificador:

En el amor el hombre se encontró a sí mismo en otro. Ya que el amor es una unificación de la vida presupone la división, el desarrollo de la misma; presupone una multiplicidad de la vida que se ha desplegado. Y, cuanto más numerosas son las formas en las que la vida late y es viviente, tanto mayor es el número de puntos en que puede unificarse, sentirse, tanto más es intenso el amor.<sup>33</sup>

Hegel tratará el problema de la positividad de la religión en otro enfoque: se dará cuenta de que históricamente no hay una fuente revelada original, sino que la supuesta “revelación” de las escrituras está pasada por el tamiz de la experiencia y las circunstancias históricas. Además que no todo en la experiencia del cristianismo ha sido positividad y especulación, sino que están determinadas históricamente. Al respecto, escribe de la *negatividad* del hecho de que Jesús se apartara de la comunidad, pero del resultado positivo que generó, porque lo que permaneció fue el amor hecho Espíritu, que después se convertirá en positividad (religión).<sup>34</sup> Con el paso del tiempo, y ya en la *Fenomenología*, la distinción entre teología positiva y especulativa desaparecerá, pero este será el antecedente de esa asimilación.

Para 1800, Hegel reescribirá *La positividad de la religión cristiana*, y le pondrá el subtítulo: *Nuevo comienzo*. Se alejará en este texto definitivamente de la interpretación de la religión cristiana de la Ilustración, y las críticas le

<sup>31</sup> Hegel termina: “Divinidad [en cuanto] voluntad sagrada; el hombre: negación absoluta; la unificación se hace en las representaciones; la representación es un pensamiento, pero lo pensado no es algo existente”. *Ibid.*, p. 246.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 363. Hegel escribe: “Esta amistad del alma, que para el lenguaje de la reflexión es una entidad, un espíritu, es el espíritu divino, es Dios que rige la comunidad”. Véase Robert Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, *op. cit.*, pp. 123-130.

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 364.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 373.

parecen insuficientes, sobre todo, considerando la devaluación del concepto de “naturaleza humana”, que en contraste con el de “naturaleza viviente”, está vacía.<sup>35</sup> Tampoco cree que la valoración histórica de la Ilustración sobre el cristianismo sea justa, porque no estimaron todo lo que el cristianismo ha aportado al pensamiento, al arte, a la ciencia.<sup>36</sup> El texto tiene un cambio radical: Hegel opone los argumentos históricos, al análisis de la positividad y la negación de los dogmas como superstición. Todo concluye en que Hegel se inclina por una apreciación más mesurada del sentimiento religioso y de los valores que el cristianismo encarna, que son más profundos que la crítica ilustrada.

El concepto de Dios en este periodo de juventud tiene diferentes características: se habla de él como *Espíritu*, como *divino*, como *absoluto*, en oposición a lo *subjetivo*, *negación subjetiva*; será desarrollo, proceso; tendrá una dimensión nueva desde la historia. Recordemos que a Hegel esta oposición *subjetivo-divino*, *absoluto-finito*, es una escisión necesaria que después se resolverá en la aparición de la subjetividad que se encuentra en el Espíritu. Lo subjetivo será lo inmediato, expresión de que el ser humano es limitado en cuanto a su existencia material. Y que lo absoluto, lo divino, es lo permanente, lo estable. Lo subjetivo y lo absoluto son expresiones de una realidad que se articula y se desdobra en un proceso, que ha de mediar y reconciliarse en el amor. Pero el amor es concepto, solución y encuentro.

En el “Espíritu” habrá un antecedente de la transformación de la “idea” en Kant al “concepto” de Hegel, ya que el espíritu encarna en la historia, permanece y entra en la dialéctica, en las contradicciones temporales y humanas. Por ejemplo, el mensaje de Jesús trastornó positividad cuando se articuló con lo estatal, cuando el espíritu del mensaje se vuelve dogma. Detrás de esta crítica, Hegel ataca a las instituciones de la Alemania de su tiempo. La explicación religiosa y la interpretación teológica están determinadas por la circunstancia histórica y política. Hegel no abandona el proyecto original: ayudar a Alemania a salir del marasmo social, político y económico que le aqueja. Hegel reconoce que el factor religioso es importante para provocar los cambios que Alemania necesita. Pensar a Dios es entender a las sociedades humanas y los motivos que encuentran para identificarse.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>37</sup> Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad...*, *op. cit.*, p. 79, donde leemos: “El intento de Hegel es pensar la totalidad, la de la Alemania dividida y la de la sociedad burguesa presa de los egoísmos separatistas de la *bürgerliche Gesellschaft*. Busca el elemento que según él debería ser capaz de conformar la totalidad, el cristianismo. Va a sus raíces, al pueblo hebreo. Lo ve a través del prisma de la división y la miseria alemanas y de la sociedad civil. Ello hace que vea la separación y la sujeción como los elementos fundamentales del

La crítica a la Ilustración desde una valoración a lo religioso (a la fe), Hegel ya no la abandonará. Tampoco dejará la crítica al romanticismo sobre lo subjetivo. Estas contradicciones se ven superadas en el Amor. Si no existe unidad (y esta es otra crítica política al romanticismo) y el sujeto no supera su momento, la fragmentación se hará en busca de lo absoluto, pero si lo absoluto no se alcanza, dicha conciencia subjetiva no será más que un proceso en la realización del amor.

De acuerdo con Vicente Serrano, podemos concluir:

[...] habría que decir que los análisis del joven Hegel, son en realidad escritos que hoy llamaríamos fundamentalmente sociológicos, en los que no interesa el vínculo ni el sentimiento religiosos considerado en sí mismo, en los que no se trata de adoctrinar sobre la religión o de buscar a Dios, sino que se busca el análisis de los vínculos sociales que acompañan a la religión, y en concreto los que acompañan a la religión cristiana en cuanto posibilidad explicativa del presente del mundo que le toca vivir a Hegel.<sup>38</sup>

Se notan los cambios que Hegel ha tenido a lo largo de estos años. Esas “reflexiones” que quieren volverse “sistema”, serán posibles hasta después de 1800, cuando Hegel viaja a Jena y rompe en 1807 con Schelling, para el que había trabajado durante tres años.

#### LA TRANSICIÓN ENTRE LOS *ESCRITOS DE JUVENTUD* Y LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*: EL CAMBIO DE HEGEL DE LA IDEA DE DIOS AL CONCEPTO

Hegel sale de Frankfurt y en enero de 1801 llega a Jena con el proyecto de crear un sistema. En Jena se encuentra con Schelling y la amistad sigue. Juntos publican la *Revista Crítica de Filosofía* (*Kritische Journal der Philosophie*).<sup>39</sup> Hegel es coeditor con Schelling y en ella publica diversos artículos. Uno de ellos es *Fe y saber* (1802), que lleva como subtítulo “o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de

---

espíritu del pueblo judío, lo que volvía finalmente luego de la infructuosa tentativa de Jesús por superarlo. Es la relación del amo y del esclavo que, de facto, está presente en la realidad alemana en la que vive Hegel, la que a su parecer caracteriza al pueblo hebreo”.

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 20.

<sup>39</sup> Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, op. cit., p. 110; G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 27; Walter Kaufmann, *Hegel*, op. cit., pp. 89-93.

Kant, Jacobi y Fichte”. El texto seguirá una crítica que ya se había adelantado en sus *Escritos de juventud*: la relación entre el saber (*Wissen*) ilustrado y la fe (*Glauben*).

En unas cuantas páginas Hegel expone las tesis de Kant, Jacobi y Fichte, y muestra cómo la subjetividad y la reflexión ilustradas en realidad no resuelven el problema de la Razón. Si la Razón (*Vernunft*) es en verdad inclusiva y total, no puede expresarse en el sujeto, porque el sujeto se encuentra escindido de un elemento fundamental de la vida: la fe. La lectura de la fe que la Ilustración ha dado, a través de la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, distorsionan la Razón e incluso la misma Razón se hace fanática (*Aufklärerei*).<sup>40</sup> Debemos tomar en cuenta que estas críticas de Hegel están en un contexto histórico conflictivo. La Revolución Francesa degeneró en el Terror. Schelling y Hölderlin abandonan sus ilusiones juveniles. Schelling toma una línea conservadora (que después será una de las críticas de Hegel) y Hölderlin se refugiará en el pasado griego. El único que mantendrá una posición abierta y en armonía con su método será Hegel. La Revolución y la Ilustración han fracasado en su proyecto de llevar a la Razón como instrumento del progreso.<sup>41</sup> En cambio, han impuesto un gobierno irracional, perseguidor y fanático, en el peor sentido. Sin embargo, Hegel quiere entender esas contradicciones, superarlas. Poco a poco se va a despuntar la tesis de la dialéctica hegeliana: en su afán de superar a la Fe, la Razón ilustrada no reconoció sus propios límites, su negatividad, y ella misma trastornó positividad (fe). No todo está perdido, porque la Revolución y la Razón deben, en la dinámica de la historia, superar esos momentos. Esa será una de las tesis de *Fe y saber*: ¿cómo superar (*aufhebung*) la ruptura subjetiva y la filosofía de la reflexión sin romper con el ideal de la razón?

En la introducción a *Fe y saber* Hegel escribe:

La gloriosa victoria que la razón ilustrada experimentó sobre aquello que consideró, según el bajo nivel de su concepción religiosa, como fe opuesta a ella, no es, mejor considerada, otra que ésta: ni lo positivo, contra lo que la

<sup>40</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 30. Vicente Serrano comenta de la traducción de *Aufklärerei*: “no puede traducirse al castellano, pero hace referencia a una Ilustración deformada, falsa, fanática, a una Ilustración que se convierte en su contrario, que cae en la fe”.

<sup>41</sup> Rubén Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad. Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*, *op. cit.*, pp. 93-97. Rubén Dri piensa que estas críticas de la escisión y estos filósofos de la Ilustración (*Aufklärung*) son el ejemplo de que Alemania sigue sin consolidarse como nación, por eso su pensamiento se concentra, en especial, en el desgarramiento. Como veremos en el texto, Hegel propone una solución: sólo es posible salir de la división con una nueva idea de Razón.

razón luchó, ha permanecido como religión, ni aquélla, que venció, tampoco lo ha hecho como razón, y el fruto que flota triunfante como lo común sobre esos dos cadáveres, como el hijo de la paz de ambos, no posee rasgos ni de la razón ni de la verdadera fe [...] La razón, que en realidad ya se había rebajado en sí y por sí misma al concebir la religión sólo como algo positivo y no de modo idealista, no ha podido hacer nada mejor que volverse hacia sí misma después de la contienda, alcanzar un conocimiento de sí misma, y reconocer mediante esto su nulidad, puesto que lo mejor es, dado que es entendimiento, lo pone como *un más allá en una fe sobre y fuera de sí, tal como ha ocurrido en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte*, y que la han convertido de nuevo en sierva de una fe.<sup>42</sup>

La crítica de Hegel es evidente. La “razón ilustrada” no resolvió la “oposición” con la fe y ella misma no tiene “rasgos ni de la razón ni de la verdadera fe”. La razón ha vuelto sobre sí y ha devenido “entendimiento”, convirtiéndose “de nuevo en sierva de la fe”. Los representantes de este tipo de filosofía ilustrada del entendimiento, que no pudo solucionar el dilema entre fe y saber, son Kant, Jacobi y Fichte. A partir de su lectura e interpretación de estos tres filósofos, Hegel apunta su nueva concepción de Dios y la construcción definitiva de su nuevo sistema.

Hegel expone que la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte se concentran en la negación de lo infinito y centran sus teorías sobre lo finito. Lo finito, como ya habíamos visto, es lo subjetivo, lo empírico. Esta teoría de que lo subjetivo (finito) es único y que se encuentra sobre lo infinito, le hace trastornar en una positividad, porque niega la posibilidad de un “más allá”. En su reconocimiento de que lo único verdadero es empírico, la razón se vuelve entendimiento. Pero el entendimiento fragmenta la realidad, porque distingue lo objetivo y lo subjetivo.<sup>43</sup> La subjetividad procesa a la realidad como un objeto lleno de sentido, porque lo empírico se muestra de inmediato, a diferencia de los ideales, que no se muestran. Esta subjetividad contempla y divide a los objetos para entenderlos. Pero esos objetos regresan a la subjetividad transformados y al querer atraparlos en su totalidad, le es imposible al entendimiento, que quiere captar lo “bello”, lo infinito, lo absoluto. Sin embargo, el entendimiento deja fuera a esa realidad que no puede conocer, porque la ha apartado como “superstición”. Esta división de la realidad en subjetivo y objetivo, ha dejado vacía a la subjetividad, porque aquello que motivaba su investigación (los objetos en sí) han dejado para sí una “nada” que no puede conocerse,

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 53.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 55.



porque sigue separada, dramáticamente, de la realidad subjetiva. Es así que el sujeto prefiere la felicidad inmediata desatendiendo la persecución de un ideal, resolviendo la fragmentación en el eudemonismo, volviéndose una “buena conciencia”.<sup>44</sup> Hegel dice que la ilustración deviene dogmatismo y eudemonismo, y la llama “seudoilustración”,<sup>45</sup> porque:

Según el principio consolidado de este sistema de la cultura, para el que lo finito es en sí y para sí absoluto y la única realidad, por un lado se pone lo finito individual mismo en la forma de la multiplicidad, y en ésta es arrojado también todo lo religioso, lo ético, lo bello, porque es capaz de ser concebido como individual por el entendimiento, pero por el otro esa absoluta finitud se pone en la forma de la infinitud como concepto de la felicidad. Lo infinito y lo finito no deben ser puestos como idénticos en la Idea, pues cada uno es absoluto para sí, están de esa manera en relación de dominio el uno frente al otro. Pues en la absoluta oposición de éstos lo determinante es el concepto.<sup>46</sup>

La dialéctica entre lo finito e infinito se resuelve en una confrontación de “dominio”. Ninguna puede ponerse como “Idea” una sobre la otra, se enfrentan como realidades distantes, asimétricas. Esta lucha se resuelve en el concepto, porque en ellas se determinan ambos momentos. La “dialéctica de la Ilustración” y de “las filosofías de la reflexión”, nos enseñan al Hegel de la *Fenomenología*: la dialéctica del amo y el esclavo, sólo que en la relación objetivo-subjetivo, finito-infinito; la lucha concluye en su devenir concepto, porque el concepto será el mediador entre esas dos realidades y será quien determine la realidad. El concepto entonces está en devenir, pero la Ilustración no reconoce este momento en el proceso de la historia, se ha quedado corta en su comprensión.

[Por eso son filosofías de la reflexión que en] Ese carácter fundamental del eudemonismo y de la Ilustración que había convertido la bella subjetividad del

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 56. Esta es la primera vez que Hegel tratará el concepto de “alma bella”, que aquí aparece en la figura eudemonista de la “buena conciencia”. Es una crítica que aparecerá en toda la *Fenomenología*, y es una forma de la conciencia, de la razón, tanto religiosa como ilustrada, de considerarse a sí misma como un absoluto. Sin embargo, y esto lo trata más adelante Hegel en este mismo artículo, esa “buena conciencia”, sufre por la ruptura con lo eterno, deviene como “conciencia desventurada”, porque nunca puede alcanzar lo absoluto. Trataremos este tema al final de *Fe y saber*, donde Hegel anuncia la muerte de Dios.

<sup>45</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 58.

protestantismo en una subjetividad empírica, la poesía su dolor, que desprecia cualquier reconciliación con la existencia empírica, en la prosa de la satisfacción con esa finitud y de la buena conciencia, ¿qué relación ha mantenido en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte? [...] Se mantiene en esas filosofías el ser absoluto de lo finito y de la realidad empírica, y la absoluta oposición de lo infinito y lo finito, y lo ideal es sólo concebido como concepto.<sup>47</sup>

Hegel escribe que tanto Kant, Jacobi y Fichte, al querer salir del eudemonismo y de la contradicción de la razón frente a la fe, han caído en alentar el eudemonismo y el dogmatismo, porque el entendimiento no alcanza a comprender que en la dialéctica de su negación trastorna positividad, no mira el proceso en que el ideal (absoluto, infinito), separado de la subjetividad (finito, objetivo), se realiza en el concepto. Las filosofías de la reflexión, se quedan en el momento en que lo “ideal es sólo concebido como concepto”, y de este modo no “superan” sus contradicciones:

En el interior de ese principio fundamental común, del carácter absoluto de la finitud y de la absoluta contraposición resultante entre finitud e infinitud, realidad e idealidad, ámbito sensible e inteligible, y del ser más allá de lo verdaderamente real y absoluto, *esas filosofías* establecen de nuevo contraposiciones entre sí, es decir, establecen *la totalidad de las formas posibles para el principio*. La filosofía kantiana expresa el aspecto objetivo de esa esfera: el concepto absoluto siendo meramente para sí como razón práctica es la suprema objetividad en lo finito, postulado absolutamente como la idealidad en sí y para sí. La filosofía de Jacobi es el aspecto subjetivo. Traslada la contraposición del ser idéntico absoluto postulado a la subjetividad del sentimiento como una nostalgia infinita y un dolor insalvable. La filosofía de Fichte es la síntesis de ambos. Exige la forma de la objetividad y de los principios como Kant, pero sitúa la oposición de esa pura objetividad contra la subjetividad al mismo tiempo como un anhelo y una identidad subjetivas. En Kant el concepto infinito es lo puesto en sí y para sí, y es lo único reconocido por la filosofía. En Jacobi lo infinito aparece afectado por la subjetividad, como instinto, impulso, individualidad. En Fichte lo infinito mismo afectado de subjetividad es convertido de nuevo en objetivo en cuanto deber y esfuerzo [...] Tanto como estas filosofías se oponen diametralmente al eudemonismo, en esa misma medida han permanecido en él.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 58 y 59.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 60.

Y concluye Hegel afirmando que estas filosofías degeneraron, bajo el empirismo de Locke, en “psicología empírica”,<sup>49</sup> porque nunca reconocen la negación de lo subjetivo (finito) frente a lo infinito como uno solo. Es decir, que la negación y el nacimiento de lo finito y de lo infinito, no pueden contraponerse ni solucionarse nada más en el individuo, sino en el proceso en el que se encuentran como concepto.

El conocer lo finito es un conocer semejante de una parte y de una particularidad. Si lo absoluto estuviera compuesto a la vez a partir de lo finito y lo infinito, sería ciertamente una pérdida la abstracción de lo finito, pero en la idea finito e infinito son uno, y por eso lo finito como tal desaparecería, en la medida en que pudiera tener verdad en sí y para sí. Pero sólo ha sido negado en ella aquello que es negación, y entonces se ha puesto la verdadera afirmación.<sup>50</sup>

De Kant, escribe Hegel, reconoció desde el principio que su filosofía parte de la “subjetividad y del pensamiento formal”,<sup>51</sup> lo que distingue de inmediato al sujeto y al objeto como diferentes. El sujeto será lo finito y lo objetivo lo que aparece en la realidad fenoménica. De este modo, Kant declara que la fe pertenece a otro rubro y no alcanza a comprender que ese principio del que parte es el final y culminación de su filosofía. Entonces: “No puede en cambio descubrir como tarea de la verdadera filosofía la de resolver hasta su final las oposiciones que encuentra, que son captadas ya como espíritu y mundo”.<sup>52</sup>

Un “mérito” que encuentra Hegel en Kant, es que supo desentrañar la función del entendimiento como la relación entre intuiciones y conceptos, y que esa relación no es “un conocimiento racional”. Sin embargo, como el único conocimiento posible es el de las experiencias sensibles, finitas, Kant “cae de nuevo en la finitud y en la subjetividad absolutas”. Hegel conoce bien la filosofía de Kant. Ha leído las tres *Críticas*... y de ella hace comentarios para fundamentar que Kant tiene como defecto que todo se concentra en la subjetividad absoluta, sin reconocer la dialéctica de la fe y el saber, para “resolver hasta su final las oposiciones que encuentra”. Hegel da la razón a Kant en el análisis de los juicios sintéticos *a priori*. Refiere que el papel central del concepto, en esa relación entre sujeto y predicado, donde el sujeto es “imaginación productiva”, y el predicado es el complemento “intuitivo”, es

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

solucionar la separación en una “originaria unidad sintética”.<sup>53</sup> Sin embargo, dicha unidad no se resolverá en el juicio sino en el razonamiento, que es “la absoluta identidad como concepto intermedio”.<sup>54</sup> Pero este despliegue de la razón, en que la “imaginación productiva” conecta entendimiento e intuición, no fueron entendidos en su totalidad por Kant y en alguna parte se considera a la imaginación como cualquier otra facultad de la razón, y no como la razón misma.<sup>55</sup> Hegel afirma que en Kant el sujeto es diferente del objeto. El sujeto contiene la representación en cuanto a la intuición y la conceptualización del objeto, a esto le llama Hegel *entendimiento*. Pero ese *entendimiento* es para Kant “infinito”, porque las representaciones de lo objetivo son múltiples y no se agotan en el sujeto. Lo subjetivo aparece entonces como lo “infinito” y la realidad sensible como “finita”, pues su existencia está determinada, es limitada temporalmente. Sin embargo, el sujeto no puede ser “infinito”, porque también su existencia es limitada temporal y espacialmente. El sujeto entonces supone lo infinito y traslada esa infinitud a su representación y la

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 69. En una nota a pie de página, Vicente Serrano comenta: “Resulta interesante contrastar esta noción ya compleja y desarrollada en Hegel con el breve ensayo *Juicio y ser* de Hölderlin en el que se prefiguran ya en lo fundamental las críticas de Hegel a las filosofías de la reflexión”. Puede verse también la opinión de Ramón Cuartango en *Hegel: filosofía y modernidad*, España, Montesinos, 2005, pp. 33-37. En ese texto de Hölderlin, como bien señalan ambos autores, se prefiguran todas las críticas de Hegel a las filosofías de la reflexión. El texto de Hölderlin está fechado en 1795, cuando Hegel estaba en Berna. Es posible que haya conocido el texto para el siguiente año que se encontraba en Frankfurt, donde vio de nuevo a Hölderlin. Al paso del tiempo, Hegel maduró estas críticas de Hölderlin a Fichte y a Kant, y se dio cuenta que Hölderlin tenía razón: esas filosofías no podían resolver la disolución entre sujeto y objeto, ni presentar a la subjetividad como la solución a los problemas entre el absoluto y el Yo. Hölderlin escribe: “Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo ‘Yo soy yo’ entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo”. (Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1977, pp. 27-28). Quiere decir que no puede haber unidad entre sujeto y objeto, sino que la presuposición del Yo, aleja de inmediato la posibilidad de una unidad con el objeto, con el Ser. Si realmente se ha de solucionar esta división, esta “partición originaria”, Hölderlin propone “Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser un *ser pura y simplemente*, como ocurre en el caso de la intuición intelectual”, hasta entonces, podemos decir que hay unidad. Mientras, la unidad sólo puede ser presupuesta, pero no resuelta. Hegel adelanta esta idea de Hölderlin y pensara que la solución se encuentra en el medio, es decir, en el concepto, donde el razonamiento deviene racionalidad, porque es ahí donde se integran los contrarios.

<sup>55</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 70.

llama *cosa en sí*. Esta separación del objeto es ficticia, porque el objeto no es vacío frente al sujeto. El sujeto quiere determinar al objeto, pero reconoce que las representaciones son inagotables, del mismo modo reconoce que no hay objeto posible sin experiencia. Por lo tanto, el sujeto se vuelve determinación absoluta del objeto, se transforma en “autoconciencia” absoluta, diferente del objeto. En esta dialéctica no hay superación, sino que sujeto y objeto quedan escindidos en la unidad siempre vacía de la conciencia del sujeto, que es el único que puede tener experiencias del objeto.<sup>56</sup> Hegel dirá que esta partición de lo subjetivo y de lo objetivo, se repetirá en la libertad, en la belleza, en la felicidad, en la naturaleza y en la totalidad de las formas. La unidad infinita siempre será en oposición a todas las categorías del sujeto. La idea de Razón (*Vernunft*) en Kant siempre será limitada y vacía, porque no es razón que comprende la unidad, sino que es siempre facultad reflexiva en el sujeto. La Razón, como tal, debe ser intermedio, solución de las oposiciones. La razón kantiana no es Razón, sino entendimiento, reflexión, y la reflexión pone a la fe y a lo incognoscible fuera de toda posibilidad de conocimiento. Esta reflexión devendrá fe, porque será en ella que el sujeto quiera solucionar y entender su realidad natural e ideal (sensaciones, apetencias, inmediatez, libertad, belleza, totalidad), pero esa realidad se le opone como incognoscible y lejana.<sup>57</sup>

Hegel cierra la crítica a Kant asegurando que no se puede discutir filosóficamente con Kant las creencias (Dios, libertad, naturaleza, felicidad, etcétera) porque niega la posibilidad de una reconciliación, cosa que el argumento ontológico defiende y conoce como “la única verdaderamente filosófica”.<sup>58</sup>

En el apartado dedicado a Jacobi, Hegel seguirá dos líneas: 1) defenderá a Kant y a Spinoza de la mala –¿y tendenciosa?– interpretación de Jacobi y, 2) señalará que en la búsqueda de un absoluto, la filosofía de Jacobi se convierte en un empirismo “vulgar” y en una reducción de lo real a lo subjetivo, que sólo puede conocer lo finito y lo infinito a través de la sensación, y de esta forma, si lo subjetivo reconoce a lo infinito como diferente de sí, la fe se hará dogmática, así como la razón.

Para defender a Kant y a Spinoza, Hegel inicia con la exposición de la filosofía de Jacobi ayudándose de dos citas largas de su obra.<sup>59</sup> Jacobi piensa

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 71. Hegel le llama “idealismo crítico”, pero concluye que como no se reconoce que la verdad no se encuentra en el juicio o en lo *a priori* del fundamento de la realidad, se convierte más bien en un “idealismo psicológico”.

<sup>57</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 89-92.

que la verdadera filosofía es más cercana a la idea de Hume, que considera vacío de contenido cualquier pensamiento o idea que no tenga relación alguna con la realidad objetiva. A partir de ahí, Jacobi presenta que el tiempo, la sucesión, el espacio, la causa y el efecto, sólo son reales cuando se “sienten”, cuando hay experiencia sensible. Hegel expone que en esa determinación del tiempo y la sucesión, Jacobi no reconoce que dicha deducción también se encuentra en la filosofía de Kant, pero con más profundidad:

Pero esa deducción de Jacobi merece tan poco el nombre de una deducción, que ni siquiera puede ser llamada un simple análisis de lo presupuesto, a saber, del concepto de comunidad de cosas particulares. Se presupone, a partir del más vulgar empirismo, algo frente a lo que se asusta cualquier especulación, a saber, el ser absoluto de una conciencia humana y de una cosa sintiente y de una cosa sentida y su comunidad. Mediante innecesarios conceptos intermedios son finalmente analizados conjuntamente como acción y reacción, y ésta es —aquí cesa el análisis— la *fuerza* de lo sucesivo. No se ve en absoluto para qué sirve un tan elevado juego de prestidigitación. Pues mediante la absoluta asunción, no analizada, de una cosa sintiente y una que debe ser sentida queda fuera de juego cualquier filosofía.<sup>60</sup>

Este argumento del “empirismo”, lo utiliza Jacobi en contra de Spinoza. Hegel sostiene que Jacobi interpreta mal el tiempo de Spinoza, porque hace decir que Spinoza piensa al tiempo primero como un fenómeno y después como una eternidad, cosa que es absurda. ¿Es verdad que Spinoza hace tal afirmación? Hegel defiende a Spinoza:

Si en los pocos lugares en los que llega a hablar, como por ejemplo en el libro segundo de la *Ética* y en las *Cartas*, provisionalmente de esa forma subordinada de la sucesión, y separa la infinita serie de las cosas finitas bajo esa forma de abstracción, y utiliza para ella no el término pensar sino *imaginari*, llamándola, con bastante determinación, *auxilium imaginationis*, entonces Jacobi tenía que conocer de sobra la diferencia spinoziana entre *intellectus* e *imaginatio*.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 92-93. Este análisis del empirismo se repetirá en la *Fenomenología*, en el capítulo de la “Certeza sensible”.

<sup>61</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, pp. 96-97. La crítica de Hegel se centra ahora en aclarar que Spinoza distingue entre proposición y fundamento. Jacobi no hace esa distinción, como bien señala en una nota y en la introducción al texto, Vicente Serrano, sino que además, dicha confusión le sirve a Hegel para jugar con el sentido de la palabra *Glauben*, como creencia y como fe. Véase también, *Religión y política en Hegel: a 200 años de la Fenomenología del espíritu*, México, UNAM, 2009, pp. 249-260.

Además, agrega Hegel, Spinoza sabe que la sucesión y el tiempo como fenómenos son “triviales”, por eso deben ser considerados “seres imaginarios”, vacíos. Sin embargo, Jacobi se empeña en interpretar mal a Spinoza y desconoce la diferencia entre intelecto e imaginación, de tal manera que se genera una contradicción entre finito e infinito. El infinito de Spinoza, según Jacobi, sería un infinito insustancial, sin fundamento. Hegel le corrige de nuevo, e insiste en que Spinoza tiene otra idea de infinito, que es “la absoluta afirmación de alguna naturaleza, lo finito por el contrario como una negación parcial”.<sup>62</sup> Hegel también le atribuye a Spinoza esa dialéctica en la que infinito y finito sólo son posibles en la eternidad de su devenir, es por eso que “lo eterno hay que ponerlo como absoluta identidad de ambos, en la que aquello infinito y esto finito son de nuevo negados en su oposición”.<sup>63</sup> Jacobi se queda sólo en la afirmación de los contrarios, pero nunca en su solución. El mismo Hegel se pregunta: “¿Pero no es acaso una división la que deja Jacobi al formar las conciencias a partir de dos representaciones absolutamente contrapuestas?”.<sup>64</sup> Según Hegel, Jacobi defiende que su teoría no divide al hombre, sino que lo hace uno en la conciencia del fenómeno. El sujeto sabe del fenómeno, vive el fenómeno, pero reconoce que el fenómeno tiene un límite: lo sobrenatural. El sujeto sólo conoce lo natural, pero identifica que esa realidad no es única, sino que existe otra realidad a la que no puede acceder. Pregunta Hegel de nuevo, “¿Cómo puede entonces decir Jacobi que no divide al hombre si hace constituir su conciencia a partir de dos absolutos contrapuestos?”.<sup>65</sup> Jacobi ataca a Kant y a Spinoza bajo el mismo principio: Kant quiso solventar esa división radical entre finito e infinito y fracasó; Spinoza canceló la existencia del infinito. Hegel demuestra que Jacobi lee mal (¿a propósito?) a Kant y a Spinoza y finalmente cae en el mismo hoyo.

Hegel escribe que Jacobi usa un “galimatías” deshonoroso para Kant y Spinoza, “por no hablar de algunas tergiversaciones”,<sup>66</sup> que concluye con una idea “degradada” de la “verdad” y la “fe”, que son una realidad más bien “vulgar” y “empírica”.<sup>67</sup>

Hegel cierra esta crítica y analiza ahora el concepto de razón y fe de Jacobi, quien plantea que es en el sujeto donde se realiza el conocimiento,

<sup>62</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 98.

<sup>63</sup> *Idem*. Esta dialéctica (que Hegel le debe a Platón, a Aristóteles y a Spinoza) será la idea de Razón que usará Hegel.

<sup>64</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, op. cit., p. 105.

<sup>65</sup> *Idem*.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 115.

pero no es el sujeto el fin de este conocimiento, sino que la razón debe mostrar al sujeto la separación entre lo universal y lo particular. El sujeto debe ser consciente de que esa escisión existe, pero que no se resuelve en él, sino que se manifiesta el fenómeno y la distinción para hacerle saber que debe unir lo particular con lo universal, a pesar de que en el sujeto se consigne la experiencia de lo real. Esto en cuanto a la razón. La fe tendrá un corte empirista, porque sólo la fe es posible en lo particular escindido de sí mismo y de lo universal. Hegel nos recuerda que este tipo de fe está fuera del concepto y sólo es realizable en la “representación empírica inmediata”, como en Locke o Hume.<sup>68</sup> Hegel ironiza: esta fe ha “disipado la metafísica” y puso sus raíces en la experiencia sensible. Hegel tiene razón cuando dice que Hume, Locke, Kant y Fichte nunca imaginaron que alguien como Jacobi pensara a la fe desde la realidad empírica común, pero así es. Jacobi, como afirma Hegel, “limita la fe y las verdades eternas expresamente a lo temporal y corporal”, por eso rechaza tajantemente las filosofías de Kant y de Fichte (como la de Spinoza).<sup>69</sup>

La fe de Jacobi, escribe Hegel, es una fe sin reflexión, porque permanece en lo inmediato, en la “certeza inmediata”. No es una fe que haya transitado, como la de Fichte o la de Kant, a una reflexión, es más bien una fe sin contenido, que sólo niega al pensamiento racional, “pero sin contradecirle”. Si en verdad quisiera esta fe trascender, tendría que entrar en la oposición, en la contradicción. De tal forma que esta fe, que es distinta de lo racional, de todas formas es igual a la de Kant y Fichte, porque no alcanza a integrar los contrarios, sino que permanece separada.<sup>70</sup> Hegel asegura que este tipo de fe coincide con la “subjetividad protestante”:

[porque] parece haber regresado de la forma conceptual de Kant a su verdadera figura, la de una bella subjetividad del sentimiento, y la de una lírica de lo divino, sin embargo la fe y la bella individualidad pierden la naturalidad y la despreocupación, mediante el ingrediente esencial de la reflexión y la conciencia sobre esa belleza subjetiva, con lo que sólo son capaces de ser bellas, piadosas, religiosas.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 122-123. Hegel cita una carta de Jacobi que le escribe al famoso filósofo judío Mendelssohn, aclarándole su concepto de fe.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 129. Al principio de este apartado, comentamos de la aparición del “alma bella”, que aquí aparece de nuevo. La crítica de Hegel al protestantismo es contundente, acusa que tiene una fe sin mancharse las manos con la reflexión y la conciencia, es por eso una fe vacía y absurda.



La conclusión del apartado de Jacobi integra diversos temas. Hegel explica la dialéctica de la “conciencia particular que tiene fe”, en unas pocas páginas. Esta “particularidad” (al estilo protestante) no querrá “confiar su vida a la objetividad”, pero de esta forma no “fortalece su expresión”.<sup>72</sup> Es sólo cuando sale de la “virtuosidad”, del amor abstracto que no se encarna en lo común, cuando “el individuo arroja de sí su subjetividad y el dogmatismo del anhelo”, entonces: “resuelve su oposición en idealismo, entonces este sujeto-objeto de la intuición del universo debe permanecer de nuevo como una singularidad y subjetividad”.<sup>73</sup>

Hegel insiste en que si esta subjetividad no deviene objetiva, en la expresión artística, en la comunicación de su fe a la comunidad, simplemente se “atomizará”, al grado de no reconocer a los demás como miembros de una misma ley ni ser reconocida como individualidad. Es necesaria la institución, la comunidad, porque de mantenerse la subjetividad aislada se corre el peligro de pasar “inadvertido”:

[y que] de esa manera las pequeñas comunidades y las particularidades se hagan valer al infinito y se multipliquen, floten al azar por separado, y se busquen para juntarse, y en todo momento cambien las agrupaciones como las figuras de un mar de arena expuesto al juego del viento.<sup>74</sup>

Por ese motivo, esta fe le complace a “la ilustrada separación de la Iglesia y el Estado”, porque no genera “espíritu”, no tiene historia, porque la historia se escribe desde la “negatividad”. La subjetividad que sólo se reconcilia con lo universal de la realidad y no con la vida, es una subjetividad que hace a lo universal subjetivo, por eso nunca puede crear Estado, ni actuar “conforme a leyes”, “así como tampoco su objetividad y realidad en el cuerpo de un pueblo y de una iglesia general”, sino que la fe debe ser “simplemente interior,

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 132. En un comentario largo a este pasaje, Wolfhart Pannenberg comenta que Hegel también se encuentra discutiendo con Schleiermacher los *Discursos sobre la religión*, publicados en 1799 y que Hegel seguramente estudió. Como no aparece en *Fe y saber* referencia explícita a Schleiermacher, remito al lector a la obra de Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 277-290.

<sup>74</sup> G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, *op. cit.*, p. 133. Es muy actual la crítica de Hegel. Esta “fe” de corte protestante, donde sólo se cree sin razón, en la que se rechaza a la comunidad en favor de la “virtuosidad” personal, de la persecución de la salvación individual sin enfrentar la realidad social, es una fe acotada, incompleta, descarnada. Es peligrosa porque no reconoce a otras individualidades ni su dinámica en el contexto histórico, por eso puede ser violenta o indiferente.

una explosión inmediata y una consecuencia de un entusiasmo particular e individual, y no la verdadera expresión, una obra de arte”.<sup>75</sup>

El último capítulo del artículo está dedicado a la filosofía de Fichte. Hegel sintetiza en algunas páginas el pensamiento de este autor, que pretende ser un eslabón entre la filosofía de Kant y su teoría de la realidad objetiva, y de Jacobi en su particular teoría de la subjetividad.

Fichte asevera, según Hegel, que la subjetividad es el punto de partida de la filosofía, pues la subjetividad es infinita, es la determinación general de las cosas por la sensación. Es a través de la realidad empírica que el sujeto puede ponerse como *Yo*. Ese *Yo* sabe entonces que hay algo fuera de sí que no es él, y lo identifica como *No-Yo*. Fichte intenta en esta dialéctica del *Yo* y del *No-Yo*, explicar que en esa identificación del sujeto y la determinación de lo diferente, se concreta la unidad del conocimiento humano y la totalidad de las experiencias. Sin embargo, Hegel demuestra que los límites de la teoría de Fichte están precisamente donde estuvieron los de Jacobi y Kant: en considerar al sentimiento como fundamento de lo subjetivo y la realidad objetiva como separada de la realidad subjetiva.<sup>76</sup> Fichte se entrapará en la superación de esos momentos, porque definirá al saber cómo realidad empírica y a la fe como un momento puramente subjetivo. Esta oposición no se soluciona sino que, dice Hegel, se contraponen. A pesar de que Fichte sigue en cierta línea a Jacobi, se aleja de sus conceptos, porque piensa a la realidad como un ideal, y no como el producto exclusivo de la realidad empírica. De todas formas, la filosofía de Fichte comienza con una idea de lo empírico, y lo empírico, por definición, secciona la realidad, por eso no puede superar la escisión. De ser verdad que la filosofía debe alcanzar la verdad y el conocimiento, el empirismo no ofrece una garantía, porque la filosofía debe empezar en la totalidad y no de “parte en parte”, como lo hace el empirismo.<sup>77</sup> Hegel ofrece una prueba de que esas limitaciones del conocimiento y de la totalidad son consistentes, con un texto del mismo Fichte, en el que asegura que fuera de lo sensible no hay realidad posible.<sup>78</sup> Esta certeza del *Yo* le da libertad, porque tiene segura la realidad objetiva, pero descubrirá que esta realidad que ella misma determina, se opone a su idea de libertad, porque ahora se encuentra presa de sus representaciones y de sus estados anímicos. Hegel le llama a esta dialéctica la del “malvado espíritu”,<sup>79</sup> porque el *Yo* carga con una

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 135-139.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 141-142.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 144.

falsa totalidad, en la que el *Yo* se descubre como un ser natural y transitorio, como es toda la realidad natural que supuestamente ha determinado.

Fichte necesita entonces un “más allá”, donde la subjetividad se libere de la representación y se reconcilien fe y saber. Imposible, porque Fichte comparte con Jacobi que “lo absoluto está sólo en la fe, no en el conocimiento”.<sup>80</sup> Hegel recuerda que Jacobi denunció a Fichte como un nihilista, porque dejaba su filosofía en un puro pensar, en el vacío de la representación. Sin embargo, ni Jacobi ni Fichte saben que “de Dios no sólo se predica un ser sino también pensamiento, es decir, *Yo*, y lo conoce como absoluta identidad de ambos”.<sup>81</sup> Fuera de Dios no hay fundamento ni realidad, porque en el fundamento, en la totalidad, es donde se superan los contrarios. Pero Fichte y Jacobi seguirán en la idea de que el *Yo* no puede conocer lo eterno, sino que se determina en oposición.<sup>82</sup>

La subjetividad, explica Hegel, queda entonces vacía, atrapada “sobre las ruinas de los mundos”. Cuando de verdad la subjetividad quiere determinarse como razón, va al “mundo suprasensible” huyendo del “mundo sensible”. La tragedia se cierne sobre la persona, porque “no es”. El drama es que el sujeto, en su deseo de lo absoluto, descubre que su conciencia no es libre ni natural, no es razón ni sensibilidad. Es una subjetividad indeterminada, sin identidad. Un *Yo* que no quiere la razón, pero tampoco el absurdo. Prefiere, en todo caso, la desesperación.<sup>83</sup>

En su afán de encontrar unidad, la subjetividad de Fichte pasa a otro momento, en el que se habla de la libertad y su oposición a la naturaleza. Hegel dice que en este punto de considerar la naturaleza, la “teleología fichteana se opone a las otras”, pero que su teleología de la libertad, es “vulgar”, porque degenera como las otras en eudemonismo. Hegel presenta la idea de naturaleza y libertad de Fichte y Kant, como una continuación de la filosofía de Voltaire,<sup>84</sup> en las que se habla con mucha “mojigatería” de la especie humana, refiriéndose con mucho pesimismo hacia ella.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>84</sup> Hegel es desalmado. Escribe: “Las filosofías de Kant y Fichte lograron este mérito con respecto a la argumentación volteriana, mérito del que acostumbran generalmente vanagloriarse los alemanes, el de reelaborar una idea francesa, devolverla mejorada, presentada en su luz propia, expuesta más minuciosamente y convertida en científica, es decir, el de quitarle de este modo la relativa verdad que todavía posee esa idea, y darle una verdad universal de la que no es capaz”. *Ibid.*, p. 156.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 156.

La naturaleza es “inconsciente” y los desastres naturales, o la fría crueldad de los seres vivos no racionales se oponen a la raza humana, que en su conciencia es más destructiva, porque hacen guerras, “se matan entre sí”, pero pueden establecer alianzas y pactar, buscando el bien. Incluso hay hombres buenos que, a pesar de hacer las cosas mal, persiguen un fin racional que la naturaleza no puede. A este discurso de Fichte, Hegel lo tacha de simplón “mojigato” y de “sensiblería moral”, porque es una visión ridícula del bien –que siempre es “frágil”– y de la historia.

La parte que rescata Hegel de este discurso de Fichte, es que en esta consideración de la naturaleza hay también una teología de la “salvación”:

[que] presenta el mal como necesario de la naturaleza finita, como unida al concepto de la misma, pero a la vez presenta para esta necesidad una salvación eterna, es decir, no una salvación aplazada en el progreso infinito y por tanto no realizable, sino una salvación verdaderamente real y existente, y ofrece a la naturaleza, en la medida en que la considera como finita y particular, una reconciliación –cuya originaria posibilidad es lo subjetivo en la originaria semejanza de Dios, mientras que lo objetivo lo es la realidad en su eterna encarnación– reconciliación que es la identidad de esa posibilidad y esta realidad, pero mediante el espíritu como el Ser-uno de lo subjetivo con el Dios hecho hombre.<sup>86</sup>

Esta idea de “santificación”, de la posibilidad de una “paz perpetua” de los pueblos, de una naturaleza divina que responde al orden moral humano, es un “más allá” que no se realiza, sino que se opone a la reconciliación. Esta filosofía acepta la maldad como parte inmanente, porque sin contradicción y sin maldad, no existiría la libertad, “el otro absoluto”, que en ella está “todo el valor de lo humano”, porque esa “libertad sólo es en la medida en que niega, y sólo puede negar en la medida en que existe aquello que ella niega”.<sup>87</sup>

El error de Fichte es no haber identificado que en esta oposición entre naturaleza y libertad, entre maldad y necesidad, entre contingencia y absoluto, estaba la unidad de los contrarios como razón, que deviene en ella como lo real y existente. El espíritu se manifiesta en esta “destrucción” y “reconstrucción” de la identidad de lo humano, porque el concepto permanece y el “ideal vivo” trastorna en lo real generando espíritu.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 158. Este tema recorrerá todos los libros de Hegel: la dialéctica de la libertad. Si el mundo ha de realizarse, será aceptando lo negativo: la libertad, la oposición, la resistencia. La libertad es una lucha, una reivindicación, una lucha a muerte por el reconocimiento y un devenir en la historia. Es por eso que la naturaleza no ha negado a los hombres la “discordia”.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 159.

La filosofía de Fichte, concluye Hegel, es una división, ya que nunca alcanza la unión entre lo subjetivo y lo objetivo, porque la libertad no se hace una con la naturaleza, el saber y la fe se enfrentan como distantes. La libertad trastorna en una subjetividad puritana, en la “buena conciencia”, en el “fariseísmo”, porque su acción se determina por el deber, por la “fe”, pero ésta no es lo absoluto, aunque se pone a sí misma como tal, porque frente a ella está la realidad múltiple, contingente. Cuando la subjetividad quiere conocer lo real objetivo, se manifiesta como absoluta desde lo sensible. Sin embargo, lo real objetivo no se puede conocer totalmente, pues lo único que aparece como “certeza”, permanece en el sujeto. El sujeto no acepta la contingencia, tampoco cree que en la “fe” se alcance la totalidad porque la experiencia de lo absoluto es parcial, es así que la idea de razón es sólo un entendimiento, una reflexión, como en Kant y Jacobi.

El apartado de Fichte y el artículo terminan con esta meditación de Hegel:

Pero el puro concepto o la infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y sólo como momento de la suprema idea, el dolor infinito, que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica sólo en la cultura, y sólo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (es lo que se halla expresado, por así decirlo, empíricamente en las palabras de Pascal: “la naturaleza es tal que señala en todas partes un Dios perdido tanto en el interior como fuera del hombre”). De este modo tiene que darle una existencia filosófica a lo que fue también, o precepto moral de un sacrificio del ser empírico, o el concepto de la abstracción formal; y por consiguiente, tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o el viernes santo especulativo, que por lo demás fue histórico, y a éste incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo. Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.<sup>89</sup>

Hegel propone que la dialéctica de la finitud y la infinitud es sólo un momento en la conciencia histórica. Se vive “la muerte de Dios” en la época moderna, porque no ha sido capaz la filosofía de reconciliar los opuestos, abriendo un abismo (*Kluft*) que hace doloroso el transitar. Es un “viernes

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 164.

santo especulativo”, un instante en el devenir histórico que tenía razones fundadas para no creer, para desalojar la fe, para el “ateísmo”. Hegel insiste en que es un instante, la filosofía debe “restablecer” la idea de “la libertad absoluta”, no como momento negativo, sino como una verdadera resurrección de “la suprema totalidad” y desde “su más profundo fundamento”. Este es el papel de la filosofía, trascender a los filósofos “dogmáticos”, reconociendo en ellos lo valioso, pero superando su momento histórico para la construcción de una idea de Razón más completa e incluyente. El “Dios ha muerto” de Hegel es pura transitoriedad, ejemplo de la modernidad que ha desechado lo absoluto como momento:

[y no ha logrado más que una] cruel disección, que no deja al hombre completo, y por un abstraer violento, que no posee ninguna verdad, en particular ninguna verdad práctica, y una semejante abstracción es concebida como un doloroso corte de una parte esencial de la completitud del todo.<sup>90</sup>

El hombre está seccionado, pero la filosofía debe recuperar esos momentos, tanto fe y saber, en la unidad de la Razón. Hegel propone salir del desgarramiento a partir de una idea nueva de Razón, en la que el “concepto” (*Begriff*) será el mediador entre subjetivo y objetivo.

## CONCLUSIÓN

Las ideas que están en los *Escritos de juventud*, empiezan a tener un desarrollo en los ensayos de Hegel cuando fue a vivir a Jena. Su pensamiento comienza a despuntar ya como un sistema, al encontrar tres ideas clave que serán la fuente primordial de su filosofía: 1) la sustancia como sujeto, es decir, que el sujeto es constructor del Espíritu, en la superación de las contradicciones; 2) la idea de Dios se hará concepto, y el concepto es mediador de lo inmediato y lo absoluto, será Espíritu que supera, conservando; 3) la historia universal sólo puede explicarse en la conciencia individual que busca la verdad. El hombre parte de su sentido común y termina reconociendo que la historia del mundo, es su propia historia. Es así que el ser humano es constructor de la historia y al mismo tiempo, participa con los demás en la integración de su identidad. Hegel está convencido de que la filosofía puede y debe resolver las contradicciones, superar los momentos y dirigirse a la realización de la libertad. Ningún momento debe estar afuera, sino que al incluirse la contradicción,

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 63.

se puede entender el mecanismo de la historia, la “lógica del concepto”. El hombre no puede participar de la historia ni integrar los contrarios, si no es consciente de sí mismo.

El papel fundamental será conocer cómo funcionan las contradicciones, dónde se encuentra la oposición y superarla integrándola. La conciencia natural es empujada por la historia a reconocer los momentos que vive, es así que la religión, el arte, el entendimiento, la Ilustración, el “eudemonismo” o la “buena conciencia”, así como el sufrimiento de la conciencia por la “muerte de Dios”, son instantes que han de superarse en alguna parte. No hay progreso real, sin comprender la negación.