

# T A U L A

---

quaderns de pensament

---



núm. 45 / gener-desembre 2013

---

Universitat de les Illes Balears





# Taula

## Quaderns de pensament

**45**

(gener-desembre 2013)

Palma, 2013

**Universitat de les Illes Balears**  
Departament de Filosofia i Treball Social

## **Revista Taula. Quadern de pensament**

**Director Honorífic:** Dr. Emilio Lledó

Catedràtic de Filosofia i membre de la Real Academia Española

**Director:** Dr. Francesc Torres

Francesctorresmar@yahoo.es

**Secretari editorial:** Dr. Andrés L. Jaume

andres.jaume@uib.es

### **Consell de redacció:**

Dr. G. Amengual (UIB), Dr. Miquel Beltran (UIB), Dr. C. J. Cela (UIB),  
Dr. P. J. Chamizo (U. Málaga), Dr. J. L. Llinàs (UIB), Dr. J. L. Luján (UIB),  
Dra. M. Carmen Paredes (USAL)

### **Consell editorial**

Dr. Juan José Acero (U. Granada),

Dra. Fina Birulés (UB)

Dr. Manuel Cruz (UB),

Dr. Philippe Desan (U. Chicago),

Dr. Llorenç Huguet (UIB)

Dr. Manuel Liz (U. La Laguna),

Dr. Miguel Ángel Quintanilla (USAL),

Dr. Nicanor Ursúa (UPV),

Dra. V. Schifferová (Academia de las Ciencias de la  
República Checa. Universidad Carolina de Praga),

Dr. M. Steiner (Academia de las Ciencias de la República Checa),

Dr. Vladimír Urbánek (Academia de las Ciencias  
de la República Checa)

Taula. Quaderns de pensament, núm. 45 2013

Revista del departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears

**Director:** Francesc Torres

**Secretari de redacció:** Andrés L. Jaume

© del text: els autors, 2013

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2014

Edició: Edicions UIB. Campus universitari. Cra. de Valldemossa, km 7.5. 07122 Palma (Illes Balears)

<http://edicions.uib.es>

Coberta: Jaume Falconer

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Impresrapit

## ÍNDIX

PRESENTACIÓ.....	7
I. SECCIÓ MONOGRÀFICA. Hegel .....	9
<i>Introducció</i> .....	11
Gabriel Amengual Coll	
1. <i>Hegel: El largo camino hacia su filosofía. De Frankfurt a Jena</i> .....	15
Xabier Insausti	
2. <i>El Lenguaje en los Primeros Esbozos de Sistema de Hegel (Systementwürfe I, 1803/4</i> .....	33
María del Carmen Paredes Martín	
3. <i>La primera Filosofía del espíritu de Hegel (1803/04). Una anticipación del nuevo paradigma del lenguaje</i> .....	49
Julio De Zan	
4. <i>La construcción conceptual de la infinitud cualitativa</i> .....	65
Mariano Álvarez Gómez	
5. <i>La filosofía de la naturaleza en la Enciclopedia de Hegel</i> .....	89
Ramon Valls Plana (+)	
6. <i>Sujeto y libertad. A partir de la Filosofía de la naturaleza de Hegel</i> .....	103
Luca Illetterati	
7. <i>El Espíritu y sus ciencias</i> .....	131
Walter Jaeschke	
8. <i>La idea del Derecho en Hegel</i> .....	145
Jean-Louis Vieillard-Baron	
9. <i>Hegel y la moderna bioética</i> .....	155
Ludwig Siep	
10. <i>La inmolation de los dioses griegos. Aporías de las prácticas rituales, según Hegel</i> .....	167
Claudia Melica	
11. <i>L'Erhebung dello spirito nelle prove hegeliane dell'esistenza di Dio</i> .....	189
Francesca Menegoni	
12. <i>La controversia entre Hegel y Schleiermacher sobre el sentido de la religión</i> .....	203
Luis Mariano de la Maza	
13. <i>La filosofía una en las múltiples filosofías a través de la historia. La concepción hegeliana de la historia de la filosofía</i> .....	219
Gabriel Amengual Coll	
II. LA CASA DE LA POESIA .....	251
II.1 <i>Homenatge a Marià Villangómez</i>	
<i>Amb motiu de la publicació de l'obra poètica completa de Marià Villangómez</i>	
<i>Llobet, 2013</i> .....	253
Marià Serra Planells	
<i>La tasca cívica d'un poeta: Marià Villangómez</i> .....	257
Felip Cirer	
<i>Amor i desig en la poesia de Marià Villangómez</i> .....	265
Bernat Joan Marí	
<i>La música en la poesia de Marià Villangómez</i> .....	273
Jean Serra	

II.2 <i>Altres articles</i>	
<i>Lysistrata, woman's voice to peacekeeping and peacebuilding</i> .....	281
M. Mercè Domínguez	
<i>Unamuno y la hermenéutica literaria del siglo XX</i> .....	289
Cirilo Flórez Miguel	
<i>La qüestió inicial, l'epíleg i el tot del Menó</i> .....	301
Jordi Sales i Coderch i Josep Monserrat-Molas	
III. SECCIÓ D'ESTUDIS ESCLAUS I COMENIOLÒGICS .....	
315	
<i>Veritas filia dei. La iconografía de la verdad entre dos horizontes culturales,</i> <i>a propósito de la Ithika hieropolítica (1712)</i> .....	317
Antonio Bernat Vistarini i Tamás Sajó	

## PRESENTACIÓ

Un any més *Taula. Quaderns de Pensament* continua amb la línia editorial ja encetada al número 43, que va estar dedicat a Hannah Arendt. En aquest cas la secció monogràfica, tal com es va anunciar, es dedica a Hegel i és coordinada pel doctor Gabriel Amengual. Aquest número, a més a més, es fa *in memoriam* del professor doctor Ramon Valls Plana, estudiós i traductor de l'obra de Hegel que ens deixà l'any 2011. Igualment volem afegir el nostre reconeixement al poeta eivissenc Marià Villangómez amb la secció monogràfica que apareix a *La casa de la poesia*.

Els propers dos números de *Taula. Quaderns de Pensament* seran:

Número 46. Sellars

Número 47. Schönberg

*La direcció*





**Ramon Valls Plana *in memoriam***  
**(1928-2011)**



Fotografia de Joan Sánchez, 1996.  
Font: elpais.com

**Taula (UIB)**  
**núm. 45, 2013**

**I. SECCIÓ**  
**MONOGRÀFICA**

*Hegel*

Coordinada per  
Gabriel Amengual Coll



## INTRODUCCIÓN

No se requieren conmemoraciones especiales para volver sobre los clásicos. Ellos se caracterizan precisamente por el hecho de ser siempre de actualidad. En la vida de uno ya ha habido ocasiones de vivir diversas conmemoraciones de Hegel, desde la del ciento cincuenta aniversario de la muerte en 1981 (la muerte acaeció el 14 de noviembre de 1831) y más recientemente el segundo centenario de la publicación de una de sus grandes obras, la *Fenomenología del espíritu* de 1807. Puestos a buscar algún hito de esta clase, nos encontramos con que el 2012 y 2013 son los del segundo centenario de las dos primeras partes de la *Ciencia de la Lógica*, la obra sin duda mayor de Hegel, en cambio, en el 2011 no parece ofrecer nada significativo a reseñar por lo que respecta a producción filosófica, dado que en el 1811 lo más significativo que cabría consignar es su matrimonio, que no puede calificarse como acontecimiento filosófico de especial relevancia, aunque pudiera serlo en su vida. Sea lo que fuere de las ocasiones, lo cierto es que el Director de la revista *Taula. Quaderns de pensament*, que edita el Departamento de Filosofía de la Universidad de las Islas Baleares, primeramente decidió que el número de 2011 estuviera dedicado a Hegel, y por diversas razones, especialmente las de la traducción de algunos artículos, se ha retrasado hasta el 2013.

Aceptado el encargo de coordinarlo, me puse en contacto con amigos a fin de ir hilvanando colaboradores y temas a tratar. Desde el primer momento se dejó a la libertad de cada uno la elección del tema objeto de estudio. Además de las relaciones personales que pueda haber con los colaboradores, se ha procurado conseguir una representación de diversos ámbitos lingüísticos y culturales, a fin de que, también por este lado, estuvieran representadas –sin necesidad de apelar a cuotas ni paridades– diversas sensibilidades, como suele decirse.

No sé si se puede hablar de una mano invisible que a su manera haya conducido y concitado el repertorio de temas que ahora se presenta a los lectores. Pero, en todo caso, puede decirse que a través de estos estudios circulan los más importantes entre los grandes temas de la filosofía hegeliana y los grandes períodos o fases de su producción filosófica.

El primer estudio, de Xabier Insausti, expone lo que podría llamarse primeros pasos en el camino hacia la construcción de su filosofía: los años de Francfort (1797-1800) y los primeros de Jena (1801-1802). Los dos estudios que le siguen, de María del Carmen Paredes Martín y Julio De Zan, están también dedicados a los primeros años de Jena (1803-04) y en concreto a la cuestión del lenguaje, versando el primero sobre el lugar del lenguaje en la concepción de la conciencia y del espíritu, mientras que el segundo resalta que ya en estos escritos empieza a emerger la concepción pragmática del lenguaje; si el primero muestra el significado sistemático del lenguaje, el segundo muestra su actualidad. Ambos a su manera vienen a coincidir que ya en estos años empieza a emerger una conciencia del lenguaje que más bien ya apunta a superar el paradigma moderno de la conciencia.

A estos tres estudios, que de forma genérica podrían caracterizarse como de estudios de la evolución del pensamiento de Hegel, les siguen otros ordenados según el lugar de la cuestión en el sistema. Uno de los grandes temas de la *Ciencia de la Lógica* es el del concepto de infinito y su relación con lo finito, una cuestión que le obliga a Hegel a tomar postura ante Spinoza y Kant, que tiene sus consecuencias tanto para la ética como para la filosofía de la religión. Este es el objeto del estudio de Mariano Álvarez Gómez.

Sobre la Filosofía de la Naturaleza contamos con dos estudios. Uno intencionadamente introductorio y de comentario a los primeros párrafos de dicha parte de la *Enciclopedia*, obra de Ramon Valls Plana; y el segundo de Luca Illeteratti, que, tratando una cuestión

concreta, muestra también el enfoque general de dicha Filosofía de la Naturaleza y su relación con la Filosofía del Espíritu, adentrándose en una cuestión tan actual como el naturalismo o la naturalización del espíritu; a pesar de la índole diversa de los artículos, resultan ser muy afines por lo que respecta a la concepción de la Filosofía de la Naturaleza.

Si la Filosofía de la Naturaleza ha sido históricamente un ámbito poco cultivado entre los estudiosos de Hegel, a pesar de una cierta renovación en los últimos decenios, la Filosofía del Espíritu ha gozado de mucha mayor atención. Esta situación queda reflejada también en nuestra recopilación.

Todos los escritos restantes quedan englobados en el vasto campo de la Filosofía del Espíritu. Abre la sección el escrito de Walter Jaeschke sobre el origen y significado del término espíritu, así como sobre el sentido de la Filosofía del Espíritu y de las Ciencias del Espíritu. Para el estudio de la idea del Derecho en Hegel, Jean-Louis Vieillard-Baron empieza explicando el complejo título de la obra dedicada a él, los *Principios de la Filosofía del Derecho* o filosofía del Espíritu objetivo. Ello le lleva a exponer la relación del Espíritu objetivo con el subjetivo y con el absoluto; especialmente esta segunda relación es relevante para comprender la relación del Estado con la filosofía y especialmente con la religión. Ludwig Siep afronta explícitamente una cuestión acerca de la actualidad de la filosofía hegeliana, preguntándose sobre su conexión o afinidad con la bioética. En la medida en que trata de ética es un estudio sobre la Filosofía del Espíritu Objetivo, aunque por su temática traspasa los límites de este campo y trata cuestiones que tienen que ver además con la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu Subjetivo, concluyendo con unas reflexiones sobre la actualidad de la filosofía hegeliana al respecto así como sus límites.

Tres artículos versan sobre la Filosofía de la Religión. El de Claudia Melica y el de Luís Mariano de la Maza, aunque de tema filosófico-religioso, son de alguna manera transversales. Melica estudia la concepción hegeliana del culto griego y del culto en general, para ello se apoya, además de en las *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, de manera decisiva en la *Fenomenología del Espíritu* (1807). De la Maza ofrece una visión global de la relación crítica de Hegel con Schleiermacher, tanto en los años de Jena como en los de Berlín. Francesca Menegoni ofrece un cuidadoso estudio sobre el sentido de las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* mostrando que no es otro que la elevación del espíritu humano a Dios, elevación que se da en el pensamiento y por el pensamiento, de modo que dicha elevación toca el corazón de la filosofía especulativa de Hegel.

La Filosofía del Espíritu Absoluto concluye con la Filosofía, que viene a ser una especie de Filosofía de la Filosofía. A ella pertenece la Historia de la Filosofía, dado que ésta es la misma filosofía expuesta en su hacerse, un campo en el que Hegel puede ser considerado como pionero. A la comprensión de la Historia de la Filosofía dedica Gabriel Amengual su estudio.

Si al principio observaba la falta de ocasión como motivo para un número monográfico sobre Hegel, ahora puedo confesar que, en cambio, sí ha habido una intención en la elaboración de este número, que no es otra que rendir un justo homenaje a un profesor emérito y lleno de méritos en este campo de la filosofía: Ramón Valls Plana (1928-2011). En principio se había pensado en un libro homenaje y finalmente ha resultado ser *in memoriam*. Su defunción acaeció el 17 de agosto de 2011, cuando el número estaba ya cerrado por lo que hace a las contribuciones.

Para todos nosotros, especialmente nuestra generación, ha sido un maestro y justo es reconocerlo. En el campo del estudio de Hegel ha sido un pionero, de modo que se suele poner como fecha de la dedicación actual a Hegel, una dedicación ya libre de presupuestos

–fueran marxistas o de cualquier otra índole–, una dedicación a Hegel por ser un clásico, esta fecha es sin duda la publicación de la primera edición de su comentario a la *Fenomenología del Espíritu de Hegel* de 1807: *Del yo al nosotros. Lectura de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel*, de 1971 (posteriormente ha sido reeditada por lo menos dos veces: 1979 y 1996, todo un record para esta clase de lecturas).

La otra gran aportación al estudio de la filosofía hegeliana ha sido la traducción de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830), exposición sucinta del sistema hegeliano (1997 y diversas reediciones y reimpressiones). Su último trabajo ha consistido en un comentario a esta obra, destinado a significar algo semejante a lo que fue el comentario a la *Fenomenología* y en todo caso va ser un buen vademécum para ir recorriendo los a veces intrincados senderos del pensamiento hegeliano, y en la medida en que se enfrenta a la formulación del sistema hegeliano y en él resuenan los grandes temas de la filosofía, va a ser una obra filosófica de valor en sí misma.

Dentro de la senda del pensamiento hegeliano cabe situar estas tres obras: *La dialéctica. Un debate histórico* (1981), *El trabajo como deseo reprimido en Hegel* (1981) y *Societat civil i Estat a la filosofia del dret de Hegel* (1993), siendo la primera de alcance más vasto que la filosofía hegeliana, puesto que ofrece una panorámica histórica y las otras dos tocan dos puntos importantes del pensamiento de Hegel.

A pesar de esta decisiva dedicación a Hegel, en modo alguno el Prof. Valls puede ser considerado como un filósofo de escuela, ni siquiera de la tan voluble escuela hegeliana. Ello quedaba manifiesto en el modo con que afrontaba cualquier cuestión. Su talante era filosófico, que pensaba a su manera la cuestión que se presentara, e incluso cuando exponía el pensamiento de Hegel, nunca tal ejercicio consistía en un repetir o referir el pensamiento de otro, sino pensarlo él mismo.

Muestra de la amplitud de sus intereses es su escrito *Conceptes per a una filosofia de l'educació pluralista i pacifista* (1995). En este caso la amplitud no le privaba de una cierta focalización en cuestiones prácticas, especialmente éticas. Le oí decir que la forma actual de la metafísica era la metaética, una disciplina por construir. De hecho la última fase de su vida se dedicó especial atención a temas éticos y, como podía ser menos para alguien que no le pasan por alto los nuevos problemas que surgen, a la bioética. Prueba de ello es *Ética para la bioética y a ratos para la política* (2003, 2010) y su participación como miembro fundador del *Observatorio de bioética y derecho* de la Universidad de Barcelona.

Con ello entramos en otro campo muy relevante de su actividad, la docente. Impartió docencia en las universidades de Barcelona, Zaragoza y San Sebastián. En esta última capital fundó la Facultad de Filosofía de la Universidad del País Vasco en 1978. Se instaló definitivamente en Barcelona en 1979, donde ejerció como profesor de Filosofía hasta su jubilación. Además de su actividad docente reglada, fue un conferenciante asiduo en universidades españolas e iberoamericanas así como en congresos y ateneos. Fue miembro cofundador de la restaurada en 1980 Sociedad Catalana de Filosofía –fundada en 1923, cuya actividad se vio truncada por la dictadura de Primo de Rivera– y fue presidente de la misma entre 1982 y 1985.

De su obra queda no sólo lo escrito, sino su impulso a filosofar; cultivó la filosofía como un fruto y una condición de la libertad. Su tesis doctoral lleva como lema y dedicatoria: «A los que todavía creen que en el fondo del filosofar se alza la libertad». A tal fin estuvo dedicada su vida. A su memoria dedica el Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears este número monográfico sobre Hegel.



## **HEGEL: EL LARGO CAMINO HACIA SU FILOSOFIA. De Frankfurt a Jena**

**Xabier Insausti**

Universidad del País Vasco

**ABSTRACT:** This paper analyses Hegel's philosophical journey from Frankfurt (1797) to Jena (1804/5), before the elaboration of his definitive system. It concentrates on his efforts to create a philosophical «system» and within its outline it focuses above all on the first part, that is, his Logic and Metaphysics. This is a difficult stage to study because Hegel was aware that the «truth» itself of philosophy depended on the very same structure of the system. Since everything depended on the type of system, there was no truth out of it. It is essential to regard this period of Hegel's work as the necessary path towards his definitive system which came soon after.

**KEY WORDS:** System, logic, metaphysics.

**RESUMEN:** En este artículo seguimos el camino filosófico de Hegel desde Frankfurt (1797) hasta Jena (1804/5), es decir sin llegar hasta el final de Jena. Nos fijamos sobre todo en sus esfuerzos para elaborar un «sistema» filosófico. Y dentro de sus esbozos de sistema nos fijamos sobre todo en la primera parte del mismo: en la Lógica y Metafísica. Se trata de una etapa difícil porque Hegel es consciente de que de la estructura del sistema depende la «verdad» misma de la filosofía que se presenta en él. No hay verdad fuera del sistema; todo depende del tipo de sistema. Esta época es necesario comprenderla como el camino necesario hacia su sistema definitivo que vendrá poco después. En este artículo nos quedamos pues a las puertas del mismo.

**PALABRAS CLAVE:** Sistema, lógica, metafísica.



## Hegel en Frankfurt

Al llegar a Frankfurt a comienzos de 1797, Hegel conoce, asimila y hace suya la filosofía de la «unión» de Hölderlin.<sup>1</sup> Abandona así la vía de Kant y Schelling, que había seguido hasta entonces. Ya no entenderá lo divino como lo que surge en el ser humano en cuanto sujeto moral, sino como la unión absoluta de sujeto y objeto o de naturaleza y libertad. La tarea de la religión ya no va a ser (como en Berna, de donde viene Hegel) la exigencia de realización de las «acciones éticas», sino el despliegue de la unión de sujeto y objeto por medio de la «imaginación».

Es importante señalar que Hegel, en esta nueva concepción, lleva a cabo una reflexión fundamental sobre la relación de la fe y el pensamiento. En «Fe y saber» y luego también en el fragmento sobre el «Espíritu del Cristianismo», Hegel había defendido la concepción de que dicha relación sólo se lleva a cabo de un modo adecuado en la fe; y que el pensamiento, por el contrario, supone siempre la oposición de sujeto y objeto.

Según la concepción de la «unión» de Hölderlin se debe suponer un fundamento único de todo lo múltiple y diverso, de todo lo opuesto, un Uno supremo trascendente a la conciencia. Hegel va a desarrollar esta concepción en sus escritos frankfurtianos. Este desarrollo de la idea del Uno supremo desemboca en una concepción de la filosofía y de la religión precisada en el llamado «Fragmento de sistema» («Systemfragment»), nombre que le dió a dicho fragmento H. Nohl; este fragmento se halla fechado el 14 de Septiembre de 1800.

Este «Fragmento de sistema» entiende el Uno como «unión de oposición y relación». *Religión* es para Hegel la «elevación» de la «vida finita a la vida infinita».<sup>2</sup> El Uno supremo es concebido por Hegel no sólo como vida sino a la vez como espíritu divino. Define, por el contrario, la *filosofía* como «reflexión» subjetiva, incapaz de reconciliar la vida desgarrada. La filosofía construye sobre la reflexión que fija y separa. Hegel le otorga a la filosofía la tarea de mostrar la finitud de las determinaciones de la reflexión y de colocar al verdadero infinito fuera de la reflexión. En este sentido la filosofía adquiere el papel de guía para llegar a la religión, la cual es capaz de acceder inmediatamente a la vida infinita.

Del «Fragmento de sistema» han quedado sólo dos hojas fragmentarias, la última de las cuales lleva la fecha, por lo cual se supone que es la última del escrito. Nohl, basándose en una famosa carta de Hegel a Schelling con fecha 2 de Noviembre de 1800 (Rosenkraz 142-144), concluye que el trabajo de Hegel acabado el 14 de Septiembre de 1800 debía contener un «sistema», precisamente el «sistema» al que se hace referencia en la carta citada (Nohl 345, nota). Rosenzweig, influido por Nohl, escribe: «En septiembre de 1800 Hegel terminó un trabajo bastante largo, al que desde Dilthey, en base a dos fragmentos que se han conservado, se suele considerar como la primera

---

<sup>1</sup> La transformación de su pensamiento que este cambio supone sólo se entiende adecuadamente desde sus posiciones anteriores. Como esto nos llevaría demasiado lejos, nos limitamos a remitir al lector a la siguiente obra: MASAKATSU FUJITA: *Philosophie und Religion beim jungen Hegel*, Hegel-Studien. Beiheft 26. Bonn 1985. Fujita presenta la obra de Hegel hasta Jena en una perspectiva sistemático-histórica global, es decir, buscando el hilo interno de las reflexiones hegelianas que conduce desde el comienzo hasta Jena.

<sup>2</sup> Cfr. A. PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, Den Haag, 2ª Ed. 1969, 198 ss.

versión de su sistema filosófico».<sup>3</sup> Por el contrario, Haering defiende que el fragmento no contiene sistema alguno, al menos en el sentido como Hegel concebirá un sistema filosófico posteriormente.<sup>4</sup> Esta última opinión parece más razonable. No parece lógico que Hegel firme un trabajo con fecha 14 de Septiembre en el que presente un sistema filosófico y que sólo diez días después (el 2 de Nov.) escriba que aún se halla ocupado con la «transformación» de su filosofía en un «sistema».

El 24 de Septiembre de 1800 comenzó Hegel una revisión de su escrito de Berna: *La positividad de la religión cristiana*.<sup>5</sup> El punto de vista es ahora bien distinto. Por medio de sus reflexiones sobre la «unión infinita» en Frankfurt, ha cambiado totalmente su posición frente a la «religión de la razón» kantiana. Este nuevo punto de vista fue el incentivo para revisar radicalmente el escrito de Berna. En él se refleja, mejor que en cualquier otro escrito suyo, su posición actual. Por eso nos tenemos que parar brevemente en él.

Lo que Hegel echa de menos en la revisión es, en primer lugar, la concepción ilustrada de la positividad de la religión, es decir, la oposición de religión natural y positiva. Esta concepción se basa, en su opinión, en la *única* naturaleza humana universal; esta idea es la medida de «filtraje» de una religión. La religión que tiene su origen en esta naturaleza humana universal es la religión *natural*. La religión *positiva* por el contrario es una religión antinatural que contiene representaciones inaceptables para el entendimiento y para la razón y por medio de «mecanismos violentos» oprime los sentimientos y las «acciones».

Estas ideas se dirigen, sobre todo, contra Kant. Este había caracterizado a la religión natural como aquella religión en la que se reconoce primero el deber como tal, antes incluso de que se conozca como un mandamiento divino (Kant: *La religión dentro de los límites de la razón pura*, 170 s. (B 230 s.)). Cualquiera puede convencerse de esta religión por medio de su razón; para ello no necesita conocimientos especiales ni «adoctrinamiento». Esta religión es una religión moral, verdadera, pues no contiene más que principios prácticos que se pueden reconocer como revelación por la razón pura. Kant la diferenció de una fe que obedece de un modo ciego a los mandamientos divinos o de una fe en la que el principio supremo consista en seguir los «estatutos». El hecho de que cualquiera pueda comprender una religión por el solo medio de la razón es para Kant la primera condición de una «religión humana universal» y al mismo tiempo la medida de cualquier religión.

A partir de esta concepción Hegel había desarrollado en Berna su concepto de positividad. Ahora en cambio se opone decididamente al intento de abarcar en conceptos universales la «infinita diversidad de las manifestaciones» de la naturaleza humana. Este intento conduce a que se anquilosen estos conceptos como si fueran el «carácter de la humanidad» y que se considere como contingente o como error «todo el resto de manifestaciones de las costumbres y las opiniones de los pueblos y de los individuos aislados» (cfr. Nohl 140).

<sup>3</sup> F. ROSENZWEIG: *Hegel und der Staat*, München y Berlin, 1920, 99.

<sup>4</sup> Cfr. HAERING: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. 536. Cfr. además H. KIMMERLE: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*, en: *Hegel-Studien*, Beiheft 8. Bonn 1970. (1982, 2. Aufl.), 105.

<sup>5</sup> NOHL 139-151. En cast.: *La positividad de la religión cristiana*. [Nuevo comienzo] En: José María Ripalda: *Escritos de juventud*, 419-431.

Para la «doctrina moral» de Kant es fundamental el «carácter» que no necesita otro resorte para la aceptación de las máximas que la representación del deber mismo. Kant afirmó que la formación del hombre debe comenzar con la transformación del modo de pensar y en la formación de un carácter (*La religión* 51 ss.; B 53 ss; KrV 174, A 271).

Hegel, por el contrario, opina ahora que el concepto de la naturaleza humana no puede armonizarse nunca con la «naturaleza viva». El concepto universal excluye las modificaciones infinitas de la naturaleza viva; lo que es contingente para el concepto, constituye en realidad lo vivo, lo «único que es natural y bello» (cfr. Nohl 141).

El concepto de «naturaleza» no significa pues ya un concepto universal o un carácter de la humanidad, sino que ahora se caracteriza como lo «vivo»; lo universal se concibe ahora en conexión orgánica con la diversidad infinita.

La «libertad de la voluntad» de Kant se convierte así en criterio parcial para discernir la religión (cfr. Nohl 141). Los conceptos universales no pueden situar la religión en la perspectiva adecuada, pues ésta (la religión) se halla íntimamente conexas con las costumbres de los pueblos. Al condenar lo contingente para el entendimiento y para la razón, se tergiversa lo esencial de la religión.

Hegel relativiza en este contexto la crítica que él mismo había realizado anteriormente de un modo enérgico contra la dependencia de un ser absoluto ajeno y contra la renuncia a la autodeterminación. Si esta dependencia nace de un modo natural, puede ser adecuada «a la naturaleza de su tiempo»; entonces podría satisfacer a la necesidad de esta naturaleza y situarla a un nivel más elevado (cfr. Nohl 141). No es pues como tal inmediatamente «positiva».

Incluso hasta la verdad más patente y el mandamiento universalmente válido tienen que acomodarse a las circunstancias especiales en que se aplican y sólo así llegan a hacerse válidos. No existe pues, dice Hegel, «una verdad válida bajo cualquier circunstancia» (Nohl 143).

Lo que Hegel, en contra de Kant, coloca aquí como medida de positividad de la religión, es el *ideal* de la naturaleza humana. Hegel concibe este ideal de modo distinto al concepto universal de la naturaleza humana. El ideal exige que la verdad de la religión se represente en una situación histórica concreta, que la religión logre usos, deberes etc., adecuados a la necesidad del tiempo. A la religión se le exige también que proporcione un acceso a lo infinito, en cuanto se vincula a lo contingente, a lo pasajero, a lo anecdótico. Lo contingente no es por tanto ya sólo una cosa contingente (valga la tautología), pues su esencia se halla en conexión con lo infinito. Sólo que el entendimiento y la razón desatan lo que de por sí se halla unido y vinculado y, una vez desligado de lo infinito, lo contemplan sólo como desligado (como «hielo y piedra»). El ideal, en cambio, no excluye la especificidad histórica, sino encuentra la vinculación de la religión con las costumbres y el carácter de los pueblos como algo exigible y necesario.<sup>6</sup>

Hegel determina pues ahora la positividad de la religión en conexión con el «ideal». Ya no entiende por positividad la renuncia a la autonomía o la prioridad de seguir los axiomas de la fe. Religión positiva ya no es la que sitúa el valor del hombre en la moral. Hegel defiende que la vinculación de la verdad de la religión con lo contingente o con

---

<sup>6</sup> Que esta idea proviene de Schiller parece evidente.

lo sensible no es sin más positivo. El hombre no deja de ser un ser racional porque se vincule con lo contingente y lo sensible. Pero –y éste es el punto importante– si lo contingente anula la libertad del hombre y pretende alzarse contra el entendimiento y la razón, entonces la religión se convierte en “positiva”. (cfr. Nohl 142). No se trata pues del contenido de las doctrinas o de los mandamientos mismos, sino del modo y manera como se justifican las doctrinas y como se exige obediencia a los mandamientos. Si lo contingente simplemente como tal, es decir, separado de lo infinito, pretende «sacralidad», si exige veneración, en cuanto restringido a la finitud, entonces surge la positividad en la religión (cfr. Nohl 143, 145, 147). En este punto se interrumpe el manuscrito de Hegel. La pregunta final que queda sólo planteada, pero no respondida, es si la religión cristiana ya en su origen contenía elementos que condujeran a la positividad.

Hegel dice: «Tal como se ve, el estudio de este problema, si fuera conducido consecuentemente y por vía de conceptos, tendría que convertirse al fin en un tratado sobre la relación entre lo finito y lo infinito».<sup>7</sup> Esto quiere decir que Hegel concibe la necesidad de una *Metafísica*, es decir, una investigación «consecuente» de la relación de lo finito y de lo infinito por vía conceptual, es decir, filosófica –y no religiosa, como anteriormente. Esta relación entre lo finito y lo infinito le parece a Hegel todavía en el *Espíritu del cristianismo* «un secreto sagrado»; en el «Fragmento de sistema» en cambio intenta expresarla del modo más preciso posible en juicios, es decir, en el lenguaje de la reflexión. La vida que, como dice Hegel, es un ser fuera de la reflexión, debe ser ahora investigada de un modo radical en una ciencia conceptual. Hegel comienza pues ahora una nueva andadura filosófica. Ahora se va a tratar de solucionar el problema de la relación de lo finito y lo infinito en la *Metafísica*, es decir, en la *Filosofía*.

En la carta de 2 Noviembre de 1800 a Schelling (Br. I, 59s.), Hegel responde de un modo definitivo a la pregunta fundamental con la que tuvo que vérselas durante este período. Esta pregunta es si la religión es capaz de fundamentar de un modo adecuado la relación de lo finito y de lo infinito y si puede dar una respuesta positiva a los problemas religiosos y políticos de su tiempo. La respuesta de Hegel: «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. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres».<sup>8</sup> Hegel «tuvo que ir siendo empujado hacia la Ciencia»; toma pues de un modo decidido el camino de arrojar luz sobre la vida o el verdadero infinito no en la religión, sino en la *ciencia*, que funciona por medio de conceptos. Los trabajos que había llevado a cabo hasta ahora habrían surgido, en consecuencia, de «necesidades humanas de carácter secundario».

La transformación del «ideal juvenil» en «la forma de la reflexión» es la tarea a realizar. Fundamental será construir un nuevo concepto más allá del *entendimiento*, es decir, más allá de la determinación del pensamiento como algo que divide y anquilosa. El concepto será el instrumento de la *razón* que supere y medie la oposición de la mera

<sup>7</sup> NOHL 146. Ripalda: *Escritos de juventud*, 426.

<sup>8</sup> RIPALDA: *Escritos de juventud*, 433.

reflexión como tal. La investigación metafísica del verdadero infinito presupone pues «completar» las limitaciones de la reflexión. Previamente debe resolverse la tarea que consiste en poner límites a estas limitaciones y superar el pensamiento que divide y anquilosa. (cfr. GW 4, 17 y 23).

Hegel plantea en dicha carta a Schelling la necesidad de transformar su ideal en un «sistema». Rosenkranz, Nohl, Haym y Lasson creyeron que Hegel entonces ya tenía su sistema desarrollado. Hartmut Buchner, por el contrario, piensa, y nosotros con él, que Hegel no se refiere con «sistema» a ninguna forma concreta de sistema.<sup>9</sup> Hegel no tenía aún un sistema elaborado. Estaba ciertamente ocupado en su elaboración. Que «encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres» era una preocupación seria de Hegel no cabe ninguna duda. Estaba convencido de que la verdad se halla entremezclada con las necesidades del tiempo y su aplicación a las circunstancias históricas concretas es una parte inseparable de su quehacer [de la verdad]. Este nuevo programa va a tomar cuerpo en su escrito: *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (lo citaremos por *Differenzschrift*) (GW 4, 5-92), la primera publicación de Hegel (Jena 1801).<sup>10</sup>

Hegel acentuó en este escrito la necesidad ya no de la religión, sino de la *filosofía*. Su trabajo va a consistir en captar lo absoluto de un modo especulativo y sistemático. La discusión con Schelling en los primeros meses de 1801 va a jugar un papel muy importante. Ahora bien, esto no significa, a nuestro entender, que Hegel fuera filosóficamente dependiente de Schelling, como se ha dicho a veces (por ejemplo Haym).

## El *Differenzschrift*

El prólogo del *Differenzschrift* lleva la fecha de julio 1801 (GW 4, 8). Aproximadamente dos meses antes había aparecido el libro de Schelling: *Presentación de mi sistema de filosofía*, que vio la luz en Mayo de 1801.<sup>11</sup> El 3 de Octubre de 1801 Schelling escribía a Fichte: «En estos días ha aparecido un libro de un autor bien interesante, que lleva por título: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*». Así pues el escrito de Hegel vio la luz lo más tarde en Octubre.

La intención de Hegel era presentar un esbozo de la «verdadera filosofía» en forma de sistema. Antes quería someter a examen las filosofías de Fichte y Schelling.

Hegel tuvo muy en cuenta, sin duda, la *Darstellung* de Schelling. Él mismo pretendía continuar con el trabajo comenzado por Schelling. Ahora bien, esto no quiere decir que Hegel se sometiera sin más al dictado filosófico de Schelling, como afirma Haym. Hegel afirma que la filosofía de la identidad de Schelling se asentaba sobre «una auténtica especulación» y que se hallaba por encima de la filosofía de Fichte, pero se opuso

---

<sup>9</sup> Cfr. BUCHNER: «Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie». En: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 78 (1971). 1. Halbjahr 82-97.

<sup>10</sup> Para más precisión sobre la datación de este escrito cfr. más adelante y sobre todo GW 4, 524-525. En cast.: HEGEL: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Versión española de Juan Antonio Rodríguez Tous. Alianza Editorial, Madrid 1989.

<sup>11</sup> Apareció en el volumen II, Heft 2 del *Zeitschrift für spekulative Physik*.

decididamente a la concepción de que la oposición de lo subjetivo y de lo objetivo no fuera posible en sí, sino sólo fuera de lo absoluto.

El programa de Hegel viene definido ya en la «prólogo» del *Differenzschrift* (GW 4, 5-8). Se trata de «la necesidad de una filosofía [...], en la que la naturaleza se reconcilie tras haber sido maltratada en los sistemas de Kant y de Fichte, y la razón se sitúe en concordancia con la naturaleza, no en una concordancia en la que renuncie a sí misma o en la que tenga que convertirse en banal imitadora de ella, sino que se trataría de que concordaran por el hecho de que ella tomara la forma de la naturaleza por su misma fuerza interna» (GW 4, 8). Estamos pues, lo hemos dicho, ante una necesidad de que sea la filosofía la que solucione los problemas de la relación entre lo infinito y lo finito, no la religión. Ella debe afrontar el problema de la unión de razón y naturaleza o de infinito y finito.

Hegel se pregunta por la «fuente de la necesidad de la filosofía» (GW 4, 12), que Hegel la encuentra en la «escisión» en la que se halla «su» tiempo. «La escisión es la fuente *del estado de necesidad de la filosofía*». <sup>12</sup> «Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía». <sup>13</sup> La escisión se retrotrae a la reflexión, es decir, al entendimiento. El entendimiento posee el concepto de lo infinito, pero lo  *fija*  y lo enfrenta de un modo absoluto al concepto de lo finito. No sorprende que Hegel vea estas escisiones en la filosofía de Kant y Fichte. Hemos visto que Hegel en Frankfurt ya había criticado la oposición del concepto universal de la naturaleza humana y de su diversidad infinita. Ahora dirá, en la misma línea pero de un modo más preciso, que la filosofía de Kant sí que contiene «el principio puramente especulativo», pero que va a hacer de este principio sólo objeto de la reflexión o del «razonar negativo». El principio a priori sería abandonado por Kant al pensamiento que fija y divide, y así sólo opuesto a la «aposterioridad absoluta» (GW 4, 5s). También el principio «Yo=Yo» de Fichte contendría el principio especulativo. Pero también aquí queda, según Hegel, en manos del entendimiento. La falta básica de esta «filosofía de la reflexión» habría consistido pues en que el principio especulativo a la hora de su explicación sistemática quedaría «despotenciado» (GW 4, 6s) en una oposición absoluta, es decir, sin mediación.

Lo realmente nuevo respecto a Frankfurt es la concepción de la *razón*. Su tarea ya no consistirá, como en el «Fragmento de sistema», en mostrar la finitud de las determinaciones de la reflexión y en preparar la elevación a la vida infinita por medio de la religión. La única tarea de la razón consiste ahora —y en esto coincide con Schelling— en el conocimiento de lo absoluto. Esta relación entre razón y absoluto es concebida del siguiente modo: por un lado la razón equivale a lo absoluto. En el conocimiento de lo absoluto la razón no se dirige a otra cosa, sino a sí misma y se reconoce a sí misma (cfr. GW 4, 10s.). Se trata pues de una autorrelación. Por otro lado la razón se designa como “aparición” de lo absoluto. El conocimiento racional de lo absoluto es el modo en el que lo absoluto se representa. Y, además, sólo por esta actividad de la razón puede aparecer lo absoluto (GW 4, 30).

<sup>12</sup> Trad. cast. citada del *Differenzschrift*, pág. 12.

<sup>13</sup> *Ibid.* 14.

Lo absoluto no excluye las determinaciones opuestas del entendimiento (la diversidad de lo finito concebida por medio del entendimiento), como tampoco su concepto de infinito como vida en Frankfurt excluía lo diverso.

Hegel, a diferencia de Schelling,<sup>14</sup> antepone una Lógica a la explanación sistemática de lo absoluto mismo, que sería la parte a la que le corresponde la tarea de desbrozar el camino para la especulación. (GW 4, 82).<sup>15</sup> La Lógica precede a la «filosofía», entendida ésta como conocimiento sistemático de lo absoluto. Se mantiene su concepción frankfurtiana, según la cual las determinaciones de la reflexión suponen la parte introductoria. Sólo que ahora no se trata de «elevarse» a la Religión, sino a la Metafísica.

Ahora bien, en el *Differenzschrift* Hegel no se ocupa en primera línea en desarrollar esta Lógica. En la tercera parte del escrito, dedicada especialmente a presentar el principio de la filosofía de Schelling, Hegel expone un sistema de las ciencias filosóficas orientado en la filosofía de la identidad. Esta concepción dice, brevemente, lo siguiente: Si la identidad absoluta que sólo puede entenderse como la unidad del sujeto y del objeto, es decir como sujeto-objeto, debe ser el «principio de todo el sistema» (GW 4, 63), entonces es necesario considerar tanto al sujeto como al objeto como sujeto-objeto, cada uno en su correspondiente determinación diferenciada, a saber, al sujeto como sujeto-objeto subjetivo y al objeto como sujeto-objeto objetivo. La ciencia que tiene como objeto al sujeto-objeto subjetivo Hegel la llama «ciencia de la inteligencia» (lo que hasta ahora se llamaba «filosofía trascendental»: GW 4, 68) y la que considera el sujeto-objeto objetivo la llama «ciencia de la naturaleza» (GW 4, 68). Pero estas diferenciaciones sistemáticas no bastan, según Hegel, para presentar a lo absoluto de un modo «científicamente» adecuado, pues sólo por medio de ellas no se garantiza, a la hora de presentar lo absoluto, el que quede recogido su carácter esencial que es la libertad y la necesidad. Para que esto quede garantizado es necesario que cada una de las dos partes 1) pueda ser considerada permanentemente bajo las implicaciones de estas categorías, de modo que la ciencia de la inteligencia pueda concebirse como parte práctica de la filosofía y la ciencia de la naturaleza como la parte teórica, funcionando los términos ‘práctico’ y ‘teórico’ como indicadores de la prioridad relativa de lo absoluto en la ciencia correspondiente. Pero al mismo tiempo 2) ambas partes del sistema, para poder ser concebidas como representaciones de lo absoluto, deben, cada una, cumplir las condiciones formales de lo absoluto, a saber, deben representar, en su restringida esfera, los caracteres esenciales de lo absoluto, es decir, contener respectivamente una parte teórica y una práctica (GW 4, 75).

Pero ambas ciencias definidas formalmente de este modo hay que considerarlas, ya que representan lo absoluto respectivamente en una determinación, sólo como totalidades relativas que necesitan de la reunión en un «punto de indiferencia». Este punto es «el todo representado como una autoconstrucción de lo absoluto» (GW 4, 74), una «intuición», cuya explicación sistemática se representa como arte, religión y especulación (cfr. GW 4, 75s.).

Tenemos pues una parte teórica o filosofía de la naturaleza con una parte teórica (filosofía de lo inorgánico) y una parte práctica (filosofía de lo orgánico). Frente a ella

---

<sup>14</sup> Lo cual supone, a nuestro entender, mucho más que una diferencia secundaria.

<sup>15</sup> Cfr. sobre esta problemática: JOHANN HEINRICH TREDE: «Hegels frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion», en: *Hegel-Studien* 7 (1972), 123-168, esp. 141 s.

una filosofía de la inteligencia o parte práctica, a su vez, con una parte teórica, que tiene por objeto «la inteligencia que se produce a sí misma en intuiciones objetivas», es decir, con la misma tarea que una filosofía teórica entendida al modo trascendental (según Fichte y Schelling), y con una parte práctica, la cual se ocuparía de «cómo se reconoce la inteligencia en la voluntad y de cómo se introduce en la objetividad» (GW 4, 73), es decir, que asumiría las funciones de una filosofía trascendental práctica según Fichte y Schelling. Ahora bien, y esto es lo que le caracteriza como filosofía de la identidad, ambas partes necesitan la mediación de otra disciplina, que podría denominarse «filosofía de la indiferencia». La «filosofía de lo absoluto» aparece como cuarta y última parte del sistema esbozado allí. Esta parte se subdivide en arte y especulación. Mientras el *arte* se caracteriza por ser una elaboración más bien inconsciente del «punto absoluto de indiferencia» (GW 4, 75), la *especulación* construye este «punto de indiferencia» más bien de forma consciente (GW 4, 75). El arte, a su vez, se subdivide en *arte* propiamente dicho, que es el llevado a cabo por un solo genio (el producto de un individuo, de un genio pero que pertenece a la mayoría), y la *religión*, que es la obra común de un pueblo (el producto de una masa, de una genialidad general, pero que pertenece también a todos los individuos aislados).

Hegel quiere fundamentar mejor, en la filosofía del «punto absoluto de indiferencia», la identidad de naturaleza e inteligencia ya elaborada en las correspondientes partes del sistema. La naturaleza adquiere un lugar totalmente equivalente a la inteligencia y puede exigir, como predecesor de ella y como unidad indiscutible, en todas las diferentes formas en que aparezca, un «peso metódico y objetivo específico»<sup>16</sup>. El que ambos, el arte y la especulación, como la completa autoconstrucción del punto absoluto de indiferencia, sean «el servicio divino» es decir («una intuición viva de la vida absoluta y así un ser uno con ella») (GW 4, 76), se halla en la línea del camino de Hegel hacia su sistema que desembocará en la *Fenomenología del Espíritu*.

La especulación puede constituirse autónomamente en el punto absoluto de indiferencia si es capaz de «reconocerse sólo como una parte del mismo» y así al «conocer sus límites puede superarse a sí mismo y a sus propios límites». Esta autorreflexión de la especulación como presuposición de su autolimitación se anticipa en una *Lógica* y una *Metafísica* que juegan el papel de «fundamentos de la filosofía».

La *Lógica* puede elaborar la identidad de Naturaleza y Yo, Ser y Conocimiento, Arte y Especulación, sólo de un modo relativo y condicionado, ya que presenta la «forma que se da al saber» de modo aislado. Esta contiene el «sistema de la reflexión» que se va cerciorando paso a paso de la objetividad del pensamiento que se da con sus formas (subjetivas).

La identidad sólo puede fundamentarse adecuadamente en la *Metafísica* como desarrollo o explanación del principio de la «intuición trascendental». Así la «reflexión filosófica» llega a ser verdadera especulación, que se impone a la supremacía de lo subjetivo.

---

<sup>16</sup> H. KIMMERLE: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, o.c. pág. 135s.; Id.: «Hegels Naturphilosophie in Jena», in: *Hegel in Jena*, ed. por D. HENRICH y K. DÜSING, Bonn 1980, pp. 207-215. Además puede verse: K. DÜSING: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, o.c.; id.: *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*. In: *Hegel-Studien* 5 (1969).



Kimmerle considera que Hegel trabajará a partir de este esquema sistemático en los próximos años. Horstmann duda mucho de ello. La razón fundamental que éste [Horstmann] aduce para dudar del punto de vista defendido por Kimmerle es que Hegel en su escrito *Sobre los modos científicos de tratar el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias jurídicas positivas* [lo citaremos en adelante como *Naturrechtsaufsatz*] (GW 4, 415-485), que apareció en 1802, presenta, sin recurrir a Schelling, un esbozo de sistema «incompatible» con el del *Differenzschrift*. La meta es sin embargo la misma, a saber, el conocimiento de lo absoluto como unidad de opuestos. Pero estos opuestos, determinados formalmente como unidad y pluralidad, son en el *Naturrechtsaufsatz*, «ellos mismos unidad de lo uno y de lo múltiple» (GW 4, 432), ya que las determinaciones de la unidad y de la pluralidad mismas son «ideales» (dice Hegel), es decir, no tienen realidad alguna, sino que deben pensarse y fijarse sólo en relación a su inmediato contrario. Así pues, la unidad se representa como unidad de unidad y pluralidad en la determinación de la unidad; pluralidad como la misma unidad en la determinación de la pluralidad. Unidad y pluralidad se diferencian no en virtud de lo que se piensa en ellas, sino sólo por la forma en que se sienta aquello cuya unidad, respectivamente, forman. Así en la unidad que se piensa bajo la determinación de la pluralidad como unidad de unidad y pluralidad, los opuestos (unidad y pluralidad) tienen consistencia o «realidad positiva». Para comprender la pluralidad como unidad de unidad y pluralidad, es preciso, en la exposición de la pluralidad como unidad, hacer justicia a este carácter de consistencia de los opuestos por medio del desdoblamiento del proceso de identificación, el cual es necesario para la constitución de la pluralidad como una unidad de unidad y pluralidad. Hegel describe este desdoblamiento como la necesidad de suponer una «relación doble» por el lado de la pluralidad misma, caso que deba entenderse como unidad. Esta doble relación no es otra cosa que, ella misma, una relación de unidad y pluralidad, en la que la prioridad una vez recae sobre la unidad y otra vez sobre la pluralidad, de modo que dentro de la constitución de la pluralidad como una unidad se encuentra a su vez la misma estructura que guía el conocimiento de lo absoluto.

Nos encontramos pues apenas un año después del *Differenzschrift* con que Hegel presenta o modifica decisivamente las premisas materiales y formales para cumplir la tarea de un sistema filosófico y que consiste en construir lo absoluto como unidad o totalidad de identidades o totalidades relativas (y en esto están básicamente de acuerdo Hegel y Schelling).

Materialmente, no tiene ya ninguna función una tercera parte o «filosofía de la indiferencia», como parte independiente de las otras dos; la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la comunidad ética (*Sittlichkeit*; tomamos la traducción de Ripalda) representan adecuadamente lo absoluto en su manifestación.

Formalmente, el proceso de conocimiento de lo absoluto adquiere una configuración bastante distinta que en el *Differenzschrift*. En el *Differenzschrift* se concibe ciertamente lo absoluto como «identidad de la identidad y de la no identidad» (GW 4, 64), pero aquello de lo que lo absoluto es unidad, es decir, sujeto y objeto, aparece sólo en su determinación de ser relativa identidad; y esta determinación formula adecuadamente el carácter formal de todo lo que es identidad absoluta, pero no puede reflejar las posibles diferencias estructurales al interior de la clase de las identidades relativas. En consecuencia lo absoluto sólo puede definirse negativamente como aquello que no es una identidad relativa, pero para determinar positivamente lo que constituye la identidad

en todo lo relativamente idéntico debe recurrirse a otra cosa que a lo que ha sido definido como relativamente idéntico. Es decir, si lo absoluto se define como unidad de la identidad y de la no identidad, pero la identidad y la no identidad se conciben sólo como identidades relativas, entonces lo absoluto mismo queda necesariamente degradado en el proceso de construcción de lo absoluto mismo, pues sólo se atiende a lo que caracteriza a la identidad y a la no identidad en relación al absoluto y que no es otra cosa que ser identidades relativas, pero no se atiende a lo que deferencia entre sí a estas identidades relativas. No reparar en esta distinción quiere decir representar la unidad de la identidad y de la no identidad de un modo incompleto, o, en palabras de Hegel, abstractamente (y lo absoluto abstracto lo vincula Hegel en el «prólogo» a la *Fenomenología* con la posición de Schelling).

Estas dificultades quedan superadas en el *Naturrechtsaufsatz*. Pues precisamente aquí la diferencia de los diferentes, como cuya unidad comparece lo absoluto, es instalada en el concepto formal de lo absoluto y legítima los diferentes modos de manifestación del mismo. Es lo que expresa la fórmula de lo absoluto: unidad de la indiferencia y de la relación. Pues si la unidad, la cual, desde el punto de vista de lo absoluto, se halla en una oposición relativa a la pluralidad, se concibe como indiferencia, entonces se da la determinación de la unidad como una identidad relativa en relación con lo que se le opone como no identidad o pluralidad; y al revés: lo que aparece como relación en lo absoluto concebido como unidad de la indiferencia y de la relación, refleja la determinación de la pluralidad como un momento opuesto a la unidad relativa misma.

La ventaja de esta concepción de lo absoluto consiste en que en el concepto de lo absoluto se dan las condiciones de su realización al determinarse las diferentes posibilidades de combinación de sus momentos, a saber, de la indiferencia y de la relación, bajo el punto de vista de su unidad. Este concepto no resulta a posteriori como la unidad en lo diferente, sino que sobre todo se constituye *por* y con ello constituye también *la* posibilidad de la diferencia de aquello, de lo que él aparece como unidad.

Queda pues así relativizada la tesis de Kimmerle. Al menos hay que decir que parece probable que Hegel jugara con más de un esbozo de sistema en esta época primera de Jena. Es lo que cree Horstmann.<sup>17</sup>

### **La primera Lógica de Hegel (Hegels frühe Logik) (1801/02)**

En alemán se habla de «frühe», no de primera (que sería *erste*) Lógica para referirse a la Lógica de los años 1801/02, pues no se puede excluir del todo que Hegel hubiera desarrollado algún otro esbozo anteriormente. Hecha esta salvedad y para no complicar el tema nosotros hablaremos de primera Lógica.

A Heinz Kimmerle se le debe el mérito de haber sido el primero que ha intentado reconstruir esta Lógica, siguiendo la nueva cronología.<sup>18</sup> Kimmerle toma como base la

<sup>17</sup> HORSTMANN: o.c., 90-1.

<sup>18</sup> H. KIMMERLE: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. o.c. Lo específico de este trabajo de Kimmerle es acentuar el carácter «cerrado» en la concepción sistemática de Hegel en los años 1800-1804.

Lógica de 1804/05 y, eliminando lo que no concuerda con el texto de Rosenkranz, se acerca así a la Lógica de 1801/02.<sup>19</sup>

El valor sistemático de la primera Lógica de Hegel se diferencia fundamentalmente de la Lógica de 1804/05 (como veremos más adelante) y, más aún, de la *Ciencia de la Lógica*. Hegel la concibe como una introducción a la Metafísica.

Hegel desarrolla un modelo de introducción sistemática y científica a la filosofía de lo absoluto que puede considerarse como una alternativa a su posterior *Fenomenología del Espíritu* de 1807.

Hegel entiende el papel de esta Lógica, en palabras del *Differenzschrift*, del siguiente modo: «El conocimiento lógico, si progresa realmente hacia la razón, debe ser conducido a un resultado consistente en aniquilarse en la razón, debe reconocer como su ley suprema la antinomia» (GW 4, 82).<sup>20</sup> Esta frase se halla dirigida contra el método de «fundamentación» de Reinhold que pretendía mostrar la lógica de Bardili como la verdadera filosofía. Pero esta «fundamentación» no tiene relevancia filosófica, pues «el fundamentar renuncia siempre a buscar un pretexto y tomar así impulso hacia la filosofía viviente; hace de este impulso su verdadera obra; y mediante su Principio se ve en la imposibilidad de acceder al saber y a la filosofía» (GW 4, 82).<sup>21</sup>

El programa aquí esbozado de una lógica que conduzca realmente a la «razón» o a la «filosofía» es idéntico con el camino de una «reflexión filosófica» que se eleve hasta la especulación. La autosuperación de la reflexión en la antinomia absoluta, que se expresa en la «frase del fundamento», deja entrever claramente el fin y el paso de la «lógica» a la «filosofía» o «metafísica» en su forma originaria. Esta Lógica tiene su culminación en una discusión sobre los axiomas fundamentales del filosofar; al contrario, en la *Lógica y Metafísica* de 1804/05 esta discusión tiene lugar, aunque transformada, al comienzo de la Metafísica. Este cambio de lugar de los axiomas fundamentales de la filosofía hay que entenderlo en el contexto de un abandono de la concepción de Schelling de la «intuición trascendental», posición que Hegel habría adoptado, según K. Düsing, sólo provisionalmente.<sup>22</sup>

Su propia exposición sistemática es objeto de esta crítica en la «lógica» crítico-sistemática que Hegel aún no concibe como «filosofía» o «metafísica», sino como una introducción previa a su punto de vista especulativo. Esta «crítica lógica», previa a la filosofía, tiene dos funciones: primera, ofrecer una introducción sistemática de la crítica misma y, segunda, determinar la relación de esta crítica con la filosofía misma. Ambas funciones corren paralelas. El «conocimiento» se describe en esta *Lógica* como una relación específica entre entidades, las cuales sólo pueden ser concebidas relacionamente. En la *Metafísica* Hegel define el concepto de conocimiento sobre la base de las determinaciones desarrolladas en la Lógica que le antecede.

La Lógica debe mostrar la finitud de las formas del conocimiento finito y superarlas en cuanto finitas; además debe conducir estas formas a las formas del conocimiento absoluto. En la primera parte de esta Lógica se representan «las formas o leyes generales

<sup>19</sup> Sobre este intento ver la respuesta crítica de HORSTMANN: «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption». In: *Philosophische Rundschau*, 19 (1972), 123-168 y Trede: loc. cit.

<sup>20</sup> Trad. cast. citada del *Differenzschrift*, pág. 95.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> K. DÜSING, *Spekulation und Reflexion*, 121.

de la finitud». Con estas «formas» Hegel hace referencia a las categorías. Subraya que estas categorías no son determinaciones meramente subjetivas, como quería Reinhold; la tarea de la Lógica es para Hegel el captarlas como «reflejo de lo absoluto». Su origen se halla propiamente en la razón, sin embargo aquí aparecen en su finitud. La Lógica debe captar las determinaciones finitas precisamente en esta conexión. La segunda parte de la Lógica contempla el esfuerzo del entendimiento por «imitar» a la razón y producir la identidad. Esta identidad del entendimiento no es sin embargo absoluta, sino sólo una identidad formal y se representa como un proceso escalonado «por medio de conceptos, juicios y ratiocinios». De este modo Hegel integra desde su punto de vista la lógica clásica en su propia concepción. La tercera parte de la Lógica sirve como introducción propiamente dicha a la «filosofía», en cuanto que supera las formas opuestas del entendimiento por medio de la razón y al mismo tiempo muestra la importancia de estas formas para la razón.

Función especial adquiere el ratiocinio en esta Lógica. «La identidad absoluta, como término medio, no se da en el juicio, sino en el ratiocinio» (GW 4, 328), dice Hegel en su escrito: *Fe y saber*, en el apartado dedicado a Kant. Por medio de la superación de las formas finitas y por la indagación del ratiocinio, la lógica consigue su meta, que consiste en crear «los fundamentos de un conocimiento científico».<sup>23</sup>

La especulación tiene una parte negativa, una fuerza capaz de provocar al entendimiento para que lleve adelante las determinaciones opuestas, lo cual supone en definitiva su destrucción. Pero es también una fuerza de asentamiento. Remite lo limitado a lo absoluto y así lo inscribe en su verdadero contexto. Esta reunión de lo limitado y lo absoluto y su representación para la *conciencia* es la tarea de la «filosofía», es decir, de la Metafísica, mientras la representación sistemática de aquella «parte destructiva» es tarea de la Lógica. Aquella representación de lo absoluto para la conciencia evidentemente sólo puede realizarse por medio de las determinaciones de la reflexión; en este sentido la «filosofía» es «una totalidad del saber producida por medio de la reflexión» (GW 4, 23). Pero la reflexión aquí es sólo un instrumento para filosofar. Pues la única «realidad» se halla en la conexión de lo limitado con lo absoluto mismo. Por el contrario la obra de la reflexión desaparece; es sólo la formulación de aquella «realidad». Sólo al tomar en consideración esta «realidad», la representación de lo absoluto es un «sistema», es decir, un todo orgánico conceptual, en el cual cada parte adquiere sentido por su relación con el todo (GW 4, 19, 23).

El principio de esta representación sistemática de lo absoluto no es pues el entendimiento, sino la razón. Todo depende de concebir adecuadamente el conocimiento racional de esa relación entre lo limitado y lo absoluto.

La especulación en cuanto fuerza de asentamiento o de producción del saber encuentra la expresión más elevada de lo absoluto en la «antinomía». Pero ésta no adquiere sentido y valor por sí misma, sino sólo en conexión con lo que llena y mantiene esta forma. El acceso a este contenido se logra por la *intuición*. La intuición constituye una parte esencial del saber filosófico. Sin embargo la intuición sin reflexión es «inconsciente», mientras que la reflexión sin intuición anula lo absoluto. La especulación como método de conocimiento de lo absoluto no consiste sólo en la

---

<sup>23</sup> GW 5. Ms 18a-19b.

intuición, sino al mismo tiempo en las determinaciones de la reflexión. Hegel no considera este método «ni sintético ni analítico» (GW 4, 31). Ni es meramente la presenciarización inmediata de lo absoluto ni meramente las determinaciones bajo la ley del entendimiento. El método es ambas cosas al mismo tiempo. Hegel rechaza el método de Reinhold por ser solamente analítico (cfr. GW 4, 19).

## El manuscrito de Troxler

Ignaz Paul Vital *Troxler*, un estudiante que asistió a la lección de Hegel durante probablemente el primer semestre en que éste enseñó en Jena, dejó constancia escrita del contenido de la misma (Cfr. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 161). El manuscrito recoge también una lección de Schelling.

En este manuscrito, de reciente aparición, se recogen los apuntes de dicho estudiante correspondientes con bastante probabilidad, según Düsing, a la lección del semestre de verano de 1801 (lección de Schelling) y, con bastante seguridad, a otra del semestre de invierno de 1801/02 (lección de Hegel). Recogería pues la lección de Schelling sobre el «Sistema de toda la filosofía», así como la primera lección de Hegel en Jena sobre «Lógica y Metafísica».<sup>24</sup>

Este cuaderno permite una reconstrucción de la doctrina de las categorías, así como del proceso metódico en la Lógica. A pesar de su brevedad, en él se adivina que la concepción de una Metafísica de lo absoluto, entre otros, se desarrolla a partir de una confrontación con la Metafísica racionalista de su tiempo y con la crítica a la Metafísica kantiana.

La parte correspondiente a la lección de Schelling corresponde a su primera concepción de una Metafísica explícita de lo absoluto, es decir, del llamado «sistema de la identidad». Así pues amplía los conocimientos que teníamos ya sobre este sistema en el citado libro: *Presentación de mi sistema de filosofía*.<sup>25</sup>

En el desarrollo del Idealismo alemán estas lecciones representan un testigo importante del *cambio decisivo* de las concepciones idealistas primeras (en las cuales se presupone lo absoluto, pero se concibe como no cognoscible para la filosofía), a la *Metafísica absoluta de lo absoluto* según la cual lo absoluto puede conocerse plenamente en un sistema filosófico. Esta nueva pretensión que la Metafísica anterior no tenía, convierte a la Metafísica misma en «absoluta».

Es interesante constatar que en este tiempo Hegel y Schelling defendían, en principio, la misma filosofía. Pero el hecho de que Hegel concibiera su sistema ya en

<sup>24</sup> La lección de Hegel parece que no llegó hasta el fin del semestre porque los oyentes se fueron paulatinamente ausentando; lo cual no es de extrañar, primero, porque la forma de exposición de Hegel era, por lo visto, poco menos que insoportable y, segundo y además, porque, siendo su primera lección en Jena, los estudiantes aún no se hallaban familiarizados –al contrario de lo que ocurría con Schelling– con sus ideas. Esto puede explicar el que la parte correspondiente a Hegel en el manuscrito de Troxler sea mucho más breve que la dedicada a Schelling. Otras lecciones de los semestres siguientes tampoco llegaron a tener lugar.

<sup>25</sup> Schelling, que había comenzado en Jena como seguidor y continuador de Fichte (en su primera época en Jena, de 1798 a 1800), en su segunda época, a partir de 1801, presenta, de un modo sorprendente, una filosofía totalmente nueva, la llamada «Filosofía de la identidad».

Frankfurt hace pensar, en contra de la opinión de ciertos schellingianos, que Hegel lo concibió, al menos de un modo esquemático, independientemente de Schelling. Es la tesis de Düsing y Fujita, entre otros, a la que nosotros también nos sumamos. La tesis clásica que proviene de R. Haym,<sup>26</sup> y que han defendido en los últimos años W. Hartkopf y P. Kondylis, pretende que Hegel en Jena rompió con sus posiciones de Frankfurt y se alineó dócilmente tras la filosofía de la identidad de Schelling.

### La concepción global de la primera Lógica y la Metafísica

En primer lugar hay que hacer constar que si atendemos al manuscrito de Hegel mismo<sup>27</sup> y lo comparamos con el de Troxler, se aprecia una extensión mucho mayor en su propio manuscrito que en el de Troxler, lo cual hace pensar que Troxler condensa considerablemente lo escuchado. Dada la forma de dar sus lecciones, es probable que Hegel no hiciera más que leer lo que tenía escrito delante.

En ambos documentos la Lógica no es Metafísica, sino introducción sistemática a ella. El entendimiento sería sólo capaz de presentar determinaciones finitas; por ello se enreda necesariamente en antinomias y contradicciones, cuando aplica estas determinaciones finitas a la cosa misma, sin ser capaz, por sí misma, de salir del enredo. Este es el fundamento y la posibilidad del conocimiento negativo de lo infinito que subyace a estas determinaciones.

En el manuscrito de su propia mano, Hegel divide la Lógica en tres partes: primero, el desarrollo sistemático de las formas o leyes *generales*, es decir, de las *categorías de la finitud*; segundo, la exposición de las «formas *subjetivas* de la finitud» o el pensamiento finito, el entendimiento, en concepto, juicio y raciocinio. En tercer lugar, aparece la superación del conocimiento finito por medio de la razón. Aquí Hegel concibe el sentido especulativo del raciocinio como fundamento del conocimiento científico.<sup>28</sup> Desde aquí se da el paso a la filosofía propiamente dicha o Metafísica.

En la exposición oral recogida en el manuscrito de Troxler, por el contrario, parece que Hegel presenta una división puramente *metódica* en tres partes. La Lógica tendría, según esta concepción, una parte analítica, una sintética y una dialéctica (*Troxler*, 1). No resulta fácil compaginar ambas concepciones, pues no parece que esta división corresponda a aquella otra que atiende al punto de vista del contenido. Especialmente difícil de entender es cómo el desarrollo sistemático de las categorías de la finitud en la primera parte puede llevarse a cabo a través de un método puramente analítico, el cual para Hegel, en esencia, lo que hace es sentar divisiones: «Siendo para Reinhold el asunto, el tema y el principio más importante de la filosofía fundamentar la realidad del conocimiento por medio del análisis, es decir, por medio del dividir y separar, [...]» (GW 4, 79).

En el *Differenzschrift* Hegel critica, pues, el proceder analítico de Bardeli y Reinhold (Cfr. GW 4, 77-92) como método de exposición del pensamiento. Resulta más fácil

<sup>26</sup> R. HAYM: *Hegel und seine Zeit*, Darmstadt 1962 (Reimpresión de 1897), 151 ss.

<sup>27</sup> Publicado por ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 190 ss.; cfr. GW 5, 271 ss.

<sup>28</sup> Cfr. ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 191.

comprender los juicios y raciocinios como desarrollados sintéticamente. Pero en las determinaciones del concepto surgen dificultades en relación a tal exposición. El conocimiento negativo de la razón en la tercera parte podría, por el contrario, representarse como desarrollado dialécticamente. Ahora bien, el hecho de que Hegel, según el manuscrito de Troxler, ya en el contexto del desarrollo de las categorías de la finitud hable varias veces de síntesis y claramente en este contexto añada «consideraciones dialécticas» (Troxler, 8), es una razón clara contra tal paralelismo de la triple división metódica y de contenido en la Lógica. Habría pues que concluir que estas consideraciones sobre las exposiciones sintética y dialéctica ya en la exposición de las categorías de la finitud, apuntan más bien a que la Lógica respecto a su método procede en triple forma: analítica, sintética y dialéctica; esto podría suceder en cualquier desarrollo lógico de las determinaciones de la finitud; con ello no se dice que en una reflexión sobre el proceder metódico no se pueda tematizar y definir independientemente cada uno de los niveles metódicos dentro de la lógica.

El proceder analítico y el sintético podrían ser correlativos para Hegel; Hegel entiende el proceder analítico como antitético.<sup>29</sup> El pensamiento finito coloca unas frente a otras a sus determinaciones puras; al mismo tiempo, las refiere unas a otras y busca, por medio de tal proceder sintético, provocar o crear una identidad relativa. En el fondo de la elaboración de estas síntesis se halla ya oculto, según Hegel, «das Streben der Vernunft» (Hegel-Vorlesung, 8); pero de este modo no surge una síntesis especulativa completa.

En los apuntes de Troxler aparece dos veces la expresión «dialéctica» (1 y 8) en su sentido originario, y no en referencia a Kant o a teorías anteriores; en todo caso antes que en el *Naturrechtsaufsatz* o en el *Sistema de la eticidad*. Ahora bien, también hay que apuntar que el término queda aquí sin ulterior explicación.<sup>30</sup>

Se trata de una dialéctica que permanece sólo negativa y de la que no surge una unidad a un nivel superior. Con esta presentación «dialéctica» concluye la explicación de las determinaciones finitas puras, immanentes a la reflexión. La unidad especulativa o la síntesis completa surge sólo por la unión de la reflexión con la intuición intelectual.

Más importante que sus consideraciones (de Troxler) sobre la idea general y el método de la Lógica son sus consideraciones sobre el desarrollo de las categorías. «Categorías» llama Hegel aquí a las formas generales de la finitud. En principio, se presentan divididas en cantidad, cualidad, relación y modalidad (como en Kant); pero luego Hegel retira la modalidad (Troxler, 6).

Lo que Hegel critica a Kant ya desde el comienzo de Jena es su falta de una deducción sistemática o de un desarrollo de las categorías. Hegel mismo pretende haber reparado esta falta en cuanto que «no surgen amontonadas empíricamente, sino a partir de la razón».<sup>31</sup> Ahora bien, en la lógica de la reflexión finita las categorías son «por el entendimiento se les sustrae de lo racional» (es decir, el entendimiento les sustrae lo que tienen de propias en cuanto que surgen de la razón) y «aparecen» sólo «en su finitud».<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Cfr. p.e. GW 4, 79 s.

<sup>30</sup> Cfr. sobre la «dialéctica»: DÜSING: *Das Problem der Subjektivität*, 93-108.

<sup>31</sup> K. ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 190; GW 5, 272.

<sup>32</sup> K. ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 190; GW 5, 272.

El fundamento de la deducción sistemática es para Hegel propiamente la unidad de la razón. Aunque ésta en cuanto tal no puede concebirse, así como tampoco el sentido racional de las categorías puede comprenderse en una lógica de la reflexión finita. Sólo lo que le «aparece» y le es comprensible a la reflexión finita, puede ser explanado en esta lógica.

«Identidad y no-identidad» del ser y del conocimiento (*Troxler*, 6) preceden a las categorías concretas. Su indagación no se halla incorporada en el desarrollo de las categorías, aunque pertenece a la Lógica; forma precisamente el comienzo de la Lógica. Esta comienza pues en la primera versión que nos es conocida de la Lógica con el «ser puro» («das reine Sein»); el cual es «el ser (no lo absoluto) que nos resulta sólo por medio de la negación de un opuesto» (*Troxler*, 6), es decir, un concepto de la reflexión finita, como corresponde a esta Lógica de Hegel en cuanto lógica de la reflexión finita.

«Ser» es para el entendimiento algo «objetivo» que “se desmorona en determinaciones” (*Troxler*, 6). Cada determinación se halla condicionada por otras determinaciones que la limitan. En la filosofía crítica las «cosas-en-sí» no pueden ser conocidas. Así surge la idea de lo indeterminado, de la «materia», capaz de cualquier determinación. Pero a ella no le corresponde un ser objetivo y ninguna cognoscibilidad específica (*Troxler*, 6).

En el manuscrito de Troxler no aparece explícita la mención de la «nada» como categoría correlativa a la de «ser» tal y como aparece en versiones posteriores del comienzo de la Lógica. La pregunta sería si de ello podemos deducir una concepción distinta a las posteriores en este punto importante. Es de nuevo K. Düsing el que niega que así lo sea; Hegel habría concebido efectivamente ya desde el comienzo la «nada» como categoría correlativa a la de «ser». Y para afirmarlo Düsing se basa en el *Differenzschrift* (GW 4), pues datando de la misma época que los manuscritos de Troxler, dice lo siguiente: «La diversidad del ser se halla entre dos noches, sin anclaje, descansa sobre la nada; pues lo indeterminado no es nada para el entendimiento, y acaba en la nada». El entendimiento pretende «aferrar» lo concreto diverso contra lo inconcreto, «el ser contra el no ser que le es igualmente necesario» (GW 4, 17). Lo absoluto del que surgen todas las determinaciones del ser es la «noche», dice Hegel metafóricamente, sólo nada.

En esta primera Lógica, y a diferencia de las Lógicas posteriores, se concibe al «ser» como «determinación» al que se halla opuesto en el «Verstandesdenken» la «nada» como «indeterminación». En la Lógica de 1804/05 (GW 7) y en las posteriores, por el contrario, se concibe al ser como la base de toda determinación y por ello él mismo es indeterminado y tan vacío de contenido como la nada (GW 7, 33 s.).<sup>33</sup>

A la Lógica le seguía en esta concepción una Metafísica, cuya tarea varió de época a época, pero que podría resumirse, en palabras de Rosenkranz, diciendo que consistiría en «construir de un modo completo el principio de toda filosofía».<sup>34</sup> Este principio de toda filosofía se concreta en el *Differenzschrift* en la forma de la antinomia como la única forma en la que la estructura de la razón es concebible (GW 4, 23) y que necesita de la

---

<sup>33</sup> Sobre los problemas específicos del comienzo de la lógica de 1804/05 nos remitimos a la introducción a la misma de su editor Rolf-Peter Hortsman.

<sup>34</sup> ROSENKRANZ: o.c., 192.



intuición trascendental para reunir al mismo tiempo «concepto y ser» (GW 4, 27). En el *Naturrechtsaufsatz* este principio se representa en la fórmula de la «unión de la relación y la indiferencia», como hemos visto más arriba, como la idea de lo absoluto que debe diferenciarse de su manifestación, y luego, en la *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* de 1804/05 se presenta, como veremos a continuación, como la representación del proceso del conocimiento infinito.

El problema planteado en el «Fragmento de sistema» de 1800 que consistía en preguntarse por las posibilidades de elevarse por encima de las separaciones de la reflexión hasta la vida infinita, es decir, el problema de la oposición entre filosofía y religión, pasando por la reelaboración del escrito sobre «La positividad de la religión cristiana» (desde el 24 de septiembre de 1800), donde se muestra la positividad necesaria a toda religión, se acaba, en Jena, en la oposición de reflexión y especulación, como problema específico de la *Metafísica*.

En el *Differenzschrift* Hegel estudia las condiciones bajo las que la idea, es decir, el objeto de la filosofía (o sea, de la Metafísica) puede ser presentado sin caer en las necesarias limitaciones de la reflexión del entendimiento. Para el Hegel del *Differenzschrift* parece ser la forma de la antinomia como expresión de la identidad absoluta o de la idea la que es capaz de realizar esta tarea; pues ella institucionaliza lo que Hegel llama la contradicción como forma de la verdad y ello porque la contradicción conlleva el doble significado de ser por un lado categoría del entendimiento y por eso ser algo que se halla en el ámbito de la reflexión, y por otro lado, al expresar en términos del entendimiento a la razón, presenta la única forma en la que el entendimiento puede participar de la razón sin ser sólo entendimiento o lo que se pierde en identidades abstractas.

Parece que Hegel no llegó desarrollar este programa de una Metafísica sobre la base de la identidad absoluta como idea. En todo caso este esquema conduciría por encima de una, como dice Rosenkranz, «concepción aún medio teosófica de la idea absoluta»,<sup>35</sup> que aparece de nuevo en los difíciles fragmentos «Del triángulo divino», hasta la Metafísica de 1804/05, en el cual el programa de la representación de la idea absoluta como proceso del conocimiento debe ser logrado al hilo de la determinación de la infinitud que aquí retoma la función que antes correspondía a la categoría de la contradicción.

---

<sup>35</sup> ROSENKRANZ: o.c., 192.

## **EL LENGUAJE EN LOS *PRIMEROS ESBOZOS DE SISTEMA DE HEGEL* (*SYSTEMENTWÜRFE I*, 1803/4)**

**María del Carmen Paredes Martín**

Universidad de Salamanca

**ABSTRACT:** This study deals with Hegel's argument about the formation of language as the first potency of consciousness in *Systementwürfe I* (1803/1804). Besides language, tools and goods are the means that contribute to build up consciousness as such, from its immersion in natural existence. Hegel contends that consciousness as language is the primary existence of spirit. In these early texts the name is already considered by Hegel as the main piece of language.

**KEY WORDS:** Consciousness, nature, language, existence and spirit.

**RESUMEN:** Este estudio aborda el planteamiento de Hegel sobre la formación del lenguaje como primera potencia de la conciencia, en *Systementwürfe I* (1803/1804). Además del lenguaje, el utensilio y los bienes son los medios con los que se constituye la conciencia como tal, a partir de su inmersión en la naturaleza. Hegel afirma que la conciencia como lenguaje es la existencia primaria del espíritu. En estos textos tempranos el nombre es ya la pieza principal del lenguaje según Hegel.

**PALABRAS CLAVE:** Conciencia, naturaleza, lenguaje, existencia y espíritu.

En la *Enciclopedia*, Hegel se ocupa del lenguaje dentro del apartado general de «Psicología», que constituye la sección final del «Espíritu subjetivo» y al que anteceden los de «A. Antropología», y «B. La fenomenología del espíritu». Este apartado «C. Psicología» tiene dos divisiones: la del «Espíritu teórico» y la del «Espíritu práctico» y el tema del lenguaje se encuadra en lo que se puede considerar como el momento medio del «espíritu teórico», dentro del desarrollo de la representación. Este planteamiento de madurez desarrolla un itinerario que comienza en la intuición (*Anschauung*) y termina en el pensar (*Denken*), y que por medio de la representación (*Vorstellung*), siguiendo con el recuerdo (*Erinnerung*), la imaginación y la memoria, encuentra su punto central en los signos del lenguaje y muy especialmente en los nombres. Asimismo, en la *Fenomenología del espíritu* Hegel trata la cuestión de la mediación histórica del lenguaje en el despliegue y en la constitución del espíritu, así como el problema que esto supone para la experiencia de la conciencia moderna y su pretensión de verdad.<sup>1</sup>

Sin embargo, la temática del lenguaje ya fue abordada por Hegel en años anteriores, cuando su sistema filosófico se encontraba aún en fase de elaboración. Y ello no es de extrañar, ya que un filósofo como él no podía permanecer indiferente respecto de un asunto tan importante. A nuestro modo de ver, el lenguaje juega un papel decisivo en la filosofía de Hegel, tanto porque es un tema recurrente, del que comienza a ocuparse muy pronto, como porque representa por sí mismo un problema filosófico. Esto lo vieron hace años J. Simon, W. Marx, T. Budammer y D. Cook, por ejemplo, cuyas obras datan de los años 60, excepto la de Cook que es de 1973,<sup>2</sup> pero ellos estudiaron sobre todo al filósofo de la *Fenomenología del espíritu* y obras posteriores. Ahora se trata de ver cómo comienza Hegel a tratar explícitamente el lenguaje al hilo de la formación de su pensamiento especulativo y qué papel juega en la definición de determinados conceptos.

## 1. La primera elaboración de la Filosofía del Espíritu

Acudir a los inicios de las elaboraciones de Hegel sobre un determinado tema filosófico ha sido una característica de nuestra investigación. Así también ahora vamos a ocuparnos de los textos iniciales, correspondientes a los cursos de Jena sobre *Lógica*, *Metafísica* y temas afines. Como en textos posteriores donde Hegel trata del lenguaje, también éstos corresponden a un momento muy significativo en la fase de su proyecto filosófico, en este caso el que le conducirá a la *Fenomenología del espíritu*.<sup>3</sup> Nuestra atención se dirige a los *Primeros Esbozos Sistemáticos* de 1803-4, que se conocen como

---

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), eds. W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas, GW20, §§ 451 y ss. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción española de R. Valls Plana, Alianza, Madrid, 2000 (3ª ed.); *Phänomenologie des Geistes*, ed. W. Bonsiepen u. R. Heede, GW 9, especialmente 340s. y 423s. 428; VI El espíritu: Apartados B I, a), C, c) varias traducciones españolas.

<sup>2</sup> J. SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, 1963; W. MARX, *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt, 1967; T. BODAMMER, *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg, 1969; D. COOK, *Language in the Philosophy of Hegel*, The Hague, 1973.

<sup>3</sup> Debido a la perspectiva genética que adoptamos, no podremos ocuparnos de la cuestión sistemática acerca de la relación entre el lenguaje y el pensamiento de Hegel. Sobre este tema, cf. por ejemplo J. VERNON, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum, London, 2007.

«Sistema de filosofía especulativa».<sup>4</sup> Se trata de un conjunto de textos fragmentarios donde se encuentra la primera elaboración de la filosofía del espíritu de Hegel, centrada en el *tema* de la conciencia, en torno al cual también expone sus elaboraciones sobre la autoconciencia y el espíritu, siguiendo una tendencia que se encuentra también en el escrito sobre el *Derecho Natural* y en el *Sistema de la Eticidad* (1802-1803). En estos *Primeros Esbozos* Hegel nos introduce en la filosofía del espíritu con la conciencia subjetiva, esbozando un procedimiento fenomenológico que trata la filosofía del espíritu como filosofía de la conciencia.

Lo interesante es que Hegel inicia la filosofía del espíritu con el lenguaje como primera potencia de la conciencia. De modo que la conciencia en cuanto lenguaje es la existencia primaria del espíritu, su existencia formal,<sup>5</sup> o su concepto no realizado. En este sentido, la conciencia como lenguaje muestra en sí –como explicaremos más adelante– la unidad de la naturaleza que se internaliza y de la espiritualidad inmediata. La naturaleza no es aquí un ámbito de objetos externos, pues esto lo sería para un sujeto ya presupuesto o para un entendimiento subjetivo; la naturaleza no es para nosotros, sino que de por sí es algo externo. Consiste en relaciones que son lo otro, lo que se exterioriza, sin que constituyan un conjunto lógico. Así por ejemplo, el organismo como ente natural tiene su unidad en una determinidad suya, mientras que por lo demás es algo contingente.<sup>6</sup> La unidad de lo orgánico no es un punto de la identidad individual, es una universalidad sustantiva y por eso se trata de una unidad distinta de la unidad de la conciencia. Podemos decir, acudiendo a un término muy hegeliano, que es «vida». De modo que la negación de la naturaleza no es simplemente la negación de la vida, sino la negación de la unidad y pluralidad de la vida en la unidad del conocimiento.

Un tema muy significativo de estos *Primeros Esbozos* es la contraposición entre naturaleza y espíritu, así como también la tarea que tiene la filosofía de superar esta contraposición. Pues bien, la superación de esta contraposición supone un despertar de la conciencia,<sup>7</sup> lo cual es de todo punto necesario para hacer posible la diferenciación del yo individual frente a la naturaleza. En este sentido, la primera reabsorción de la vida es el espíritu en cuanto conciencia lingüística inmediata y por ello el lenguaje no es –como veremos– una función cualquiera de la vida, ni tampoco algo que irrumpa desde fuera. Desde esta perspectiva, Hegel afirma que:

el concepto del espíritu es la *conciencia*, en cuanto concepto del ser-uno de lo simple y de la infinitud, pero en el espíritu la infinitud existe *para sí* misma, o como verdadera infinitud, [y] lo *contrapuesto* en él en la infinitud es *esta absoluta simplicidad de ambos*. Este concepto de espíritu es aquello que se llama *conciencia*; para ella lo que se le contrapone es algo simple en sí infinito, un *concepto*; cada momento es en la conciencia misma plenamente lo simple e *inmediatamente* contrario de ella misma.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe I*, eds. K. Düsing u. H. Kimmerle, Meiner, Hamburg, 1975, (GW VI, 277-296).

<sup>5</sup> GW 6, 282n.

<sup>6</sup> Cf. GW 6, 266.

<sup>7</sup> Cf. GW 6, 365, 368.

<sup>8</sup> GW 6, 266, cf. 275.

Por consiguiente, el espíritu en cuanto conciencia es un complejo constituido por la unidad de lo simple y de la infinitud, si bien Hegel ya pone el acento también en que el espíritu no se limita a afirmarse unilateralmente frente a naturaleza, pues su unidad conlleva un retorno hacia sí mismo a partir de su desdoblamiento. Por lo demás, tanto el concepto de espíritu como el de infinitud son centrales en estos años desde el punto de vista especulativo. El concepto de infinitud le permite a Hegel describir el estado de cosas en que lo contrario de sí mismo se diferencia de lo otro y a la vez es idéntico con él. A la vez, Hegel empieza a caracterizar sistemáticamente lo absoluto como espíritu, y con ello, como una relación consigo mismo mediada por la alteridad.

Los diferentes elementos que se acaban de mencionar se encuentran reunidos en el siguiente pasaje:

En tanto que conocemos la *organización* del espíritu, conocemos la conciencia no en cuanto lo meramente interno del individuo o en cómo aparecen los *momentos* de los opuestos en los *individuos* en cuanto tales, como diversas facultades, inclinaciones y pasiones, etc., que se refieren a opuestos determinados como a sus *conceptos determinados*, sino que al conocer la conciencia según su concepto como el ser-uno (*Einsseyn*) absoluto de la singularidad y del concepto determinado, conocemos justamente sus momentos organizativos tal como son para sí en cuanto momentos de la conciencia absoluta; no como algo que fuera meramente en la forma del individuo..., sino como es absolutamente para sí, y se organiza para sí y así es por lo demás en los *individuos*, pero inmediatamente [lo conocemos] en cuanto su otro lado, el que en cuanto aspecto de los individuos se contrapone [a esa organización]; sin embargo la conciencia es ambos.<sup>9</sup>

Como se puede advertir, Hegel nos indica lo que supone situarse en la conciencia desde la perspectiva de su integración en la organización del espíritu, en la cual están comprendidos los distintos aspectos que configuran la conciencia individual (facultades, inclinaciones, pasiones, etc.) como elementos de la organización del espíritu. Éstos no pierden por ello su presencia en los individuos, pero su condición singular y particularizada se muestra como contrapuesta a la organización del espíritu como tal. Con todo, la conciencia mantiene esta dualidad, ya que toda conciencia es a la vez ambas cosas: una serie de diversos elementos individuales y también la organización unitaria de los mismos formando parte del espíritu.

## 2. Conciencia y lenguaje

El texto anterior nos aporta una caracterización muy precisa de la conciencia, al menos en un sentido, pues en tanto que la conciencia es la unidad de lo simple y de la infinitud no es algo separado de la naturaleza, sino que más bien existe en cuanto relacionada con ella y en el seno de ella. Además, este ser-unitario de la conciencia es algo diferenciado que contiene lo contrario de sí mismo, y así se puede calificar como una «unidad de opuestos»,<sup>10</sup> con lo cual la conciencia, de modo inmediato, se contrapone a sí misma, siendo un lado o aspecto de ella «lo que es consciente de sí» (*das sich*

---

<sup>9</sup> GW 6, 271-272.

<sup>10</sup> GW 6, 273.

*bewusstseyende*) y siendo el otro lado «aquello de lo que ella es consciente» (*das dessen es sich bewusst ist*).<sup>11</sup> Ahora bien, estos dos lados o aspectos son esencialmente, es decir, especulativamente, lo mismo, pues son una unidad inmediata de individualidad y universalidad. Pero «lo que es consciente» y «aquello de que la conciencia es consciente» no son, para ellos mismos, la unidad de la conciencia, sino para un tercero, ya que en la contraposición cada uno es lo que el otro no es, mientras que la conciencia es la identidad activa que niega a cada uno aquello que no es. Para decirlo de otro modo, la conciencia empírica de por sí se muestra como constituida por una oposición interna, y esta oposición es lo que permite distinguir y explicar cada uno de los aspectos de la conciencia –por así decir, el subjetivo y el objetivo; el de la operación y el del resultado–; pero la conciencia como tal no es ni un lado ni el otro, sino la *actividad* de superar esa contraposición. Hegel se refiere a esta actividad como el «medio» o lo «tercero»; puesto que en su actividad de negar y superar los opuestos que constituyen la conciencia, la unidad de éstos aparece como un medio entre ellos, como la obra de ellos, de tal modo que «lo que es consciente» distingue este medio de sí mismo y en ello reside la eficacia mediadora de la conciencia.<sup>12</sup>

Podemos decir, con otras palabras, que la conciencia no es «fundamento», en sentido cartesiano, sino resultado de una mediación, o más sencillamente, «medio», lo que no impide que su ser mediado sea puesto en ella en cuanto superado. Además, al calificar a la conciencia como una «unidad de opuestos», Hegel apunta a una unidad de la diferencia, puesto que esa unidad no es una igualdad de la conciencia consigo misma, antes bien, en tanto que un aspecto de la conciencia es «aquello de lo que ella es consciente», la presunta igualdad se resuelve en desigualdad; es decir, la conciencia es conciencia sólo en tanto que ella se opone a sí misma algo distinto, «otra cosa» (*ein andres*),<sup>13</sup> que permanece externa a ella. Tal es la característica de la conciencia empírica, tanto desde el punto de vista individual como desde el de su concepto, tanto en el nivel de sus relaciones con el entorno como considerada en la totalidad de sus relaciones y actividades.

Dentro de la contraposición genérica entre naturaleza y espíritu, Hegel plantea el surgimiento (*Herausbildung*) de la conciencia a partir de su relación con la naturaleza, relación que se encuentra positivamente en la organización animal y negativamente en su concepto. Vista desde esta relación, la conciencia tiene una corporeización elemental, lo que Hegel llama «su existencia vinculada» (*gebundene Existenz*). Así que podemos decir que conceptualizar la conciencia es elevarla «por encima de su organización animal». Pero para ello hay que pensarla primero en relación con los elementos de la naturaleza, considerarla por tanto desde su «existencia vinculada» ya que es así como se muestra, de inmediato, el primer atisbo de conciencia en relación con los elementos de la naturaleza física y a partir de los cuales comienza a surgir su primer modo de constitución.

---

<sup>11</sup> L.c.

<sup>12</sup> Las referencias a un elemento «medio» (Mitte) aparecen con cierta frecuencia en escritos de la primera época de Jena. Sobre la importancia de este concepto en estos *Esbozos* y su acepción posterior, cf. W. SCHMIED-KOWARZIK, «Die Bedeutung der 'Mitten' des Bewusstseins (Sprache, Arbeit, Familie) in Hegels Systementwurf von 1803/04 und die spätere veränderte Konzeption» en: *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, H. Kimmerle (ed.), Berlin, 2004, 135-147.

<sup>13</sup> GW 6, 274.

En el surgimiento de la existencia primaria de la conciencia aparece el lenguaje, pero no contamos únicamente con él: «La primera existencia vinculada de la conciencia es el ser como *lenguaje*, como *utensilio* y como bienes». Lo que también puede expresarse de este otro modo: la primera existencia de la conciencia como unidad simple, es «*memoria, trabajo y familia*», según pongamos el acento bien en la actividad o en el resultado. «Para el *punto de vista de la conciencia* –afirma Hegel– que sólo mira a la *oposición* de la conciencia, aparecen estos dos lados de la conciencia desde *ambos lados de la oposición*; la *memoria aparece* desde el lado de lo que ella es consciente; el *lenguaje*, desde el otro lado»<sup>14</sup> y en cada uno de los lados de la oposición aparecen respectivamente el trabajo y el utensilio, la familia y el patrimonio familiar o los bienes.

Por consiguiente, siguiendo el proceso de la conciencia empírica o individual, constatamos en el lenguaje, en el utensilio y en la familia las formas de la liberación negativa de la conciencia respecto de la naturaleza. Primero, por medio de la solución teórica que brinda la conciencia, mediada lingüísticamente; luego, por medio del dominio práctico de la naturaleza, con el trabajo y, en tercer lugar, mediante la independencia que alcanza la conciencia y su nueva constitución a partir del mundo familiar.<sup>15</sup> Pero Hegel advierte que no hay que ver estos elementos disociadamente, es decir, atendiendo sólo a una de las dos caras de la doble estructura interna de la conciencia, sino que podemos considerarlos desde una tercera perspectiva. «En verdad –escribe– el lenguaje, el utensilio y los bienes familiares no son solamente un lado de la oposición» que se contrapone al otro, sino que el asunto hay que verlo desde el medio: a quién se habla con el lenguaje, en qué nos ocupamos con el utensilio, a qué miembros de la familia atendemos con ese patrimonio.<sup>16</sup>

En definitiva, el lenguaje, el utensilio y los bienes familiares son los medios con los que se constituye la conciencia como tal, a partir de su inmersión en la naturaleza. Pues con estos medios es como la conciencia ejerce teórica y prácticamente su señorío, superando el apremio (*Begierde*) de la naturaleza, integrándose en una totalidad familiar y elevando su existencia a la *eticidad*.<sup>17</sup> La mención de la eticidad no es casual, pues en este proceso de formación de la conciencia Hegel no mira hacia la conciencia individual subjetiva, sino más bien hacia la organización objetiva de la conciencia y de ahí la mención, junto con el lenguaje, del trabajo y la familia con su patrimonio.<sup>18</sup>

Ahora bien, siendo la memoria y el lenguaje la primera potencia en que existe la conciencia,<sup>19</sup> podemos decir que la conciencia presupone el lenguaje en todas las restantes actividades de su existencia. Y como «la primera forma de la existencia del

<sup>14</sup> GW 6, 277-278.

<sup>15</sup> Cf. GW 6, 281.

<sup>16</sup> Cf. GW 6, 278. Cf. W. SCHMIED-KOWARZIK, o. c., 140s.

<sup>17</sup> Cf. GW 6, 281.

<sup>18</sup> De hecho, el papel del utensilio (segunda potencia de la existencia de la conciencia) y de la familia es definitivo para esta formación (*Herausbildung*). Sólo por medio del saber objetivado en el lenguaje y de la experiencia socialmente objetivada en el utensilio se hace posible la apropiación teórica y práctica de la naturaleza por parte del individuo. En los *Systementwürfe I*, Hegel considera sobre todo los distintos modos en que la conciencia se relaciona en su existencia vinculada con lo otro. En cambio, en *Systementwürfe III* (1805-6) Hegel se centra en la formación del yo individual y desarrolla la relación del individuo con respecto a los nombres que él impone.

<sup>19</sup> Cf. GW 6, 282.

espíritu es la conciencia en general»,<sup>20</sup> esto supone que el espíritu se vincula a sí mismo en esta instancia lingüística y así tiene su primera determinidad. Para decirlo más concretamente, el espíritu subjetivo existe de modo inmediato en la conciencia en cuanto lenguaje, lo que parece indicar que el lenguaje sólo puede ser pensado como *verbum externum* y *verbum internum*, de modo que *en esta primera potencia*, no hay nada exterior a él.

El proceso lingüístico es descrito por Hegel a través de una conexión entre memoria activa, signos y nombres, que en términos generales anuncia la conexión entre lenguaje, memoria y pensamiento que más tarde –en la *Enciclopedia*– será definitiva,<sup>21</sup> si bien se advierten algunas diferencias de contenido con respecto al planteamiento posterior, que se refieren sobre todo a la relación entre sensación e intuición y al papel de la imaginación en el proceso lingüístico. En estos *Esbozos*, Hegel tematiza la sensación casi exclusivamente en las relaciones espaciales de la conciencia. Con respecto a la imaginación, se aprecia un menor interés en comparación con lo que escribió en *Glauben und Wissen (Creer y saber)*, donde la consideró el exponente especulativo de la identidad absoluta en la filosofía de Kant. Ahora Hegel considera a la imaginación reproductiva como algo empírico y meramente representacional, de lo que sólo tenemos una «conciencia muda».<sup>22</sup> Esta disminución del significado especulativo de la imaginación no deja de ser interesante, precisamente porque Hegel traslada la función productiva de la imaginación trascendental a la fuerza creadora del lenguaje en su intrínseca conexión con la memoria.<sup>23</sup>

Así pues: «La conciencia existe en primer lugar (*zuerst*) como *memoria* y su producto [es] el *lenguaje*...».<sup>24</sup> Y dicho de un modo más explícito:

La primera potencia en que es el espíritu, el producto de la razón, es la conciencia y se realiza en ella como memoria y lenguaje; a partir de cuyos medios el espíritu genera mediante el entendimiento y la razón formal el opuesto práctico, y lo supera en el trabajo.<sup>25</sup>

En cuanto memoria activa, la conciencia comienza a advertir que no se le oponen objetos subsistentes con los que se tenga que relacionar externamente, sino que esos objetos son para ella signos («sólo signos en general»<sup>26</sup>), cuya idealidad consiste en tener un significado distinto de la cosa. El signo puede ser natural, pero su significado es arbitrario, «es sólo en relación al sujeto, depende de su arbitrio y sólo mediante el sujeto mismo es concebible lo que piensa en él».<sup>27</sup> Como mencionamos antes, la conciencia

<sup>20</sup> GW 6, 280.

<sup>21</sup> Cf. Nota 1.

<sup>22</sup> Cf. GW 6, 284, 285.

<sup>23</sup> La imaginación viene a ser un estadio previo transitorio en la relación entre memoria y lenguaje. Cf. K. DÜSING, «Hegels Theorie der Einbildungskraft», en: *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, F. Hesse y B. Tuschling, eds., Stuttgart 1991, 297-320, 308. En cambio, en la *Enciclopedia* el desarrollo del proceso llegará a la «fantasía productora de signos» y la memoria ya no será comparable a la Mnemosyne de los antiguos, que estaba apegada a la intuición sensible, como escribe Hegel en sus *Primeros Esbozos* (GW 6,287), sino algo muy distinto.

<sup>24</sup> GW 6, 280.

<sup>25</sup> GW 6, 282.

<sup>26</sup> GW 6, 286.

<sup>27</sup> GW 6, 287.



que se delimita a sí misma frente al lenguaje es muda; es el ser formal en su elemento universal de infinitud. Por lo tanto, es una conciencia que puede retroceder hacia su inmersión en una existencia vegetativa, como ocurre cuando se abandona a la enfermedad o a la locura. El sentido de esta conciencia tan elemental es que no puede expresar nada. Y sin embargo, su impotencia para expresar el ser restituye a la conciencia como tal mediante el recurso del signo, que no es más que la diferencia de la conciencia puesta intuitivamente.

Esta descripción muda de la relación entre el signo y la inteligencia se supera mediante el significado, que hace desaparecer el signo como algo efectivamente real, en tanto que el significado del signo es sólo con relación al sujeto. En este punto es en el que aparece el lenguaje, toda vez que «la idea de esta existencia de la conciencia [de signos] es la *memoria* y su existencia misma, el *lenguaje*».<sup>28</sup> Por así decirlo, el lenguaje es lo que hace que el contenido interno de la conciencia –que primero es mudo y luego, intuitivo en el signo– pase a ser objetivo mediante la externalización de un significado.

Una característica del tratamiento del lenguaje en estos textos es que, al no ir precedido de una antropología y una fenomenología como primeras fases de la filosofía del espíritu, Hegel introduce la mención a Adán para ilustrar el proceso (tanto en *Systementwürfe* I como en III). Según Hegel, la relación entre el signo y la inteligencia es una idealidad hacia fuera, pero esta referencia se «aniquila y se pone idealmente para sí en cuanto que se hace nombre; en los nombres es superado el ser empírico de la cosa como algo concreto que es y vive en sí de diversas maneras, y se convierte en algo pura y simplemente ideal. El primer acto por el que Adán ha constituido su señorío sobre los animales es el de darles un nombre, es decir, el de haberles aniquilado como entes y haberles convertido en algo ideal para sí».<sup>29</sup> De este modo, Hegel rompe decididamente con la tradición en tanto que pone al nombre y a su referente en una relación de contradicción, expresada en términos de aniquilación. El signo natural tenía todavía una referencia directa a la cosa y la re-presentaba; el nombre en cambio aniquila a la cosa como tal ente y así supera el ser empírico de la misma. Por ello, añade:

pero el nombre es algo en sí (*an sich*), *permanente*, sin la cosa y sin el sujeto. En el nombre está aniquilada la realidad que es *para sí* del signo.

El nombre existe como *lenguaje*.<sup>30</sup>

El mundo lingüístico de los nombres tiene una doble mediación, pues por un lado es la «existencia universal compartida, la voz vacía del animal contiene un significado infinito en sí determinado»<sup>31</sup> y, por otro, tiene como resultado el despertar de la conciencia en el «reino de los nombres» (según la expresión de los *Esbozos* de 1805-6),<sup>32</sup>

<sup>28</sup> L. c.

<sup>29</sup> GW 6, 288. En el escrito de la *Diferencia* también se encuentra una breve referencia a Adán (GW 4, 9), que sin embargo no aparece en la *Enciclopedia*. En términos generales, el comienzo de la filosofía del espíritu con la cuestión del lenguaje representa una diferencia de carácter sistemático con respecto a la elaboración posterior.

<sup>30</sup> L. c.

<sup>31</sup> L. c.

<sup>32</sup> GW 8, 190.

en tanto que ningún ente es pensable fuera de él. Esto significa que aunque el lenguaje es la mediación inmediata entre la naturaleza y el espíritu, él mismo está mediado internamente de diversas maneras, y Hegel en estos *Esbozos* se refiere sobre todo a dos. Primero está la articulación interna del lenguaje que supone el contraste entre signos y nombres. Pues el signo es un «continente vacío»<sup>33</sup> que requiere un contenido determinado proporcionado por la experiencia para que se active su eficacia lingüística. En cambio, el nombre es un contenido determinado, resultado de la apropiación de la conciencia de las cosas externas mediante el proceso de dar nombres. Así que el lenguaje sería como una especie de tejido, cuyos hilos son los signos, pero el resultado total de lo que tenemos en el telar se debe a los nombres. La segunda mediación interna del lenguaje, a la que se refiere Hegel, tiene que ver con la manera en que sirve para mediar la espacialidad y la temporalidad, entendidas como ámbitos de la sensación.<sup>34</sup> Pues por medio del lenguaje queda incorporada la espacialidad del mundo externo en la temporalidad de la conciencia, como signos y nombres, y a su vez la continuidad temporal de la experiencia queda fijada, externalizada y adquiere su lugar en una forma superior de objetividad, que es necesaria para cualquier tipo de relación intersubjetiva (por ejemplo, en el trabajo y en la familia).

### 3. El contexto del problema

Podemos preguntarnos ahora cuál es el interés de Hegel por los nombres y con este motivo dirigir una mirada al pasado. Recordemos que ya Platón, en el *Cratilo*, se ocupó de si el nombre y su significado conlleva una imposición natural o arbitraria sobre la cosa. En una época más reciente se discutió sobre el papel de los nombres, tanto del nombre propio, que designa un singular, como del nombre apelativo, que designa un universal bajo algún aspecto. Así por ejemplo, Locke y Leibniz se plantearon si los nombres propios presuponen a los apelativos o si son originalmente nombres generales.<sup>35</sup> Por lo que a Hegel se refiere, desde luego él habla del nombre apelativo: el azul, el color, el león, pues le interesa analizar el proceso de la conciencia desde el signo, al nombre y del nombre al concepto determinado.<sup>36</sup> En cuanto al problema de la referencia, ningún nombre está simplemente pegado a una cosa, pero es cierto que el nombre se refiere a algo y en la interpretación de esa referencia podemos acudir a Locke y a Hobbes, para quienes ese algo son ideas y los nombres son arbitrarios. Esta tesis de

---

<sup>33</sup> Cf. J. McCUMBER, «Sound-Tone-Word. Toward a Hegelian Philosophy of Language», en: J. O. Surber, *Hegel and Language*, J. O. Surber (ed.), State of New York Press, Albany, 2006, 111-140, 115.

<sup>34</sup> cf. GW 6, 283s.

<sup>35</sup> Cf. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III Libro, cap. III «De los términos generales», traducción de E. O’Gorman, FCE, México, D.F., 1956, 398ss.; G. W. LEIBNIZ, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro III, «Sobre las palabras», traducción de J. Echevarría, Alianza, Madrid, 1992, 315ss. Sobre la contextualización de este apartado, cf. *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, T. Borsche (ed.), Beck, München, 1996; J. O. SURBER, «The Problem of Language in German Idealism: An Historical and Conceptual Overview», en: *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, eds., O.K. Wiengand et al., Kluwer, Amsterdam, 2000, 305-336.

<sup>36</sup> cf. GW 6, 295.

que no hay semejanza natural entre cosas, ideas y nombres se eleva luego al rango de ideas generales para enunciar un nominalismo típicamente empirista que permite a Locke hablar de la esencia nominal,<sup>37</sup> pero no de la esencia real de las cosas, la cual queda sustraída al conocimiento. Leibniz tiene la posición contraria: defiende que no se pueden separar las ideas de los nombres, como si éstos se refirieran a aquellas de modo complementario. Cabe añadir que los principales filósofos de la modernidad –tales como Hobbes, Montesquieu, Condillac y Rousseau, además de los ya citados– indicaron de diversos modos la importancia del lenguaje para la filosofía y pusieron de manifiesto el alcance de los asuntos lingüísticos para la comprensión de la filosofía como experiencia humana.

En el contexto germano, y más concretamente kantiano, el problema del lenguaje en una época cercana a Hegel fue suscitado por Hamann, quien en su recensión, no publicada, de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* consideró que la filosofía crítica daba por descontados determinados presupuestos lingüísticos, que subyacían a los planteamientos propiamente filosóficos. Esta tesis la desarrolló luego en su escrito de 1784, *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, que se publicó póstumamente. Kant sin embargo, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* vino a considerar la idea de un a priori del lenguaje como una cuestión meramente empírica. Herder por su parte sintonizaba con Hamann en cuanto a la importancia del lenguaje, hasta el punto de afirmar que la metafísica, si bien va más allá de la física, no puede ir más allá del lenguaje. En *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* –que Hegel leyó en época temprana–, y sobre todo en sus escritos sobre razón y lenguaje<sup>38</sup> defiende el carácter lingüístico de la experiencia y de todo el contexto socio-cultural en el que opera la razón. Por otra parte, el ensayo de Fichte, *Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje* (1795), sostiene que el lenguaje es ante todo fruto de la racionalidad libre, que presupone un acto reflexivo del yo para formular los pensamientos, dando por supuestas las capacidades orgánicas. No se puede afirmar que Fichte entrara directamente en el debate entre Hamann y Herder frente a Kant, sino que más bien quiso defender la filosofía crítica, saliendo al paso de las objeciones presentadas. Schelling no participó, según parece, en la disputa y no se puede decir que dedicara una atención expresa al tema del lenguaje, aunque en su *Filosofía del arte* afirma que como la obra de arte no hace más que elevar lo particular a la verdad del arquetipo, así también el lenguaje es una obra de arte perfecta y tiene la eficacia eterna del acto absoluto de conocimiento.<sup>39</sup> El lenguaje sería un símbolo de la identidad de todas las cosas.

Hegel no comparte este planteamiento de Schelling en términos de una complementación entre subjetividad, o conciencia, y objetividad, o naturaleza, pues en los años que consideramos el lenguaje no es ante todo una mediación que tiende el puente entre subjetividad y objetividad, como Schelling afirmaba en esa época. El tratamiento del lenguaje en Hegel es desde el comienzo más vertical, porque es lo que

<sup>37</sup> Cf. J. LOCKE, *o. c.*, Libro III, cap. III, §16, p. 407. Leibniz, *o. c.*, Libro III, caps I-VIII. 317ss, lo esencial está en el cap. VI, p 357s.

<sup>38</sup> J. G. HERDER, *Verstand und Erfahrung. Vernunft und Sprache y Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799.

<sup>39</sup> Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, en: *Sämtliche Werke*, Cotta, Stuttgart, 1856-1861, III, 504.

permite moverse hacia niveles superiores de pensamiento a partir de las experiencias de niveles inferiores.<sup>40</sup> Por lo demás, las discrepancias de Hegel sobre la concepción de lo absoluto, que se apuntan tímidamente en el escrito de la *Diferencia*,<sup>41</sup> se siguen acentuando: la idea de que lo absoluto es accesible sólo mediante una intuición intelectual, o trascendental, como también la llamaba Schelling, para la cual el lenguaje es una senda privilegiada así como sus connotaciones románticas, a Hegel no le convencen del todo. El papel del lenguaje no se asemeja a una obra de arte –como sostiene Schelling–, sino más bien a una herramienta de trabajo. Esta discrepancia culmina en la *Enciclopedia* (§§ 457-464), donde claramente sostiene Hegel que no es el arte lo que representa lo absoluto, sino la filosofía, la que lo hace presente, aunque sea de manera incompleta y defectuosa.

Por lo que respecta a la polémica sobre Kant, en su época de Jena –cuando ya la discusión sobre las implicaciones lingüísticas de la *Crítica de la razón pura* habían terminado–, Hegel conocía al menos la obra de Herder y seguramente la posición metacrítica, además de conocer ciertamente la obra de Locke. Cabe decir que Hegel no se queda en ninguna de estas posiciones, pero en cierto modo integra algunos aspectos de ambas. Como vimos antes, para Hegel lo decisivo de los nombres es que en ellos se articula la idealidad del significado. Por eso afirma que: «En el nombre está aniquilada la realidad (*Realität*) que es para sí del signo».<sup>42</sup> Pero, por otra parte, afirma que «en el significado del nombre está aniquilado lo interior y lo exterior», es decir, el sujeto y el signo. Nombrar a las cosas no significa expresar su modo de ser, sino por el contrario superar su ser empírico, que es el de un ente concreto y vivo de múltiples maneras. En esto consiste el poder de dar nombres.

Esta superación de la referencia externa en el acto de dar nombres y la consiguiente idealidad de los nombres a la que el medio acústico no opone ningún obstáculo acaso permitiría advertir una cierta proximidad de Hegel con respecto a Locke, pues en ambos el reino de los nombres es una libre creación de la conciencia. Y así como Locke entiende lo universal como una creación del entendimiento,<sup>43</sup> así Hegel dice a propósito del color azul lo siguiente: «*El azul* es en primer lugar extraído de la continuidad de su ser, separado de lo plural particular en lo que es», –el cielo, el vestido, etc.– «pero sigue siendo esta determinidad»<sup>44</sup> por lo tanto, distinto del marrón, del negro, etc. Luego pasamos a considerarlo «por medio de *la unidad negativa de la memoria*» como un color, «un concepto del entendimiento, un concepto determinado. Es el color diferenciado general, pero no por así decirlo una extracción del mismo, sino una abstracción, es decir, su determinidad es inmediatamente algo superado en su ser».<sup>45</sup> Por consiguiente, no se trata de sacar lo común de todos los colores determinados, sino de

<sup>40</sup> Cf. J. O. SURBER, «Introduction», en: *Hegel and Language*, o. c., 1-31, 11.

<sup>41</sup> Cf. PAREDES MARTÍN, M<sup>a</sup> C., «Estudio preliminar» de G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, XXXVIIss.

<sup>42</sup> GW 6, 288.

<sup>43</sup> LOCKE, o. c., §11: «las palabras generales... no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso». P. 403.

<sup>44</sup> GW 6, 289.

<sup>45</sup> GW 6, 290.

pensar de modo que se supere la determinidad en lo universal, en una universalidad del entendimiento.

Se diría que las palabras de Hegel se asemejan a las de Locke, aunque sólo de modo aparente. Pues, a nuestro modo de ver, lo que Hegel piensa bajo «concepto del entendimiento» y «concepto determinado» no tiene exactamente la misma función que una expresión semejante en Locke. Hegel escribe a continuación del texto que se ha mencionado antes: «El azul es para el espíritu en esta potencia [es decir, para el espíritu en cuanto conciencia] como color. La individualidad de la sensación se ha espiritualizado ... hasta [llegar] al concepto determinado».<sup>46</sup> Ahora bien, ¿cómo entender esta espiritualización del material azul hasta llegar al concepto determinado? Esto es posible en tanto que en el nombre se realiza el (acto de) poner ideal (*das ideellsetzen*) de la intuición empírica, toda vez que el nombre mismo es ya una idealidad singular. La unidad negativa de la conciencia tiene que relacionar, y también superar, la individualidad de sus contenidos y fijarlos en conceptos del entendimiento. Pero esto no significa considerar a la conciencia desde la perspectiva de la oposición. Hegel viene a decir que no se debe considerar la idealización de los nombres ni desde el lado subjetivo ni desde el lado objetivo, porque ninguno de ellos solo tiene su verdad. La conciencia no es un sujeto en la forma de facultades, inclinaciones, pasiones, enfrentado a un objeto (con propiedades, determinaciones, etc..) sino «unidad y medio de ambos»:<sup>47</sup> el movimiento que va de lo activo a lo pasivo en cuanto momento de una totalidad.

Además, en lo que Hegel se separa de Locke por completo es en que considera siempre la relación entre sujeto y signo de tal modo que el lenguaje sobrepasa la función de mantener y comunicar las ideas y se convierte en un medio de autoafirmación, o de autoaseveración de la conciencia, en cuanto que ella obtiene realidad a través de él. De modo que no es en la inmediatez de la intuición sensible, sino mediante la fijación de los nombres por parte de la memoria como la conciencia alcanza una realidad (*Realität*), si bien de alcance limitado.<sup>48</sup> Esta determinación de realidad no la desarrolla Hegel aún, pero lo hará en los *Esbozos* de 1805-6.

#### 4. El lenguaje y su voz. La palabra creadora

Es claro que para Hegel, desde el punto de vista genético –que es el que adopta en estos textos– el nombre es fundamental. La preferencia por el lenguaje hablado, sobre la que se ha escrito bastante, tiene diferentes motivos, entre los cuales a mi modo de ver no hay que desatender la importancia de la corporeidad. El nombre es emitido por un cuerpo, su sonoridad vibra en el aire, en la tierra, en el agua. Por eso es una idealización

---

<sup>46</sup> L. c. En cuanto al significado hegeliano de «concepto determinado», recordemos que ya en los escritos de Jena una de las operaciones asignadas al entendimiento es precisamente la de determinar. Más tarde, en la *Enciclopedia*, Hegel afirma que para el entendimiento determinar significa una abstracción en la que basta con no incurrir en contradicción alguna. Cf. *Enc.* §54. «Segundo posicionamiento del pensamiento hacia la objetividad».

<sup>47</sup> GW 6, 290.

<sup>48</sup> GW 6, 287.

del ente empírico que se nombra, por eso también es una negación del cuerpo que lo dice, una negación del cuerpo en general, una idealización del sonido como comunicación y ser-externo para otros. La fuerza creadora del nombre reside en que la conciencia realiza para sí la unidad del significado y el signo. En un primer momento el signo era medio, pero sólo como sustrato; en cambio con el nombre llegamos al momento en que éste integra las cosas que están retenidas en la memoria y las cosas para el pensamiento.<sup>49</sup> Por eso el nombre, como veremos más concretamente, es la idealidad de la cosa existente. Ahora bien, todo esto no puede quedarse en algo abstracto, el nombre tiene que ser pronunciado, es decir, la conciencia tiene que darse la exterioridad material para experimentar su determinidad, y también la del pensamiento, en ese doble movimiento del lenguaje hacia dentro y hacia fuera. La conciencia consigue así articular un nombre, es decir, toda la diversidad –aparentemente sencilla– de los nombres, en la voz, en las vocales, en las consonantes.

Así pues, a diferencia del tipo de idealismo que suele entender la determinidad como una función del pensar, Hegel mantiene que para el espíritu subjetivo las determinaciones del pensar tienen su apoyo y su raíz en la determinidad hablada. Esto es, que el lenguaje mismo y la determinidad son puestos como propiedad de la conciencia. Por eso afirma que con respecto al «llamado realismo y al llamado idealismo», lo que muestra el debate sobre la primacía del objeto o la primacía del sujeto es que las dos posiciones se quedan «en el punto de vista de la conciencia común para el cual la conciencia es siempre sólo un lado de la oposición», por ejemplo, el azul sería o bien una cualidad objetiva o bien el resultado de la actividad de la conciencia.<sup>50</sup> Para él, en cambio, se trata de concebir el proceso teórico de la conciencia como el movimiento que en el paso de la naturaleza al espíritu transforma toda relación en una autorrelación lingüística articulada. Hegel lo dice muy expresivamente:

Se trata de que *la determinidad* pertenece a la naturaleza en cuanto siendo para sí, como el color se hace totalidad; a la vez, la determinidad es sólo en relación a su ser superado, o al espíritu, ella es en cuanto sensación singular; el espíritu *en cuanto sentiente está él mismo hundido de modo animal (thierisch)* en la naturaleza; en la elevación hacia la relación y diferenciación del color, y al concretarse como color, la naturaleza del color se hace espíritu, en cuanto concepto; el color es en la misma medida (*eben so wohl*) como color determinado, como no es en cuanto color determinado.<sup>51</sup>

Cabe preguntarse cómo tiene lugar este proceso: cómo por un lado el espíritu, hundido en la animalidad, sale de ella en una relación tan particular como es la de tener la sensación de un color, diferenciarlo y concretarlo, y cómo, al propio tiempo, este proceso conlleva que la naturaleza del color se hace espíritu en cuanto concepto de azul, de modo que a la vez es ese color determinado y en la misma medida no es *un* color determinado, sino la totalidad del color.

---

<sup>49</sup> Cf. GW 6, 287, 191.

<sup>50</sup> GW 6, 291.

<sup>51</sup> GW 6, 293.

Parece que estamos ante un doble proceso de singularización y de totalización, que partiendo de una sensación singular llega a conceptualizar el color determinado y a la vez el concepto de color como tal, que se refiere indistintamente a todos los colores de un modo indeterminado. Según Hegel,

la sensación se hace concepto de la conciencia en tanto que se eleva a la memoria y al lenguaje, pero también sólo al concepto de la misma, o sólo a una conciencia formal. La individualidad de la sensación es puesta como algo ideal; pero estas idealidades son un cúmulo (*Menge*) de idealidades, no son como unidad absoluta; este montón tiene que mantenerlas diferentes entre sí, tiene que elevarse a una relación (*Beziehung*) y esa relación suya es el concepto, el ser puesto.<sup>52</sup>

Por lo tanto, se trata de la restitución de la unidad del espíritu a partir del movimiento de la articulación de lo diferente, de la reunión de sensaciones idealizadas, que no tienen en sí mismas unidad, puesto que son una aglomeración desordenada, pero que la obtienen en el lenguaje.

Esas sensaciones no sólo alcanzan unidad y homogeneidad en el lenguaje, sino que por ello mismo pierden su carácter singular y pueden adquirir una inteligibilidad compartida. En este sentido:

El lenguaje, que se eleva al entendimiento, con ello entra en sí de nuevo, supera el nombre hablado *singular*; el concepto como todo cae dentro del lenguaje y es algo absolutamente comunicador. El nombre superado, o en cuanto algo puesto, no según su ser individual sino según su relación, es decir, como universal o concepto, tiene que reflexionarse en sí *absolutamente*; [...] el concepto del entendimiento es sólo la unidad de la conciencia que vuelve sobre sí a partir del nombre....<sup>53</sup>

Desde la perspectiva de la primacía del lenguaje hablado, el concepto se revela como algo esencialmente comunicador, que superando la fijación del nombre puede incluso desaparecer de la autopresencia de la conciencia, como desaparece el sonido y la voz de quien lo pronuncia.

De ahí que la función del lenguaje en su significado más primario es la de la «simple, absoluta abstracción de la unidad; la reflexión como punto».<sup>54</sup> Pero esto es sólo una relación negativa de la conciencia, que destruye toda determinidad y así se iguala formalmente consigo misma a la vez que se separa de la individualidad de lo nombrado. De modo que «este punto de la reflexión ... era sólo *nuestro* concepto, no está realizado como tal en la tierra, no existe en ella, sino que es puesto sólo como exigencia, a saber, como divisibilidad infinita, es decir, sólo como posibilidad infinita de su ser».<sup>55</sup> En resumen, la hipóstasis del momento de interiorización subjetiva del lenguaje conduce a este aislamiento, a esta independencia y libertad absolutas de la conciencia negativa. Pero así como la muerte tiene dentro de sí la contradicción frente a la vida, así también el punto de la absoluta reflexión y de la simple individualidad vacía encuentra en esta

---

<sup>52</sup> L. c.

<sup>53</sup> GW 6, 294-5.

<sup>54</sup> GW 6, 295.

<sup>55</sup> GW 6, 295-6.

idealidad suya sólo una forma contrapuesta. «La conciencia –escribe Hegel– en cuanto conciencia del individuo está contrapuesta a la de otro individuo y tiene que poner la individualidad como individualidad superada, o como cosa existente frente a otra cosa existente, tiene que ser conciencia práctica».<sup>56</sup> Por ello es en última instancia insuficiente una conciencia lingüística que sólo se relaciona consigo misma dando nombre a las cosas. Es preciso que el poder de dar nombres tenga una proyección en la vida práctica y sea compartido con otras conciencias individuales, tanto en la comunicación como en el enfrentamiento.<sup>57</sup>

Consiguientemente, no es casual que la primera potencia de la conciencia, el lenguaje, se tenga que abrir a la segunda potencia, el utensilio,<sup>58</sup> donde se resuelve esta introyección de la conciencia como «*verbum internum*». La conciencia, como memoria e interioridad, necesita de la determinidad externa para comprenderse a sí misma como subjetividad devenida. Ahora bien, el primer utensilio de la conciencia, el más inmediato, el que posibilita la superación de su propia individualidad proviene del mismo lenguaje, pues nombrar es hablar, ejercitar la comunicación con otra cosa existente.

La lógica del nombre es, pues, algo diferente de la representación y de la imagen. Las imágenes, en cuanto interiorizaciones de la sensación, son idealidades a las que les falta realidad y ser. Pero el nombrar, como fuerza de la palabra creadora, nos separa de la sensibilidad y del valor de la imagen, nos introduce en el verdadero ser, el ser del espíritu que aniquila y reasume al ser empírico. Por medio del nombre, el objeto ha nacido como ser del yo. Así lo afirma Hegel en los *Esbozos* de 1805/1806:

En tanto en cuanto vemos al burro, lo tocamos u oímos, nosotros somos él mismo, inmediatamente unos con él; pero al retirarse a su valor de nombre [el burro] es algo espiritual, completamente distinto.<sup>59</sup>

Consiguientemente, «'burro' es un sonido, algo totalmente distinto del ser sensible mismo». El hombre habla con la cosa como suya y este es el ser del objeto. Por eso dice al burro: «eres algo interno y esto interno soy yo y tu ser es un sonido».<sup>60</sup> En el sonido, lo inmediato de la naturaleza desaparece en la espiritualidad, a la vez que se quiebra el vínculo del contacto sensorial en el cual el ser humano y el animal tienen de algún modo una existencia compartida. La superación de ese vínculo es el inicio de un recorrido de la conciencia sensible hasta el pensamiento propiamente dicho, en el cual los nombres también cumplen la función de hacer posible que la inteligencia establezca otro tipo de vínculo entre la interioridad y la exterioridad.

<sup>56</sup> GW 6, 296.

<sup>57</sup> En estos textos aparece la lucha por el reconocimiento, a partir de GW 6, 307 y tiene como resultado último que la conciencia individual se sacrifica en el medio absoluto del espíritu de un pueblo. En él la conciencia se piensa a sí misma en la experiencia común del lenguaje que es la *Bildung*.

<sup>58</sup> Cf. GW 6, 6.297ss.

<sup>59</sup> G. W. F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe* III, ed. R.P. Horstmann y colaboración de J. H. Tiede, Hamburg, 1976 (GW VIII, 185-196), 190.

<sup>60</sup> GW 8. 189s.





# LA PRIMERA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL (1803/04). UNA ANTICIPACIÓN DEL NUEVO PARADIGMA DEL LENGUAJE\*

Julio De Zan

Universidad de Buenos Aires

**ZUSAMMENFASSUNG:** Die Fragmente von 1803/04 stellen ein Erstentwurf der neuen Hegels Auffassung ihrer Geistphilosophie vor. Die natürliche unmittelbare Sittlichkeit im Sinne von Aristoteles ist hier nicht mehr der zentral systematische Begriff, wie im ein Jahr vorher geschriebenen Text des sogenannten *System der Sittlichkeit*. Diese grundlegende Stelle besetzen von hier an Geist und Bewußtsein. Für A. Honneth<sup>1</sup> ist zu bedauern, daß infolge dieses Verlassen des Standpunkts der alten Sittlichkeit, hätte im diesem Text das Anerkennungsprinzip ihre intersubjektive und ethische Bedeutung verloren. Meiner Meinung nach, das gemeinschaftliche Modell der antiken Sittlichkeit ist aber nicht ein intersubjektives, sondern ein Modell substantivischen Charakters. Mein Vortrag versucht die These nachzuweisen, daß Hegels Philosophie des Geistes in unserem Manuskript eben ein intersubjektiver Begriff der Sittlichen Welt voraussetzt. Die These wird besonders durch die Analyse der darin enthaltenen Sprachphilosophie dargestellt.

**KEY WORDS:** Geistphilosophie, Sittlichkeit Anerkennungsprinzip.

**RESUMEN:** En los fragmentos de 1803/04 se plantea un primer esbozo de la nueva concepción hegeliana de la filosofía del espíritu. La eticidad natural inmediata en el sentido de Aristóteles ya no es más aquí el concepto sistemático fundamental, como en el *Sistema del mundo ético* de 1802. Esa posición central la ocupan desde ahora los conceptos de conciencia y de espíritu. Para A. Honneth (1992) es de lamentar que, como consecuencia de ese abandono del punto de vista de la eticidad antigua, el principio del reconocimiento habría perdido su significación intersubjetiva y moral. El modelo comunitarista de la eticidad antigua no es sin embargo intersubjetivista sino sustancialista, u ontológico. Este artículo se propone demostrar la tesis de que la filosofía del espíritu de Hegel presupone precisamente en este manuscrito un concepto intersubjetivo del reconocimiento y del mundo ético. La tesis se expone especialmente a través de la Filosofía del lenguaje contenida en el texto que nos ocupa.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía del espíritu, eticidad, reconocimiento.

---

\* Versión reelaborada de la conferencia del autor en el Simposio Internacional organizado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en colaboración con la Fundación Alexander von Humboldt de Alemania, sobre: «Reconocimiento, libertad y justicia. La actualidad de la Filosofía Práctica de Hegel en Latinoamérica», México DF, mayo de 2011. La traducción de los textos citados del manuscrito es un anticipo de la edición castellana completa del mismo, que estoy preparando para la Editorial Cuenco de Plata, Bs. As. 2011. He considerado oportuno incorporar al texto algunos párrafos relativamente extensos del manuscrito porque creo que este no ha sido leído todavía nunca en castellano, y porque, dada la forma de apunte borrador del original alemán, la traducción conlleva necesariamente una interpretación y un ensayo de aclaración del sentido de las expresiones de Hegel.

<sup>1</sup> HONNETH, A. 1992: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

## Introducción

Los fragmentos manuscritos de Hegel, a los que me voy a referir, son parte de los materiales elaborados para sus *Lecciones* dictadas en la Universidad de Jena en el semestre de invierno de 1803/04, con el título de «Sistema de Filosofía especulativa». El autor ya disponía de un texto para esta parte de sus Lecciones, que había terminado de pasar en limpio menos de un año antes (el llamado *System der Sittlichkeit*), pero lo deja de lado, y comienza a escribir uno nuevo, que nos ha llegado en estado fragmentario e inconcluso, titulado de puño y letra del autor *Filosofía del Espíritu*, en el que los mismos temas son tratados en el contexto de una concepción diferente de la filosofía práctica, todavía en elaboración. El estado de los manuscritos permite comprobar que los fragmentos tienen un primer nivel de redacción, que luego sufrió diversas reelaboraciones, correcciones, tachaduras y ampliaciones realizados sobre el mismo texto primitivo, según se detalla en el informe editorial del volumen correspondiente de las *Hegels Werke*.<sup>2</sup> Esto revela un pensamiento en ebullición, que ensaya distintas formulaciones y se está revisando a sí mismo constantemente al hilo de la escritura del texto. La sola lectura de este texto deconstruye la idea del Sistema de Hegel como una estructura monolítica. Los editores han procurado reconstruir el primer nivel de redacción y diferenciarlo del texto final o definitivamente válido (HGW 6. 344).

En estos fragmentos se observa el abandono de los presupuestos de la filosofía práctica clásica platónico-aristotélica, que Hegel había intentado actualizar con categorías tomadas de Schelling en el llamado *System der Sittlichkeit* (que traduzco como: *Sistema del mundo ético*), y se encuentra el primer esbozo de la concepción propia de Hegel, centrada en el espíritu, cuya genealogía permite un nivel de lectura intersubjetivista. A. Honneth (1992) cree ver aquí, por el contrario, una pérdida de significación del principio del reconocimiento en comparación con el *Sistema del Mundo Ético*, debido precisamente al abandono del modelo comunitario de la eticidad aristotélica y al papel central que ocupa ahora en la construcción sistemática el punto de vista de la conciencia. Pero el modelo comunitarista de la eticidad antigua no es intersubjetivista, sino más bien sustancialista. Solamente a partir del principio moderno de la filosofía de la conciencia puede desarrollarse, más allá, pero no más acá del sujeto moderno, una Filosofía en la cual cobra todo su significado el principio de la intersubjetividad y el reconocimiento recíproco, como presuposiciones fundamentales de la racionalidad teórica y práctica, es decir, del sentido epistémico de la verdad y del sentido moral de la justicia. La Filosofía práctica de Hegel inaugura precisamente la doble crítica y el distanciamiento, tanto de la concepción sustancialista del *ethos* antiguo, como de la concepción subjetivista de la moderna filosofía de la conciencia.

Puede decirse que el acontecimiento de esta *transformación de la filosofía* se esboza por primera vez en el transcurso de la escritura del manuscrito que nos ocupa.<sup>3</sup> Esta

---

<sup>2</sup> HEGEL, *Gesammelte Werke*, editadas por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften y Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: 1968 ss. F. Meiner Verlag, Bd. VI. Se cita en adelante con la sigla: HGW VI.

<sup>3</sup> *Transformation der Philosophie* es el título de la obra fundamental de K-O. Apel (Frankfurt, 1972). Este artículo podría leerse quizás como un nuevo capítulo, no para el final, sino para el comienzo de ese libro, que muestra al Hegel de Jena como el precursor de la anunciada transformación de la filosofía llevada a cabo en el siglo XX.

primera filosofía del espíritu comienza con una teoría de la conciencia en el sentido de una genealogía, que muestra como, a través de sucesivas mediaciones, se desarrolla y se constituye como espíritu. Mientras que en la *Enciclopedia* la conciencia no es más que un momento del espíritu subjetivo, aparece aquí como la determinación más esencial del concepto del espíritu en general: «El concepto del espíritu, tal como se determina aquí, es lo que se denomina conciencia» (HGW 6. 266). En el desarrollo del contenido los fragmentos desbordan sin embargo este planteamiento y se transforman en un primer esbozo de la filosofía del espíritu en el sentido más amplio de su filosofía posterior. Desde el punto de vista metodológico la exposición presenta rasgos de lo que será el método fenomenológico de Hegel.<sup>4</sup> Parece haberle sucedido al autor ya con estos manuscritos lo mismo que le ocurrió en otra escala tres años después con la escritura de la *Fenomenología*, que había anunciado, e iniciado, como *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, pero en el curso de la redacción los contenidos centrales y fundamentales se desplazaron hacia la experiencia del espíritu objetivo y absoluto, y debió cambiar entonces el título inicial por el de *Fenomenología del espíritu*.

La conciencia aparece en continuidad con la Filosofía de la naturaleza orgánica, en el análisis de la sensación, que es común al hombre y al animal (HGW 6. 275). A partir de la intuición sensible la conciencia se separa en el hombre y se contrapone a la naturaleza como el objeto de su conocimiento y acción (HGW 6. 275). Se eleva luego a la conciencia de sí misma como la potencia de la aprensión y la representación del mundo de los objetos en cuanto tales. «*La conciencia es en primer lugar lo que se opone a aquello de lo cual ella es conciencia*». Pero la conciencia se mostrará también como «*lo contrario de esta separación, el absoluto ser uno de la diferencia*» (HGW 6. 266). Ella solamente puede reconocerse a sí misma por la mediación del conocimiento de sus objetos: a través del conocimiento de *lo que es para ella el mundo, de lo que ella hace con las cosas y del reconocimiento que recibe de los otros*, llega la conciencia al conocimiento de lo que ella es en sí y para sí. Pero el ser de la conciencia en cuanto contrapuesta a la naturaleza y al mundo como totalidad objetiva no tiene, sin embargo, en sí mismo, ninguna realidad, es solamente algo subjetivo (el puro ser para sí que se diferencia del en sí), y carece de existencia exterior. En un segundo paso, a través de la memoria y la imaginación, la conciencia cobra una vida propia, autónoma, en cuanto es capaz de evocar y combinar sus contenidos independientemente de la percepción, en un ordenamiento libre del espacio y del tiempo. Esta vida de la conciencia en la imaginación empírica «*no tiene [tampoco, sin embargo] ninguna realidad, es algo subjetivo, carece de existencia exterior... y la conciencia en cuanto imaginación empírica es un sueño ilusorio, despierto o dormido, pero vacío y privado de verdad, una demencia permanente, o un estado transitorio de enfermedad*» (HGW 6. 285). Puede verse aquí una alusión al experimento de Calderón de la Barca, pero el insoluble problema de *La vida es sueño* no se le plantea al filósofo porque: «*La esencia de la conciencia consiste en ser absoluta unidad de los opuestos... En esta unidad de opuestos el ser consciente de sí es uno de los lados de la oposición, y aquello de lo cual aquel es consciente es el otro lado*» (HGW 6. 273). Finalmente, como escribirá más tarde, en el

---

<sup>4</sup> Para un análisis lógico, o *sistemológico* de la concepción de Hegel en los fragmentos de 1803/04, cfr. H. KIMMERLE (1970), pp. 246-266.

lenguaje, «*el mundo, la naturaleza, ya no es más un reino de imágenes conservadas en la interioridad, que no tienen ningún ser, sino un reino de los nombres. Aquel reino de las imágenes es el espíritu en sueños... su despertar es el reino de los nombres*» (HGW VIII, 190). La primera forma de la toma de posesión del mundo por el hombre es la designación, el ponerles nombres a las cosas (HGW VI, 288). El significado del lenguaje ya no es solamente para mí, tiene una referencia objetiva, y un significado intersubjetivo, que es esencialmente comunicable. La intersubjetividad de los significados del lenguaje disuelve el problema del idealismo subjetivo y del solipsismo de la conciencia.

## El concepto del lenguaje

Karl Otto Apel ha estudiado *La transformación de la Filosofía* (1972) producida en la época contemporánea con el abandono del paradigma antiguo del lenguaje y de la teoría del conocimiento, que había trabajado con el presupuesto de la relación directa de pensar y ser, sujeto-objeto, o lenguaje-mundo, el cual ha permanecido vigente hasta las teorías semántico-referenciales del significado del neopositivismo lógico. El pasaje al nuevo paradigma se produce con el giro lingüístico, pragmático y hermenéutico de la Filosofía, a partir de Peirce, del segundo Wittgenstein, y de Heidegger. Pero Apel no ha analizado la posición de Hegel que, según mi modo de ver, había anticipado ya la transición entre esos dos paradigmas del lenguaje y de la filosofía; y se ubica más cerca del segundo que del primero, como trataré de mostrar mediante el análisis del texto elegido. Si mi tesis resulta corroborada podría decir entonces que Hegel había superado ya la modernidad filosófica y es, como escribe J.-L. Nancy: «el pensador que inaugura el mundo contemporáneo».<sup>5</sup>

En el nivel de la conciencia la imagen empírica es ya en cierto modo un *signo* y un *término medio*, pero «este signo» sigue siendo más bien «una cosa» interior, sometida al flujo de la conciencia. Mediante las representaciones de la aprehensión intuitiva, de *lo que es para la conciencia*, esta produce ya en sí misma un término medio con referencia al objeto de la intuición. En cuanto ella es este término medio, la conciencia realiza en sí el proceso de la semiosis: «*Como este término medio existente de su concepto, la conciencia no es por tanto, en realidad, más que signo, es decir: un signo en el cual lo intuido es puesto... como referido a un otro [el objeto], pero solamente de una manera ideal... Aquí el significado del signo no existe más que en la relación al sujeto [o para la conciencia], depende de su arbitrio, y por lo tanto solamente a través del propio sujeto se puede saber lo que él piensa con este signo [mental]. El signo carece todavía de significado en sí mismo, porque, el significado no se ha separado del sujeto*» (HGW 6. 286 15-287). Sería por lo tanto impropio hablar de un lenguaje de las imágenes.

En la medida en que el significado de los signos es solamente para la conciencia, «depende de su arbitrio»; estos signos no forman por lo tanto un lenguaje, no son comunicables, y para saber lo que el sujeto piensa con estos signos mentales habría que

---

<sup>5</sup> Este autor ve la actualidad de Hegel desde otro punto de vista, más ontológico que lingüístico, pero ambos son complementarios.

usar *un verdadero lenguaje* para preguntárselo, y para que él pueda responder de manera comprensible, hacerse entender por los demás, y entender-se incluso a sí mismo; porque el propio pensar es un diálogo consigo mismo como un otro. Algunas páginas más adelante, refiriéndose ya a los conceptos del entendimiento, escribe Hegel: «*El lenguaje, que se eleva hasta el entendimiento, llega a ser con esto en sí, guarda (o conserva) el nombre singular que ha sido dicho, -el concepto, como todo lo demás, cae también en el lenguaje, y es con ello algo absolutamente comunicable (absolut mitzuteilender)*» (HGW 6.294, 12-14). Estos textos pueden interpretarse como una clara y precisa indicación de la dependencia del pensamiento con respecto a los signos del lenguaje, de la imposibilidad de un sentido objetivo prelingüístico, e incluso como una anticipación de la tesis sobre la imposibilidad de un lenguaje privado.

La expresión «*absolutamente comunicable*» quiere decir que la comunicabilidad es esencial al lenguaje en sí mismo, y que la comunicación no es un uso ulterior e instrumental del sentido, como algo ya constituido precomunicativamente. «Un verdadero lenguaje» solamente puede existir en un espacio público de comunicación intersubjetiva, como el *Volksgeist*, en términos del propio Hegel. Podría decirse también que es mediante el lenguaje de la propia acción comunicativa que se genera performativamente el espíritu objetivo, o la intersubjetividad. Esta terminología no es ciertamente de Hegel, pero del texto resulta, con toda claridad, que no es posible construir una adecuada teoría del lenguaje a partir de la filosofía de la conciencia; de sus expresiones se deriva incluso como consecuencia que un individuo solo, encerrado en el solipsismo de la conciencia, no puede tener y hacer uso de un lenguaje, como ha explicado Wittgenstein.

La conciencia pasa a la existencia exterior mediante el lenguaje, y en este término medio el significado objetivo se independiza en cierto modo del significante. El significado de los nombres cobra una permanencia independiente de la fluidez de la conciencia subjetiva, pero también de la contingencia del acto de habla que lo expresa y de la mutabilidad de las cosas: «el nombre es en sí *permanente*, independiente de la cosa y del sujeto». La existencia lingüística de los significados es el término medio, no sólo entre el sujeto y el objeto, sino también entre un sujeto y los otros sujetos, permite el entendimiento intersubjetivo, pero al mismo tiempo trasciende también la relación comunicativa entre los interlocutores. «*El término medio es aquello en lo cual la conciencia se libera de sus verdaderas oposiciones, así, en el lenguaje, supera la separación de los otros a los que habla (von andern zu denen er spricht)*» (HGW 6.278). El lenguaje aparece como «*el concepto existente de la conciencia*», que cobra realidad significativa en el habla, al pronunciar ya los nombres, pero «*el acto de habla* no se fija y cesa de ser inmediatamente, cuando ha sido realizado». <sup>6</sup> Hegel expresa aquí de manera plástica esta pura actualidad del habla, como vibración del aire: «*el lenguaje existe en el*

---

<sup>6</sup> Con las expresiones «acto de habla», o de hablar, que se han tornado usuales en la filosofía del lenguaje a partir de Austin y de Searle, traduzco las expresiones de Hegel: *blosses Sprechen*, o simplemente *Sprechen*. La proximidad y el paralelismo entre lo que el hombre hace con el lenguaje y con el trabajo, tal como aparece en los textos hegelianos de Jena, permite decir incluso que el hablar es también una forma de acción, de *hacer cosas con palabras*, que construye y reconstruye el mundo del espíritu objetivo.

*elemento del aire, como una exterioridad de la pura y libre fluidez sin forma [del aire]». El acto fonético del habla, como la voz inarticulada del animal, tiene «una realidad que se cancela en el momento mismo de su producción, ya que la expansión del sonido es, al mismo tiempo, su extinción» (Enz. § 401). El significado permanece y se trasmite en cambio en el soporte simbólico del lenguaje.*

El significado objetivo del lenguaje humano, «*en tanto es así, absolutamente fuera de sí, tiene una existencia universal comunicativa (allgemein mitteilende Existenz)*» (HGW 6. 288). En virtud de esta universalidad comunicativa el lenguaje, que considerado abstractamente en su concepto existe solamente en los actos del habla, adquiere sin embargo en sus significados una objetividad y permanencia independiente en la comunidad comunicativa, en el espíritu universal de un pueblo, como lo explicita nuestro manuscrito en un bello párrafo que transcribo un poco más adelante. Hegel reitera que: «*El significado tiene que existir por sí, contrapuesto a aquello que significa [es decir: al referente empírico], y contrapuesto a aquel para quien tiene significado*» [es decir, al interlocutor al que se dirige la expresión]. «*Die Bedeutung muß für sich sein, entgegengesetzt dem, das bedeutet, und dem für welches es die Bedeutung hat*» (HGW 6. 287). Estas son las condiciones para que el lenguaje adquiera un significado y una validez objetiva universal, que el autor pone aún más de relieve todavía al comparar las mediaciones del lenguaje y la herramienta (HGW 6.280-281).

*«La primera forma de la existencia del espíritu es la conciencia en cuanto tal,... su existencia puramente teórica... La conciencia existe primeramente como memoria y su producto, el lenguaje... El proceso teórico se traspasa [luego] en proceso práctico..., en cuanto deviene en el trabajo ese término medio que es la herramienta. Del mismo modo que en la primera potencia [de la inteligencia teórica y el lenguaje] la conciencia da prueba de su dominio ideal, comprueba aquí [como conciencia práctica, en el trabajo] su dominio real sobre la naturaleza...» (HGW 6. 280-281).*

El texto describe este «proceso práctico» conforme al mismo modelo de la mediación lingüística. Como el acto de habla, la acción de trabajar tampoco trasciende al sujeto; su producto se destruye y se aniquila con el uso y el consumo. Lo que tiene existencia real independiente, permanece y hace historia, es el término medio, la herramienta, que es como *el lenguaje de la acción*, porque tiene una estructura significativa que puede ser interpretada y reactualizada por el trabajo de otros para producir siempre de nuevo aquello para lo cual la herramienta ha sido creada. Así como la palabra significa lo que es, el ser, en la herramienta podemos leer lo que hay que hacer, y como hacerlo para satisfacer un deseo, o una necesidad.

H. Kimmerle (1970, pp. 254-255) observa que: «La concepción del lenguaje como una totalidad independiente frente a la totalidad del mundo del trabajo, la cual no se puede reducir a esta última, forma en el desarrollo del pensamiento hegeliano el punto de partida para una concepción conforme a la cual los momentos de la potencia teórica de la filosofía del espíritu se comprenden como lingüísticamente determinados». Yo interpreto esta lingüisticidad como determinante no solamente del espíritu subjetivo, sino también del espíritu objetivo y absoluto. El espíritu de un pueblo, el arte, la religión la ciencia, la filosofía, existen como lenguajes, o como formas simbólicas, y *La ciencia de la Lógica* tiene que leerse como la *gramática profunda* de estos lenguajes.

### 3. *El mundo de la intersubjetividad*

El término medio (*die Mitte*) que supera la dualidad del sujeto y el mundo no es la mera experiencia, ni el puro pensamiento, sino el discurso (*die Rede*). Hegel adopta en este texto el punto de vista de Herder, que «el hombre piensa con palabras», y su concepto es compatible con el giro pragmático de la Filosofía contemporánea, según el cual el sentido y la comprensión del mundo se construyen intersubjetivamente por mediación del lenguaje. El último fragmento del manuscrito vuelve en este nivel del espíritu real, como se verá, sobre la diferencia y la relación de la primera mediación teórica del lenguaje, con el trabajo y la herramienta, y reconstruye el proceso originario de la mediación del reconocimiento recíproco, que se reactualiza en el uso comunicativo del lenguaje. La genealogía de esa mediación real comienza allí con la lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza. La expresión «término medio», que es clave en todo el manuscrito, no tiene un significado meramente lógico formal, sino ontológico, o histórico-hermenéutico, y alude a una mediación activa, por eso creo que se puede usar ya el término posterior: *Vermittlung*.

*«Las potencias precedentes son puramente ideales;<sup>7</sup> llegan a ser existentes recién en un pueblo; el lenguaje solamente existe como lenguaje de un pueblo, del mismo modo que el entendimiento y la razón [el destacado es nuestro: JDZ]. Solamente como la obra de un pueblo es el lenguaje la existencia ideal del espíritu, en el cual se revela [a sí mismo como] lo que él es conforme a su esencia y en su ser; el lenguaje es en sí un universal reconocido, que resuena de la misma manera en la conciencia de todos; al hablar, cada conciencia llega a ser en eso [en el significado del lenguaje] inmediatamente en otra conciencia. En lo que respecta a su contenido, solamente en un pueblo el lenguaje llega a ser un verdadero lenguaje, y a [poder] explicar lo que cada uno quiere expresar. Los bárbaros no saben decir lo que ellos quieren decir; lo dicen solamente a medias, o [expresan] justamente lo contrario de lo que quieren decir» (HGW 6, 318).*

Las últimas expresiones del párrafo citado, sobre el lenguaje primitivo, pueden interpretarse a la luz de enunciados posteriores de Hegel sobre el significado de la voz en el animal, como un «estremecimiento» de su propio cuerpo en sí mismo «que hace vibrar el aire», y que entraña un primer despuntar de la conciencia de sí del sujeto viviente: «*la voz es lo más cercano al pensar*» (*Enz.* § 351). La voz inarticulada del animal es ya significativa pero, como la certeza sensible, según el análisis de la *Fenomenología*, representa sin embargo el sentido más pobre e indeterminado. Como escribe Josef Simon: «Es como si la certeza sensorial estuviese todo el tiempo a punto de hablar, e incluso empezase a hacerlo [en los sonidos de la voz animal, o del lenguaje primitivo], sólo que no puede ir más allá de la *designación* del objeto» (Simon, J. 1982, p. 31).<sup>8</sup> El ladrido del perro, cuando alguien llega, es expresivo y tiene un claro

<sup>7</sup> Se refiere especialmente a la conciencia, la memoria y el lenguaje en cuanto potencias teóricas, tal como han sido tratadas en los Fragmentos N° 15 al 20, primera parte.

<sup>8</sup> Escrito a mediados de la década de 1950, el libro de J. Simon sobre *El problema del lenguaje en Hegel*, ha sido un trabajo pionero sobre el tema, pero no resulta de mucha ayuda en este caso porque no ha estudiado los textos sobre los cuales trabajo en este artículo, ni los otros escritos del período de Jena anteriores a la *Fenomenología*. El estudio de este autor no está orientado a investigar si hay, implícita o explícita, una teoría



destinatario, pero su significado es ambiguo, y quien no conoce bien a *este* animal no sabe si quiere decir que lo reconoce, o que lo desconoce. «En el mundo animal no encontramos *signos* que posean una referencia y un sentido objetivo... la diferencia entre el lenguaje proposicional y el lenguaje emotivo representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal» (Cassirer, E. 1963, p. 54-57). Los significados objetivos, que se pueden comprender de manera determinada, existen solamente en el mundo de la intersubjetividad humana. El mundo intersubjetivo se constituye, a su vez, al mismo tiempo, mediante el habla y la comunicación misma:

*«Solamente en un pueblo está ya dado, conservado (a buen resguardo),<sup>9</sup> y disponible como una conciencia ideal, universal, aquello que la memoria, el llegar al lenguaje ha transformado en algo ideal. Conforme a su esencia [en un pueblo] el lenguaje está presente por sí mismo, [es] la naturaleza puesta de manera ideal; y él es en cierto modo pura forma, [del] mero acto de hablar (cfr. nota 2), algo existente en la exterioridad. No es un producir algo, sino la mera forma, que ya ha sido producida, de hacer exterior (o expresar) algo, de la manera como tiene que ser dicho»* (HGW 6, 318).

¿Qué es lo que el lenguaje conserva, o tiene almacenado y actualiza con la forma cómo tiene que ser dicho, como algo que ya ha sido producido? Se trata del significado, del pensamiento, y de la memoria histórica. Pero también, al mismo tiempo de la *mera forma*, es decir, se trata de la semántica y de la gramática de la lengua, que están presentes en el habla y en la literatura de un pueblo. El lenguaje es pensado como un reservorio de sentido, sin que se aclare explícitamente si el sentido es constitutivamente lingüístico, o el pensamiento precede al lenguaje. La lectura actual de todo el texto deja sin embargo la clara impresión de que, ya para Hegel, pensamiento y lenguaje son indisolubles.

*«La formación del mundo para (o en) el lenguaje es algo en sí ya disponible (Die Bildung der Welt zur Sprache ist an sich vorhanden). Como el devenir del entendimiento y de la razón, esta [formación] acontece en la educación, ella se le presenta a la conciencia en formación como un mundo ideal, o como su naturaleza inorgánica. La conciencia no tiene que arrancarse por lo tanto de la naturaleza, sino que tiene que encontrar para la idealidad la realidad de la misma; tiene que buscar para el lenguaje el significado que está en el ser; este es del mismo modo para ella. Lo que resta para la conciencia es en cierto modo solamente la actividad formal de referir el uno al otro que ya existen»* (HGW 6, 318-319).

---

del lenguaje en Hegel y cuál es, sino más bien, a una lectura en clave lingüística de algunos temas centrales su filosofía, e incluso del sistema como totalidad (cfr. p. 167). A partir del enunciado de Hegel sobre el lenguaje como *el ser ahí del espíritu*, ensaya reconstruir la lingüística de la conciencia, del espíritu, del pensar y de lo absoluto, mediante una relectura de la exposición hegeliana de estos temas sustantivos de su filosofía (cfr. p. 14).

<sup>9</sup> Con el verbo conservar, o resguardar traduzco aquí el verbo alemán *aufheben* (que es también sinónimo de *aufbewahren*). Normalmente se lo traduce en el lenguaje de Hegel como «superar», con el cual se pretende dar a entender el doble sentido del concepto dialéctico de *Aufhebung* como conservar, o elevar y suprimir. En estos fragmentos no encontramos el término *Aufhebung*, y el verbo *aufheben* no parece tener todavía ese sentido dialéctico, entonces es preciso elegir, de acuerdo al contexto la traducción más pertinente. En mi diccionario alemán encuentro este ejemplo: «das Geld ist bei ihm gut aufgehoben». El lenguaje es el mayor tesoro, que guarda el recurso de todo sentido, pero solamente en el espíritu vivo de un pueblo este tesoro permanece a buen resguardo, «ist bei ihm gut aufgehoben».

Esta actividad de referir, o de remitir «el uno al otro» (*Thätigkeit des Beziehens*), se refiere a los dos mundos, de la idealidad y de la realidad, del lenguaje y el mundo de las cosas, del reino de los nombres, o de los significados, y el ser. El proceso a través del cual el individuo incorpora en la educación la riqueza del lenguaje, vuelve a pensar y actualiza su significado, es considerado también, desde otro punto de vista, como el proceso mediante el cual el lenguaje *se reconstruye* a sí mismo en el mundo de la vida.

*«El lenguaje es por lo tanto reconstruido en un pueblo de tal manera que él, en cuanto destrucción ideal de lo exterior [el objeto sensible], es él mismo algo exterior [la lengua], que tiene que ser destruido, superado [mediante el habla viva], para llegar a ser significante [y dejar en primer plano solamente el significado], para ser lo que es en sí según su concepto. El lenguaje [o la lengua] es entonces en un pueblo como algo muerto, otro que sí mismo, y llega a ser una totalidad en cuanto deviene hacia su concepto, superado en su existencia exterior»* (HGW 6, 319).

Este devenir de la lengua hacia el concepto es lo que acontece en *el habla*, la conversación, o el discurso.<sup>10</sup>

Quiero llamar la atención sobre el primer enunciado del último párrafo citado: *«Die Sprache wird also auf diese Weise in einem Volke reconstruirt»*. El *método reconstructivo*, en un sentido muy próximo al que ostenta el término en este texto, ha sido reivindicado por lingüistas y filósofos del lenguaje como el método propio de la gramática (Chomsky) y de la pragmática del lenguaje y de la acción comunicativa (Habermas). Hegel está pensando aquí especialmente en la reconstrucción del significado (semántica), y no como un trabajo externo de las ciencias del lenguaje, o de la hermenéutica filosófica, sino como el trabajo immanente y constitutivo del mundo de la vida intersubjetiva.

El dualismo y las contraposiciones de la vida y de la *filosofía de la conciencia* se superan para Hegel mediante el habla (*die Rede*) de un pueblo. Este importante rendimiento del lenguaje no puede comprenderse todavía sin embargo por sí mismo, sin otras presuposiciones. La superación comunicativa del solipsismo, de las oposiciones fácticas, y de los conflictos entre los hombres mediante el uso del lenguaje presupone fundamentalmente la superación de la conflictividad originaria del estado de naturaleza mediante la dura experiencia del proceso que se desencadena con lucha por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*). Pero antes de pasar a este último punto de las *condiciones reales* de posibilidad del entendimiento intersubjetivo, es necesario contrastar todavía la diferencia de la concepción hegeliana del lenguaje *según su concepto* con el paradigma antiguo del lenguaje, que ha predominado en toda la tradición filosófica, y que tiene su formulación más depurada, o estrecha, en la semántica referencial del positivismo lógico.

---

<sup>10</sup> El párrafo citado resulta especialmente oscuro, y he debido intercalar en el texto algunas palabras que completan y aclaran el sentido, según mi propia lectura. Transcribo el texto original: *«Die Sprache wird also auf diese Weise in einem Volk reconstruirt, daß sie als das ideelle Vernichten des äußern, selbst ein äußeres ist, das vernichtet, aufgehoben werden muß, um zur bedeutenden Sprache zu werden, zu dem was sie an sich, ihrem Begriffe nach ist; also sie [die Sprache] ist im Volke als ein todttes anderes als sie selbst, und wird Totalität indem sie als ein äußeres aufgehoben, und zu ihrem Begriff wird»* (HWW VI, p. 319, 12-16).

De acuerdo a lo visto, puede decirse que para Hegel la sintáctica y la semántica son abstracciones analíticas a partir de la pragmática de la comunicación, o de los actos de habla y del discurso, en el que se constituyen y transmiten tanto la forma como los significados de la lengua. El lenguaje como totalidad concreta solamente existe, cobra forma y significado permanente, o universal, en el habla de un pueblo, es decir, *en el uso*. La pragmática no es entonces una aplicación ulterior que se hace en la comunicación, sino la cosa misma del lenguaje, su verdadera realidad. Para poner de relieve la novedad de este concepto bastaría tener en cuenta por ejemplo algunos enunciados elementales que sintetizan el paradigma clásico del lenguaje, vigente todavía hasta mediados del siglo XX. La idea principal de la semiótica, que sirve además de base a su división, puede ser expresada diciendo que el signo, como la palabra, se refiere a un triple orden de cosas: a) su relación con otras palabras, *sintáctica*; b) su significado objetivo, *semántica*; c) los destinatarios de la enunciación, *pragmática*. «Estas tres relaciones de las palabras tienen entre sí una determinada vinculación. La relación pragmática supone la semántica y la sintáctica; la semántica supone [en cambio solamente] la sintáctica. Una palabra sin sentido no puede servir para entenderse, y para que una palabra tenga sentido debe estar en determinadas relaciones con otras palabras. En cambio la relación sintáctica no supone las otras dos, y es posible estudiar la semántica sin atender a la pragmática» (Bochensky I. M., 1957). Estos enunciados sintetizan la quintaesencia del paradigma sintáctico-semántico del lenguaje como un instrumento ya constituido en estas dos primeras dimensiones, y que recién entonces puede ser usado en la comunicación. En esta concepción se oscurece la naturaleza esencial y originariamente comunicativa del lenguaje. El giro pragmático, se dice, ha invertido el orden de estas relaciones, porque los significados intersubjetivos, y las reglas gramaticales con los que se articulan, se constituyen en la dimensión pragmática, y solamente se pueden conocer mediante un análisis reconstructivo que permite formular reflexivamente el *know how* de los hablantes. El lenguaje es una construcción social, intersubjetiva, y está «entretejido con las formas de vida» (cfr. especialmente Wittgenstein, L. 1953). Este nuevo paradigma del lenguaje y de la filosofía es el que se anticipa, según mi modo de ver, en el texto analizado de Hegel.

### ***El reconocimiento como presupuesto del lenguaje y la intersubjetividad***<sup>11</sup>

Los tres momentos del desarrollo del espíritu, considerados primero *abstractamente* en sí mismos, o *en su concepto*, como estratos constitutivos de la conciencia, son tratados de nuevo al final del manuscrito *en su realidad*, en cuanto lenguaje, trabajo y patrimonio *de un pueblo*. En la medida en que las conciencias de sí hacen el aprendizaje del reconocimiento mutuo, «*se realizan en momentos diferentes que son el uno para el otro, cada uno de los cuales es en sí mismo una conciencia*». Con este nuevo paso del proceso de la conciencia se produce el mundo ético, «*en la constitución de la familia*», en la cual la forma del reconocimiento es el amor, y en «*la organización [política] de un*

---

<sup>11</sup> En este punto retomo algunos pasajes de mis estudios anteriores sobre diferentes aspectos del tema del reconocimiento: cfr. J. DE ZAN, 2009 a; 2009 c; y 2010.

*pueblo en la cual la naturaleza propia del espíritu hace valer su propio derecho»* (HGW 6. 281). En la sociedad civil la forma, o el medio del reconocimiento ya no es el amor, sino el respeto de los derechos. Pero esta nueva realidad tiene que ser todavía explicada, porque no se ubica ya en continuidad con la naturaleza. Al concebir ahora la unidad de un pueblo sobre la base de la estructura de la conciencia y del reconocimiento mutuo, se introduce en la sustancia ética universal la separación, la oposición, y la dialéctica que es esencial a esta estructura de la conciencia, y que reemplaza el principio de la eticidad sustancial del primer sistema de la filosofía práctica de Jena, el llamado *Sistema del mundo ético*. «*En cuanto conciencia (el espíritu de un pueblo) tiene que oponerse a sí mismo, y tiene que ser el término medio que se manifiesta (erscheinende Mitte) de las conciencias que se contraponen*» (HGW 6. 315). El concepto del *espíritu* en cuanto tal conlleva este movimiento dialéctico del reconocimiento. «Al pensar Hegel el espíritu, incluso más tarde, como el estar consigo mismo en el ser-otro (*Beisichselbst sein im Andersein*), en esta dinámica interna está actuante [siempre] precisamente el reconocimiento» (Edith Düsing, 1986, 307). Es notable como esta dialéctica interna del reconocimiento intersubjetivo, constitutiva de la vida espiritual, es decir: intelectual y moral (dejo aquí entre paréntesis las dimensiones estética y religiosa), ha sido puesta de relieve nuevamente por Paul Ricoeur, remitiendo a Hegel, en su libro fundamental: *Soi-même comme un autre* (1990). Al explicar el título y el significado fundamental de su libro escribe el autor: «*Soi-même comme un autre* muestra de entrada su propio juego en el que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que la una no se puede pensar sin la otra, o que la una pasa más bien [*übergeht*] a la otra, como uno diría en lenguaje hegeliano. A la expresión “*como un otro*” quisiera darla la significación más fuerte, no solamente de un comparativo –como semejante a otro– sino de una implicación: sí mismo en tanto que... otro» (pág. 14).

Como lo ha mostrado L. Siep en su ya clásico libro sobre el tema (1979), el principio del reconocimiento es el principio fundamental de la Filosofía práctica de Hegel en Jena; pero tiene que considerarse al mismo tiempo como el presupuesto básico para explicar la realidad y el funcionamiento del lenguaje y, por lo tanto, como presupuesto de la filosofía teórica, y del saber en general, porque se trata del elemento constitutivo fundamental de la intersubjetividad. En las sociedades civilizadas el reconocimiento del otro es un aprendizaje que se realiza en la educación, o en el proceso de socialización mediante los juegos de la interacción comunicativa. Hegel muestra que el estado de reconocimiento recíproco (*Anerkannntsein*) es el primer logro con el que comienza la *Bildung* y la historia humanas. Es el presupuesto de la intersubjetividad y de la moralidad, la situación en la que el sujeto natural se transforma en sujeto moral y jurídico, pero también en autoconciencia universal y epistémica.

El reconocimiento del otro no se adquiere inmediatamente por la intuición empírica, o intelectual; no procede tampoco de una actitud o un sentimiento moral de benevolencia en las relaciones interpersonales, ni de un cálculo racional del autointerés egoísta al estilo de Hobbes o de Rawls, sino que es el resultado de una larga y dolorosa experiencia de luchas, de relaciones de dominación, y de la superación de las mismas. Ahora bien, de la situación radicalmente conflictiva del no reconocimiento mutuo no se puede salir mediante el habla, ya se trate de un uso comunicativo o estratégico del lenguaje. La imposibilidad de una mediación comunicativa se hace evidente si se comprende este conflicto en el contexto del estado de naturaleza, que Hegel evoca explícita, o implícitamente en los textos sobre el tema.

«Nadie puede probar esto a otro [es decir, que es como él, y merece su reconocimiento] mediante palabras, ya sean aseveraciones, amenazas o promesas; porque el lenguaje es solamente la existencia ideal de la conciencia, y aquí se trata de una contraposición efectivamente real de seres para sí absolutos y absolutamente opuestos o excluyentes. Y su relación es una relación pura y simplemente práctica, en el terreno de la propia realidad efectiva, por lo tanto el término medio de su reconocimiento tiene que ser él mismo efectivamente real» (HGW 6. 308).

El *Anerkanntsein* (la situación de estar siendo reconocido) es, precisamente, el resultado de la lucha por el reconocimiento, de la experiencia de las formas de reconocimiento unilaterales (como en la relación amo-esclavo), y de la inversión de las mismas, todo lo cual tiene que ser algo efectivamente real, antes que se pueda decir, o reactualizar *performativamente*, *al decir algo* mediante el lenguaje.<sup>12</sup> Se trata de una condición necesaria de posibilidad del uso del lenguaje, aún en las relaciones de dominación.

La filosofía contemporánea se ha planteado el problema de como es posible el conocimiento de los otros sujetos en cuanto tales. «El reconocimiento presupone el ser ahí (*Dasein*) de la intersubjetividad. De manera semejante a Fichte, y como después también Husserl, Hegel no considera sin embargo la existencia de la intersubjetividad como algo simplemente dado, sino que se propone demostrar cómo se produce para un individuo autoconsciente la génesis de significado de *otra autoconciencia*. La exposición de la génesis de este significado no es sin embargo para Hegel ninguna deducción del ser ahí del otro, como tampoco lo era en la teoría fichteana de la exhortación (*Aufforderung*), y no lo será en la teoría de la presentación de Husserl» (Düsing E., 1986, p. 313). Podría decirse mejor que el reconocimiento mutuo es el primer paso de la construcción de la comunidad intersubjetiva que, como lo mostrará Husserl en la *Quinta meditación cartesiana*, «es la única garantía del mundo objetivo, el cual aparece como correlato de la intersubjetividad que lo constituye».<sup>13</sup> En cuanto a la explicación fichteana del origen del reconocimiento a partir de la *Aufforderung*, en cuya línea podría situarse también el pensamiento moral de Levinás y de Ricoeur, solamente puedo decir aquí que la «exhortación», «la interpelación del rostro del otro», o la comprensión del «sí mismo como un otro» (Ricoeur, 1990), solamente pueden cobrar significado en cuanto presuponen el reconocimiento, o son diversas expresiones del mismo. Para Hegel la explicación del *Anerkennung* no es, sin embargo, un problema gnoseológico, de conocimiento, como en la Fenomenología de Husserl, sino una cuestión del campo de la *praxis*, o el problema fundamental de la Filosofía práctica, que se plantea ante todo en la interacción entre los hombres. En un libro reciente sostiene Honneth (1997) que «en la conducta social, o en las relaciones entre los hombres, existe una primacía, al mismo tiempo genética y categorial, del reconocimiento sobre el conocimiento, de la implicación [no en un sentido lógico, sino existencial] frente a la aprehensión neutral de las otras personas en cuanto tales». Ahora bien, puesto que el reconocimiento recíproco es para Hegel un presupuesto, o la condición de posibilidad de

---

<sup>12</sup> Aludo aquí a la «performatividad» y a la «fuerza ilocucionaria» del lenguaje, que ha puesto de relieve el giro pragmático de la filosofía contemporánea, cfr.: John Austin, 1982, pp. 44-52 y 142, 145.

<sup>13</sup> Cfr. M. E. CANDIOTI, Tesis inédita, Universidad Católica de Santa Fe, 1996.

la moralidad, del sentido del derecho y del entendimiento comunicativo entre los hombres, hay que explicar entonces como se produce sin recurrir a esas instancias normativas, o comunicativas.

La conciencia, tal como surge primitivamente, a partir de la ruptura de la unidad inmediata e indiferenciada con la naturaleza, a la que comienza a ver como el ámbito de *sus objetos* de conocimiento y acción, es egocéntrica y proclive al solipsismo. «*El singular sólo es una conciencia en tanto cada particularidad de su posesión y de su ser [o de lo que tiene para sí, como contenido de su conciencia] aparece anudado al todo de su esencia, asumido como parte indiferenciada de sí misma... La violación de una de sus particularidades es por lo tanto infinita. Es un agravio absoluto, a sí misma como un todo... y el conflicto por cualquier cosa singular es una lucha por el todo*». La totalidad es la conciencia y su mundo; «*ella es el ser ideal del mundo*», y toda singularidad, o toda cosa es *para ella*, o «*es solamente esto, que es lo que es con referencia a mí*» (HGW 6, 307-308). El otro aparece a la conciencia como parte de *su* propio mundo, como un objeto ante la propia conciencia. En el primer despertar de la conciencia los sujetos no se reconocen recíprocamente como sujetos y fines en sí mismos en el sentido de Kant, y en tal situación del solipsismo no hay ninguna posibilidad para la intersubjetividad y el sentido moral, como lo ha mostrado Apel. Las autoconciencias egocéntricas que se enfrentan en el estado de naturaleza ser reconocidas como estas totalidades absolutas, pero lógicamente ninguna puede reconocer a la otra de la misma manera. No saben que el reconocimiento es recíproco, o no es. Y como cada uno quiere lo mismo, este es el origen de una lucha inevitable, y a muerte. En esta relación el reconocimiento de una significa la muerte de la otra, con lo cual esta búsqueda del reconocimiento por medio de la lucha no puede lograr su objetivo. «*Cada uno tiene que buscar la muerte del otro; yo solamente puedo reconocirme como esta totalidad singular en la conciencia del otro... como quien, en mi acto de excluir al otro, soy una totalidad excluyente que busca la muerte del otro*» (HGW 6. 310).

En estas expresiones puede leerse la más fuerte crítica del solipsismo de la moderna filosofía de la conciencia y de su negatividad criminal. La superación de esta contradicción tiene que pasar entonces por la experiencia límite y dolorosa de la muerte. ¿Pero cuál es esta forma de conciencia que tiene que morir? En la descripción de esta conciencia parecen superponerse rasgos del egocentrismo natural del yo empírico en sus más primitivas etapas evolutivas ontogenéticas y filogenéticas, con la autoafirmación hiperbólica de la conciencia, o del yo trascendental en la moderna filosofía del sujeto, a partir de Descartes. Estas son las formas de la conciencia que tienen que morir para abrirse al reconocimiento del otro que es el principio de la intersubjetividad del mundo humano (cfr. J. De Zan, 2009).

La muerte violenta a la que están expuestas las autoconciencias en el estado de naturaleza es, o bien la muerte de su singularidad natural, o bien la muerte de la conciencia como totalidad del ser para sí del mundo, y el absoluto sometimiento, o el ser para otro. Ambos extremos de la disyuntiva planteada, la pérdida de la vida, o del ser-para-sí, y de la libertad de los vencidos en la lucha, su reducción a la esclavitud, son diferentes formas del mismo fracaso de la búsqueda del reconocimiento (Enz § 433). El reconocimiento buscado del singular como totalidad centrada en el propio yo entraña «una contradicción absoluta».

En trabajos anteriores (cfr.: nota 10) he discutido la interpretación de Honneth de la figura hegeliana de la lucha por el reconocimiento como «la gramática moral de los conflictos sociales», porque la concepción de las luchas por el reconocimiento como acciones *morales*, o como «un acontecimiento moral» (*ein moralisches Geschehen*) no es la de Hegel, y porque me parece que la moralización de la lucha, como la teoría de la guerra justa, es teóricamente incorrecta, y trae aparejados serios riesgos en la práctica. La lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza, tal como la reconstruye Hegel, no es ni siquiera tampoco una lucha política, sino un mero «juego de fuerzas», para emplear el lenguaje de Foucault, aunque no un juego cualquiera, como los que se dan dentro de la sociedad civil y del Estado, porque es un juego anterior a toda regla de juego (sean morales o jurídicas), y un juego de fuerzas sin reglas es la definición misma de la guerra total.

El significado fundamental de los análisis de Hegel en estos textos no es ético, sino más bien ontológico, o *genealógico* (empleo aquí este término en un sentido próximo, pero inverso al que tiene en *La genealogía de la moral* de Nietzsche), como la reconstrucción de la lógica de esta historia (o prehistoria) de la génesis del espíritu en el mundo. El uso del lenguaje que hace Hegel en estas *Lecciones* no es normativo, sino constatativo-explicativo, o fenomenológico, y los textos se podrían ubicar en el *corpus* del realismo político; aunque estos textos no hablan tampoco todavía de política, podría decirse que se trata de una *proto-política*, o del proceso filogenético del sujeto de una *antropología política*.

El reconocimiento (*Anerkannntsein*) es el presupuesto de toda *conducta conforme a reglas*, o del juego de respetar una regla, que es un presupuesto incluso de toda racionalidad, y solamente es pensable como el resultado, que hace cesar la lucha y el estado de naturaleza. Lo que produce finalmente el reconocimiento del otro como autoconciencia independiente es un *descentramiento radical del sujeto, la crisis y el derrumbe de toda concepción del mundo centrada en el sujeto*, que hace posible la apertura de la intersubjetividad del sentido y de la validez del lenguaje.

### Abreviaturas y referencias de las obras de Hegel citadas en el texto

- SS: HEGEL, G.W.F., 1967: *System der Sittlichkeit*, Hrsgg. von G. Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967 (reimpresión de la edición de 1923).
- HGW: HEGEL, G.W.F., 1968 ss.: *Gesammelte Werke*. Hamburg: F. Meiner, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft.
- E HEGEL, G.W.F., 1970: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (3ª edic.). Frankfurt: Werke in zwanzig Bände, III, Suhrkamp Verlag.
- Rph: HEGEL, G.W.F., 1970: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Werke in zwanzig Bände, VII, Suhrkamp Verlag.
- VRph: HEGEL, G.W.F., 1973: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrgg. von K.H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- PhG: HEGEL, G.W.F., 1988: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: F. Meiner, beruht auf dem Text der kritische Edition, GWF Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9.

## Referencias bibliográficas

- AUSTIN, J. (1982): *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. de G. Carrió y E. Rabossi, Barcelona: Paidós.
- BONYOUR, P. (1969): *Hegel. La première Philosophie de l'Esprit*, Paris: PUF.
- CASSIRER, E. (1963): *Antropología Filosófica*, México: FCE.
- DE ZAN, J. (1999): «La concepción política de la *Filosofía Real* de Hegel (1805/06). Poder, Estado y sociedad», en *Escritos de Filosofía XVIII*, pp. 35-36, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias.
- DE ZAN, J. (2009 a): *La Filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo (1ª Edición 2003: *La Filosofía práctica de Hegel*, Río Cuarto: Fundación para el Intercambio Cultural Latinoamericano Alemán ICALA).
- De Zan, J. (2009 b): «Para leer la *Filosofía del Derecho* de Hegel», en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, pp. 149-172.
- DE ZAN, J. (2009 c): «La figura fenomenológica de la lucha por el reconocimiento en H. Honneth y en P. Ricoeur», en C. Ambrosini (comp.), en *Ética. Convergencias y divergencias* (en homenaje a R. Maliandi), Universidad Nacional de Lanús, pp. 141-169.
- DE ZAN, J. (2010): «La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿Un acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes», Málaga, en *Actas*.
- HONNETH, A. (1992): *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1992. Traducción española: Barcelona, 1997.
- HONNETH, A. (2007): *Reificación. Un estudio de teoría del reconocimiento*. Bs. As.: Katz.
- KIMMERLE, H. (1970): *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.
- NANCY, J.-L. (2005): *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid: Arena Libros.
- OTTMANN, H. (1997): «Die Weltgeschichte», en L. Siep, Hrsg., *G.W.F Hegel: Grundlinien der Philosophie des Recht*. Berlin: Akademie Verlag.
- RICOEUR, P. (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris.
- RICOEUR, P. (2004): *Parcours de la Reconnaissance*. Paris: Éditions Stock. Traducción española: Madrid: Ed. Trotta 2005.
- RIEDEL, M. (1969): *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, pp. 42-74, esp. p. 73.
- RIEDEL, M. (1975): «Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie», en *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*: edit. por el mismo autor en Suhrkamp, T. 2, Frankfurt.
- SIEP, L. (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, München: Alber.
- SIMON, J. (1982): *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid: Taurus.
- WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: *Investigaciones filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988.





## LA CONSTRUCCIÓN CONCEPTUAL DE LA INFINITUD CUALITATIVA

Mariano Alvarez Gómez

Universidad de Salamanca

**ABSTRACT:** The concept of qualitative infinity is particularly important in Hegel. It is the key to both the incorporation and criticism of Spinoza. In addition, it shows the horizon from which the question of God's existence makes sense. Finally, it represents «the fundamental concept of philosophy» as we read in 1828 *Encyclopedia*. Hegel justifies these results by means of a long argumentation: unity of being and nothing, unity of being in itself and being for others, unity of determination and integration of the external, unity of negation, denial and autotranscendence; unit of finite and infinite, that is, true infinity as the culmination of the process by which the concrete being (*Dasein*) is constituted.

**KEY WORDS:** Hegel, Spinozism, finiteness, infiniteness.

**RESUMEN:** El concepto de infinitud cualitativa reviste una importancia especial en Hegel: es la clave tanto de la incorporación como de la crítica del spinozismo, señala el horizonte desde el que tiene sentido la cuestión de la existencia de Dios, y representa «el concepto fundamental de la filosofía», como leemos en la Enciclopedia de 1828. Este resultado lo justifica Hegel mediante un largo recorrido: unidad de ser y nada, de ser en sí y ser para otro, de determinación y de integración de lo exterior, de negación o no ser propio y deber ser o autotranscendencia; unidad, por fin, de lo finito y de lo infinito, es decir, la infinitud verdadera como culminación del proceso por el que se constituye el ser concreto (*Dasein*).

**PALABRAS CLAVE:** Hegel, spinozismo, finitud, infinitud.

## Introducción

La elaboración del concepto de infinitud incluye diversos aspectos, como son: la importancia y alcance en el sistema, su aparición en un momento más o menos significativo del proceso, los matices que admite, habida cuenta de otras concepciones filosóficas, tanto de aquellas a las que Hegel se considera deudor como de aquellas a las cuales se enfrenta. A alguno de estos aspectos se hará referencia en lo que sigue, pero sólo de forma indirecta y alusiva. Lo que me propongo es algo mucho menos amplio: analizar cómo aparece la infinitud, deducida mediante la relación de una serie de conceptos, tal como ésta viene expuesta en la edición del primer libro de la *Ciencia de la lógica* del año 1812.

A Hegel le dio tiempo a revisar y redactar de nuevo sólo este primer libro antes de su muerte en 1831. Se sabe que tuvo intención de revisar los otros dos libros: la doctrina de la esencia (1813) y la doctrina del concepto (1816), pero la muerte le sorprendió antes de poner manos a la obra. La segunda redacción del primer libro se publica en 1832 y ese es el texto al que por lo general y prioritariamente nos hemos venido ateniendo quienes estamos interesados en descifrar el pensamiento de Hegel. Es natural que sea así, porque se supone que en la redacción definitiva ha debido precisar al máximo sus conceptos. Y de hecho se puede ver que es así a tenor del esfuerzo con que se dedica a ello, de la amplitud de sus explicaciones y de la extensión que adquiere esa segunda versión con unas 160 páginas más. No obstante, tiene sentido volver sobre la edición de 1812, que no se volvió a reeditar hasta su reproducción en 1966 por parte de W. Wieland, quien en una breve presentación anota, entre otras cosas, lo siguiente: «sin duda es preciso reconocer que Hegel concibe los cambios de la segunda versión, con frecuencia más complicada [que la primera], como precisiones. Sin embargo, es un hecho conocido que hay casos –no sólo en Hegel– en los que la primera formulación de una idea, aunque conceptualmente admita mejoras e incluso las necesite, le abre al lector el acceso a lo pensado mucho mejor que una versión posterior, conceptualmente más precisa».<sup>1</sup> Algo similar puedo decir por mi propia experiencia. Mi primer contacto con la obra de Hegel tuvo lugar en la primavera de 1966, con la lectura del segundo capítulo del primer libro en el que se encuentra la exposición sobre la finitud y la infinitud. Quedé fascinado por las reflexiones de Hegel, que tenían una semejanza estructural con las de Nicolás de Cusa, sobre cuyo concepto de infinitud estaba yo entonces terminando de escribir mi tesis doctoral en la Universidad de Munich. Ese fue el comienzo de mi interés por la obra del gran idealista, a cuya comprensión he dedicado desde entonces tantos esfuerzos. Naturalmente he vuelto reiteradamente sobre el texto mencionado, que una y otra vez despierta en mí una admiración similar a la de hace tantos años. Pero al leer, y releer ahora el texto de la edición de 1812, he visto más o menos confirmada la ya mencionada opinión de W. Wieland. Hegel va más directamente al núcleo de la cuestión y logra formulaciones especialmente contundentes y expresivas. Es cierto, sin embargo, que como dicen los editores de la segunda y definitiva versión, Hegel ha logrado en ella

---

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812. Besorgt von Wolfgang Wieland, Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen, 1966.

profundizar más en los temas y en cierto modo aclarar algunos aspectos.<sup>2</sup> Pero en mi opinión ello lo ha logrado Hegel en su intento reiterado no sólo por exponer lo que es su tesis fundamental, suficientemente aclarada ya en la versión de 1812, sino por resolver las dificultades que dicha tesis lleva aparejada, lo cual ha hecho que el texto definitivo se vuelva paradójicamente, en aras de la deseada claridad, farragoso y hasta oscuro en ocasiones. Sería en todo caso interesante llevar a cabo una comparación, como ya he expresado alguna vez, entre las dos versiones<sup>3</sup>. A ello renuncio por completo porque sería un trabajo muy arduo e inevitablemente muy extenso. Me atengo pues sólo al texto de 1812.

Inicialmente había expuesto el modo en que Hegel se refiere a la infinitud en: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling, Creer y saber, Fenomenología del espíritu y Propedeútica filosófica*. Por exigencias de espacio renuncio a reproducirlo aquí. En su lugar resumo en los puntos siguientes lo más importante que se puede extraer de dichos escritos.

1) Prioridad de lo infinito respecto de lo finito, lo infinito no sólo es prioritario en cuanto realidad, lo cual parece obvio, sino en cuanto concepto, pues para pensar lo finito en cuanto tal tenemos que tener previamente la noción de lo infinito. Lo primero es así ya desde el momento de la conjunción del pensamiento antiguo con el cristianismo. Lo segundo lo comprobamos explícitamente al comienzo del pensamiento moderno, tanto en Nicolás de Cusa como en Descartes. 2) Inseparabilidad no sólo de ambos conceptos sino de las realidades de referencia. Esto es novedoso en cuanto que implica que lo infinito no preexiste a lo finito. 3) Esta inseparabilidad implica además la no contraposición de lo finito y de lo infinito. Esto había sido ya afirmado por Nicolás de Cusa que, sin embargo, logra mantener la trascendencia de Dios respecto del mundo.<sup>4</sup> Pero si esto es así, ¿cómo se salvaguarda la peculiaridad de lo infinito frente a lo finito? A Hegel no le va a resultar fácil lograrlo. Prueba de ello son las extensas reflexiones que dedica al tema en la *Ciencia de la Lógica*.<sup>5</sup>

Considero inevitable resumir al máximo la elaboración, detallada y muy amplia que tengo redactada, de los pasos que da Hegel antes de entrar en la exposición del concepto de infinitud (89). Los aspectos que entiendo que deben destacarse son los siguientes:

1. En las reflexiones, que con el título: «Con qué debe hacerse el comienzo de la ciencia» (35-44) inicia Hegel el primer libro, justifica que dicho comienzo sea el concepto de ser. De hecho lleva a cabo una síntesis del planteamiento de Aristóteles y de la concepción trascendental de Kant.
2. La unidad de ser y nada, que Hegel enuncia de forma contundente y mantiene en la segunda edición, junto con las anotaciones siguientes, se comprende desde

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812). Neu herausgegeben von Hans Jürgen Gawoll. Mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg 1990, XXIV.

<sup>3</sup> Cf. p. e., MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ, «El comienzo de la filosofía como vacío» en: María del Carmen Paredes Martín (ed.), *Intencionalidad, mundo y sentido*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca 2003, 19.

<sup>4</sup> Cf. MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München 1968, 114-234.

<sup>5</sup> Como ya indiqué al principio, me propongo comentar la primera edición, cf. nota 2. Las citas las incluiré dentro del texto indicando las páginas y las líneas. El resto de citas irán al pie de página. La traducción es mía.

esa concepción trascendental, pues para entender el significado del «ser concreto» (*Dasein*) y de las negaciones que le son inherentes es ineludible presuponer su estructura y condición de posibilidad. Como también será preciso tener la noción previa de «devenir» (*Werden*) si se quiere conocer el sentido del cambio, entre otras cosas (47-65).

3. La complejidad del ser concreto, su naturaleza y su modo de ser tienen poco o nada que ver con la forma como nos lo representamos o incluso como lo concibe el entendimiento, si lo contemplamos a la luz de la razón. En razón de la presencia constitutiva y esencial de la nada el ser concreto es desigual a sí mismo, es «el ser otro» (68,8), hasta el punto de estar escindido en sí mismo, separado y alejado de sí (cf. 69, 3/4), lo cual es una forma de anticipar su radical finitud.

4. Pero el ser concreto no es sencillamente otro, sino que es «ser-para-otro» y por tanto es ser, a la vez que es para otro. Es desigualdad y es también igualdad consigo. Un tal ser es el ser en sí (*Ansichsein*, 69, 33/34). La verdad de ser-para-otro y ser en sí es «su referencia» (70,4). Ambos momentos remiten como tales, el uno al otro y no se entienden por tanto el uno sin el otro. Por ello cabe decir que, a la vez que diferentes, «están esencialmente sostenidos en la unidad, la cual es ser concreto» (71, 2/3).

5. En cuanto realidad, el ser concreto se caracteriza sobre todo por la dimensión del «en él» (*an ihm*). Lo cual significa que lo que el ser concreto es «en sí» lo tiene también «en él», es decir, como ser para otro; y a su vez lo que es para otro es también en sí. En definitiva lo que algo es en sí tiene sentido en cuanto que se exterioriza y a su vez esa exteriorización no es ni más ni menos que la realización del en sí. En este aspecto cabe hablar de «la identidad del ser en sí y del ser para otro» (72, 9/10).

6. La referencia constitutiva del ser para otro al ser en sí presupone que la negación es esencial a lo que es un «algo», a lo que es una auténtica realidad. Una cosa sólo es algo determinado «mediante negación de ser otro» (75, 6). En la aparición de algo se ha hecho presente la negación como principio: «lo negativo» (*das Negative*, cf. 75, 14/15). Esto tiene como consecuencia que el límite no es simplemente el término de algo, sino que es su fundamento, puesto que el algo se constituye esencialmente como negación de lo otro (cf. 78, 31ss).

7. La «determinidad» (*Bestimmtheit*) se debe al límite. Algo está determinado en tanto que está limitado. Como tal posee una especie de autonomía, descansa en sí, pero al mismo tiempo tiene, como esencial, una «referencia extrínseca» (80, 24). Cada cosa por tanto es lo que es en cuanto estructurada por tres momentos o dimensiones: la determinación (*Bestimmung*) o aquello que la circunscribe y hace ser lo que es; es la dimensión del en sí; la determinidad, en virtud de la cual está referida a algo extrínseco; y la constitución (*Beschaffenheit*), en virtud de la cual se produce la conjunción del elemento inmanente y del elemento extrínseco.

8. La cosa, sin embargo, ya constituida, está impregnada por la movilidad. La cosa íntegra en su constitución lo otro de sí, ciertamente. Esto implica, por una parte, que esa integración se produce por la vuelta o reflexión de la cosa «sobre sí» (*in sich*), y, por otra, que el «no ser», la negación de sí –necesaria para incorporar lo otro– le es inherente.

9. Este es el resorte que lleva a la cosa a trascender su propio límite, a ser límite del propio límite, auto-límite (*Schranke*). En ese sentido, «la determinación

propia (de algo) es también su autolímite» (85, 28/29). En tanto que el autolímite fuerza la trascendencia de algo y hace que vaya más allá de su límite, es el fundamento del «deber ser» (*Sollen*), pues hace que la determinidad, a la vez que descansa en sí, se desvele como un no ser y por tanto tenga que trascender su límite. Existe una interconexión del autolímite y del deber ser. «El deber ser tiene esencialmente un autolímite» (85, 9/10). Según eso, el autolímite es fundamento del deber ser. Pero a su vez «solamente en cuanto deber ser tiene algo su autolímite» (85, 26). O sea, el deber ser es la razón de ser del autolímite. Uno y otro son por tanto inseparables. «En el deber ser comienza en general el concepto de la finitud y con ello al mismo tiempo, el ir más allá de ella, la infinitud» (86, 15/16).

El autolímite (*Schranke*) y el deber ser (*Sollen*) constituyen, respectivamente, «lo cualitativamente finito y lo cualitativamente infinito y su mutua relación» (98, 13/15). Ambas afirmaciones son compatibles, si se tiene en cuenta que, si bien el deber ser es distinto del autolímite, en cuanto que en su virtud el algo se trasciende a sí mismo, es el autolímite a la vez una dimensión interna de aquél, razón por la cual, aunque ambos conceptos postulan la existencia de lo infinito, sólo se logrará una infinitud afirmativa o verdadera, cuando se hayan superado tanto el autolímite como el deber ser, que de por sí solo postulan el progreso indefinido que Hegel considerará como la «mala infinitud».

## 1. Carácter y alcance de lo finito

Hechas estas consideraciones previas entramos ya en lo que es la tercera sección del segundo capítulo: «la infinitud (cualitativa)» (89), dividida en tres partes o subsecciones: «finitud e infinitud» (89), «determinación recíproca de lo finito y de lo infinito» (91) y «retorno de la infinitud sobre sí» (94). Al final escribe Hegel una «nota» (95-98) sobre la forma en que habitualmente se contraponen lo finito y lo infinito.

En el deber ser comienza la finitud y la infinitud, pero el deber ser es sólo el comienzo y, al igual que el deber ser trasciende el autolímite, también la finitud, y por supuesto la infinitud, trasciende tanto el autolímite como el deber ser. Por ello hay que entender en un sentido restringido la afirmación de que uno y otro constituyen lo finito y lo infinito. Esto se confirma por el hecho de que Hegel al comenzar su exposición sobre la «infinitud cualitativa», que incluye la caracterización de lo finito, indica dónde está la diferencia de este campo respecto del anterior.

Apela Hegel en este caso, al igual que en otros muchos, a lo que entendemos –o más bien, debemos entender– cuando decimos que las cosas son finitas. Por una parte, se mantiene el no ser en tanto que autolímite como lo que «constituye su naturaleza» (89, 27/8). Y esto indica ya de por sí que lo finito es algo muy diferente de lo que el sentido común, del que la filosofía está muy impregnada, considera como tal: aquello que posee una entidad propia, firme y consistente, aunque esté limitada y no pueda existir sin los demás seres. Aquí se trata de lo contrario, de que lo finito está ciertamente determinado más que por el ser, por el no ser. Por otra parte, más fundamental que esto es el hecho de que lo determinado, «es finito solamente en el deber ser», y esto significa que lo finito no se queda en esa negación o no ser inicial, sino que se trasciende a sí mismo y por tanto trasciende igualmente su propia negación.

Ello significa, no que la negación desaparezca, sino que cambia de signo o es superada en el sentido de que lo finito se sobrepone a la negación que le es inherente, que ésta sigue estando presente y siendo efectiva, pero de forma que lo finito es capaz de referirse a sí mismo en tanto que no ser y por tanto no se identifica con éste, sino que supera su autolímite (cf. 89, 20/33). La finitud es por tanto negación, es decir, autolímite y «al mismo tiempo en ella [en la negación] es la referencia a sí misma, la igualdad consigo misma, el superar del autolímite» (90, 3/5). El lenguaje de Hegel es en este punto un tanto oscilante, en tanto que en un caso parece identificar la finitud con la negación y a raíz segunda afirma que «la determinidad» es esa negación y al mismo tiempo la actividad que la supera.

Si con anterioridad hemos visto que la concepción de Hegel es incompatible con la idea de que lo finito tiene en sí mismo, no obstante su limitación, un punto de partida válido para desde ahí acceder a lo infinito y, si bajo ese punto de vista Hegel criticará los argumentos llamados «a posteriori» para demostrar la existencia de Dios, ahora comprobamos que coincide en un punto con el concepto de trascendencia, tal como lo entiende la fenomenología de corte existencial, si bien en este caso la trascendencia tiene que ver no tanto con el ser finito en general, sino con el modo de ser humano. Pero al mismo tiempo lo que dice Hegel es radicalmente distinto de ese tipo de trascendencia. No es la suya, al fin, una filosofía de la finitud, puesto que «lo finito es por sí mismo este superarse de sí, es por sí mismo esto: ser infinito» (90, 5/7). No sin cierta gravedad hace esta afirmación Hegel, consciente de que está así rompiendo con una larga tradición en la forma de entender tanto lo finito como lo infinito.

La novedad fundamental está en que lo infinito se nos muestra como resultado de lo finito. Que lo finito sea infinito no ha de entenderse en el sentido de que ambos conceptos sean idénticos. Eso no sería comprensible ni desde lo que hemos visto hasta ahora ni desde las consideraciones del apartado siguiente, donde se trata de la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito. Aparte de eso, cada vez que aparece un nuevo concepto éste va más allá del anterior. El concepto de lo infinito resulta de lo finito mismo, que lleva en sí el germen de lo infinito. Reducido a una fórmula breve y simple, lo infinito no es sino «el ser otro del ser otro» (90, 9). Ahora bien, es esto lo que se da ya en la forma como se genera y despliega lo finito, que por tanto es ya en sí lo infinito mismo, en el sentido de que lo infinito es la fuerza que impulsa a lo finito a superar la negación, superación que no se cumpliría si no llegara a ser «negación de la negación» (90, 9).

Esta forma de considerar lo infinito es diferente de aquella a la que había llegado la tradición, que postulaba la existencia de lo infinito como fundamento, causa o razón de ser de lo finito y no como dimensión inmanente al mismo. Muy al contrario, se mantenían ambas zonas como nítidamente separadas y, si se postulaba y se pretendía demostrar la existencia de lo infinito, era porque tampoco era posible abandonar lo finito a su suerte, pues en tal caso no tendría explicación su existencia. Dejo fuera de esa forma de entender la relación entre ambos conceptos a Spinoza y, en ciertos aspectos, también a Nicolás de Cusa.

Lo finito posee por tanto, en tanto que llega a cumplir y culminar la superación de la propia negación en que inicialmente consiste, una entidad potentísima, por la vía de la negación, muy diferente del signo bajo el que se nos presentaba.

## 2. Precisiones sobre el concepto de infinitud

Pero no menos diferente es el concepto de lo infinito, que aquí se anuncia y anticipa respecto del que era habitual en la tradición, que a fuerza de insistir en su carácter trascendente y en que posee todas las perfecciones –aquellas que son simples, es decir sin mezcla de imperfección alguna– propugna un concepto de infinito o de absoluto, que resulta ser excesivamente abstracto por no exhibir conexión alguna con la realidad a la que estamos habituados y a la que le es inherente la negación, que por otra parte no es de por sí signo de imperfección.

Lo infinito, ya desde el primer momento en que aparece como un deber ser, en el que se impone la negación de la negación, «puede ser considerado como la segunda definición de lo absoluto. Es más profundo que el devenir» (90, 10/11). Una mayor profundidad tiene lo infinito justamente porque es un resultado del proceso mismo de lo finito, lo cual implica que lo infinito integra en sí lo finito, sin que con ello quede neutralizado lo infinito ni deje de ser diferente de lo finito. Esto puede parecer paradójico, incluso incomprensible, pero la única forma de ponerlo en su lugar es tener presente que Hegel se toma muy en serio la «Encarnación de la esencia divina», tanto que en el mismo contexto en que hace una manifiesta alusión implícita a la «*kenosis*» paulina afirma: «lo más bajo es por tanto al mismo tiempo lo más alto; lo manifiesto, que ha salido por completo a la superficie es justamente con ello lo más profundo».<sup>6</sup> Incomprensible o no, pero esto es lo que la razón ha de saber hacer suyo. Esa incorporación del lo más radical del cristianismo no se da en Spinoza y por esa razón en su filosofía la sustancia infinita es la realidad más profunda, la definitiva, cosa que no ocurre en Hegel. La razón última de por qué se puede permitir incorporar a Spinoza y a la vez criticarlo está aquí.

Lo infinito, tal como ha hecho su aparición hasta ahora, es sólo la «segunda definición de lo absoluto». Para llegar a la definitiva queda aún un largo trecho. La referencia a la doctrina cristológica cristiana no responde al nivel en que aquí se encuentra la reflexión hegeliana, que está aún sólo en el dintel de lo que terminará siendo su concepción del espíritu absoluto. Pero la alusión al texto de la *Fenomenología* está justificada porque es lógico pensar que esta idea la tenía Hegel en su mente al abordar el tema de la infinitud.

Lo infinito a que aquí se ha llegado «adolece de una determinidad» (90, 13/14). Esta, sabemos, consiste en que el «algo», más allá de la determinación, en la cual descansa, está abierto y expuesto a lo otro. Y lo otro, que está abierto lo infinito, es bastante radical, puesto que en principio está marcado por un deber ser permanente, en virtud del cual, superada una negación, se aboca a otra y así indefinidamente. Quedarse ahí es quedar sumergido ni más ni menos que en «la mala infinitud». Se trata no de rehuir el progreso indefinido (o más bien a lo infinito: «*der Progress ins Unendliche*», 86, 18), sino de señalar claramente sus límites: «Y el asunto principal es distinguir entre el verdadero concepto de la infinitud y la mala infinitud, entre lo infinito de la razón y lo infinito del entendimiento» (90, 14/17). Se trata de considerar lo infinito, desde el momento en que se nos hace presente, como resultado de la dialéctica de la negación, con los ojos de la razón que lleva, no a cancelar lo infinito entendido como una progresiva superación de

<sup>6</sup> G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, edic. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, p. 529.



límites, sino a impedir que su verdadero concepto quede fijado ante la mente como simplemente opuesto a lo finito y como radicalmente distinto del mismo.

El texto siguiente expresa dicha superación de límites: «Por de pronto se ha puesto de manifiesto en el ser concreto determinado que en su ser en sí se determina como un algo finito y que va más allá de sí en tanto que autolímite» (90, 18/20). En muy apretada síntesis esto resume lo previo a la entrada en el campo de lo infinito, cosa que sí se enuncia claramente en lo que sigue: «Es pues, en suma, la naturaleza de lo finito mismo ir más allá de sí mismo, negar la negación y convertirse en infinito. Lo infinito no está por tanto como un algo concluido por encima de lo finito, de forma tal que lo finito tuviera y mantuviera su permanencia (*Bleiben*) fuera de él o debajo de él. Ni tampoco vamos, en tanto que una razón subjetiva, más allá de lo finito, a lo infinito» (90, 20/26). Lo fundamental aquí es eso en lo que Hegel dice que consiste la naturaleza de lo finito: «ir más allá de sí mismo, negar la negación y convertirse en infinito». Ya lo hemos visto, pero Hegel insiste una vez más en ello, como señal de su importancia. Son las palabras centrales.

Lo demás son consecuencias. Porque, si lo infinito resulta de que lo finito se convierte en infinito, entonces lo infinito no puede estar allende lo finito y poseer una naturaleza o constitución propia, independiente de aquél. Aunque Hegel sigue hablando de dos cosas: «lo finito y lo infinito», que por tanto son diferentes—lo cual es preciso no olvidar cuando nos enfrentemos a la solución de la relación entre ambos—, sin embargo no se puede concebir que ambos estén opuestos entre sí, como si fueran cosas separables. Si se mantiene tal oposición y uno se representa a lo infinito—tal como ha ocurrido de forma preponderante en la tradición—, como estando por encima de lo finito y siendo, en definitiva, más perfecto que él, infinitamente más perfecto, entonces en razón de tal contraposición lo infinito pierde su condición de tal y queda reducido a la condición de ser finito, puesto que no posee lo que es propio de lo finito, es él mismo limitado y por consiguiente tenemos un ser finito frente a otro también.

La segunda consecuencia es que lo finito no tiene su «permanencia» (*Bleiben*) fuera de lo infinito. En realidad no posee ninguna permanencia que le sea propia. Justamente porque carece de ella necesita trascenderse y buscar su radicación en lo infinito, de forma sin embargo que, como acabamos de ver, lo infinito no se pretenda hacer valer como contrapuesto a lo finito. Es diferente, pero no opuesto.

La tercera consecuencia, coherente con esta segunda, es que no se trata de ir a lo infinito desde «una razón subjetiva». Aquí, aparte de presuponer la contraposición entre lo finito y lo infinito, se presupone que hay también una especie de contraposición de nuestra razón, como facultad de conocimiento, a esas dos dimensiones que nos representamos como siendo frente a nosotros. Pero en realidad lo que nuestra razón contempla son dos cosas bien distintas: de una parte, que es lo finito lo que, por su propia naturaleza, se convierte en infinito y, de otra parte, la razón se contempla a sí misma como abierta a esa doble vertiente de la finitud y de la infinitud, que de este modo entran ambas a formar parte de su naturaleza. La «razón subjetiva» no es la que Hegel considera dentro del «espíritu subjetivo» en la *Enciclopedia*, donde la razón es pensada como la *identidad* simple de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Theorie-Werkausgabe (TWA), 9, § 438, Suhrkamp, Frankfurt 1970, p. 238.

Lo que aquí Hegel denomina razón subjetiva se puede ver, por una parte, como un tipo de razón que se practica con frecuencia y que en este caso consistiría en ver lo finito y lo infinito desde fuera y en pensar que el paso a lo infinito se da justamente en virtud de una operación abstractiva que no afecta para nada al modo de ser tanto de lo finito como de lo infinito, cuya consistencia propia se da por supuesta. Por otra parte, dentro del propio sistema de Hegel cabe hablar de una razón subjetiva tal como se da en el ámbito de la autoconciencia, antes de que ésta alcance el nivel de la universalidad y se convierta en razón. «Pero en tanto que la autoconciencia alcanza esta universalidad deja de ser autoconciencia en el sentido propio y estricto de la palabra, porque es propio de la autoconciencia como tal aferrarse a la particularidad del sí mismo. Mediante el abandono de esta particularidad la autoconciencia se convierte en la razón. El nombre “razón” tiene en este lugar [el de la autoconciencia] sólo el sentido de la unidad –por de pronto aún *abstracta* y *formal*– de la autoconciencia con su objeto. Esta unidad fundamenta aquello que en la diferencia determinada respecto de *lo verdadero* es preciso denominar lo meramente *correcto*. *Correcta* es una representación en virtud de su mera coincidencia con el objeto, aun cuando éste coincide extraordinariamente poco con el concepto y así casi no posee verdad alguna».<sup>8</sup> El texto es muy expresivo y responde muy bien a otros muchos lugares de la obra de Hegel. Que, sea cual sea la forma en que se entienda la «razón subjetiva», no podemos con ella acceder al verdadero significado de lo finito y de lo infinito así como de su mutua relación, es manifiesto.

Como una especie de ejemplificación de lo que entiende Hegel en este contexto por razón subjetiva, que no es la razón en su sentido propio y estricto y ni tan siquiera el tipo de razón que aparece en la órbita de la autoconciencia, sino un tipo de razón a la que se apela con frecuencia, pero que sin embargo no tiene nada que ver con el significado y dignidad que se le debe reconocer a la razón, leemos a continuación del texto antes citado: «Como cuando se dice que lo infinito es un concepto de la razón y nosotros nos elevamos mediante la razón sobre lo temporal y lo finito, y así acontece tal cosa sin el más mínimo perjuicio para la finitud, a la que aquella elevación, que permanece extrínseca a dicho concepto, no le afecta para nada» (90, 26/30). Es esta una consideración, irónica que responde a lo que más tarde iba a caracterizar como «ternura hacia las cosas mundanas» en cuanto que se considera que no son ellas las que se contradicen, sino que la contradicción se da sólo en el pensamiento. De ahí que Hegel nos recuerde que es la naturaleza misma de lo finito lo que lo hace trascenderse, es decir, ir más allá de su autolímite: «Ahora bien, en cuanto que lo finito mismo es elevado a la infinitud, en la misma medida no es una violencia ajena la que le infiere esto sino que su naturaleza consiste en esto: referirse a sí como autolítimo y con ello trascenderlo» (90, 30/34). En un sentido cabe decir que Hegel al referirse a la razón subjetiva está criticando la tradición en general, pero bajo otro aspecto está salvaguardando lo mejor de la misma, en cuanto que allí también se apuntaba en algún caso a la autotranscendencia de lo finito.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Enz. O. c.*, § 437, Zus. p. 228.

<sup>9</sup> P. e. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* I, 6; cf. Mariano Álvarez Gómez, «Nikolaus von Kues und die Frage der Gottesbeweise» en: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, vol. 33 (en prensa).

Antes de pasar a precisar la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito, recapitula Hegel muy brevemente lo anterior: «Pues tal como se ha mostrado, el autolímite existe solamente en tanto que se va más allá del mismo. La infinitud, por tanto, no consiste en la eliminación de la finitud en general, sino que lo finito es solamente esto: llegar a ser, por su naturaleza, infinitud. La infinitud es su *determinación*, con otras palabras, es lo que ello es en sí» (90, 35/39). Cabe decir que Hegel, por una parte, quiere mantener un equilibrio entre posiciones incompatibles: la que ve lo finito y lo infinito como entidades separadas y la que, por el contrario, viene a decir que lo finito es absorbido y neutralizado por lo infinito. La suya es una posición intermedia, pero no en cuanto que pretenda templar aquellas dos posiciones, sino a base de acentuar la suya propia. Que la infinitud es la «determinación» de lo finito, su «en sí», significa, según lo que hemos visto, que lo finito posee en sí la fuerza que lo lleva, por su propia naturaleza, a ser infinito.

### 3. Crítica de «la mala infinitud»

Con ello se garantiza de entrada que la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito no queda neutralizada, pero exige ser planteada en la forma debida. El título del apartado correspondiente: «Determinación recíproca de lo finito y de lo infinito» induce fácilmente a error, porque de por sí sugiere que Hegel va a exponer su concepción tal como ha venido haciendo en lo que precede, es decir, considerar dicha «determinación» desde el punto de vista de la razón. Pues de lo que se trata, tal como hemos visto que afirma solemnemente Hegel, es de «distinguir entre el verdadero concepto de la infinitud y la mala infinitud, de distinguir entre lo infinito de la razón y lo infinito del entendimiento» (90, 14/17). Pues bien, en contra de lo que cabría esperar nos encontramos con que en el mencionado apartado es el punto de vista del entendimiento acerca de la relación entre lo finito y lo infinito el que está en primer plano.

El punto de partida inicial va a ser lo que le permita al entendimiento hacer valer su punto de vista. Pues si la infinitud es la determinación, el en sí de lo finito, ambos son completamente diferentes y se yerguen ante nosotros como enfrentados entre sí, como negaciones el uno del otro, pero con un signo diferente, pues en un caso tenemos que lo infinito, en cuanto lo otro de lo finito, es «la negación que es-en-sí» y en el caso de lo finito tenemos «la negación como no-siendo-en-sí, la negación como no ser, como algo superado» (91, 7/9).

A la altura en que se ha constituido lo finito, éste «ha superado ya en sí al ser, pero lo ha conservado» (91, 13/14); es así «la *primera* negación», en cuanto que es superación del ser, pero no es «la negación de la negación», en razón de que aún conserva en sí al ser; es «solamente la negación inmediata» (91, 12/14) y por tanto lo finito no está verdaderamente superado. Esto implica que «lo finito está en tanto que ser concreto real, frente a lo infinito en tanto que su negación» (91, 14/16). Finito e infinito están en una relación mutua entre sí, pero solamente eso. La superación está postulada y exigida, pero no realizada. «Lo finito no está aún verdaderamente superado, sino que continua enfrentado al mismo infinito; inmediatamente lo infinito no ha superado igualmente en sí a lo finito, sino que lo tiene fuera de sí» (91, 17/20). Tres cosas quedan con ello claras: la superación no está aún plenamente realizada; realizarla le corresponde a lo infinito; en tanto que esa realización no se cumpla, lo infinito tendrá fuera de sí a lo finito.

Finito e infinito están mutuamente relacionados o referidos el uno al otro, pero de ahí no se sacan las consecuencias, sino que se los mantiene separados, enfrentados, fuera el uno del otro. Es el punto de vista del entendimiento que se atiene a la forma como lo infinito y lo finito aparecen ante la representación (cf. 91, 37/8). De ahí que el veredicto de Hegel no pueda ser más contundente: «Puesto así lo infinito, él es el infinito-malo, o con otras palabras, lo infinito del entendimiento» (91, 21/22). En lo que sigue de este apartado Hegel va a llevar a cabo una crítica decidida de este infinito por ser malo, es decir, no verdadero y de funestas consecuencias, como todo lo malo. Pero, al mismo tiempo, en y a través de la mala infinitud va a descubrir, paradójicamente, el significado y la realidad de la verdadera infinitud, con lo cual se pondrá de manifiesto que la mala infinitud no es del todo mala. Lo cual es, por otra parte, comprensible de antemano, porque si esta infinitud fuera mala sin más, sería enteramente rechazable la actividad del entendimiento y de la representación, al menos en este campo, y carecerían en consecuencia de toda legitimidad en el sistema, lo cual no es cierto.

Veamos, en primer lugar, las razones de la crítica. Por de pronto, lo infinito no es, según esa manera de ver, «la negación de la negación, sino que está rebajado a la primera negación» (91, 22/24). Teniendo en cuenta que «negación de la negación» es la afirmación pura y simple, es decir, lo positivo sin más –con independencia del orden de que se trate– habrá que convenir en que Hegel parte en el enjuiciamiento del concepto de infinitud, de un «a priori», conforme al cual lo infinito no se puede quedar en algo negativo en el sentido de lo imperfecto, es decir, de lo no plenamente hecho o realizado según las exigencias del concepto. Y esto es justamente lo que acontece si se lo rebaja a la índole, digamos, de «la primera negación», es decir, de la simple negación de lo finito. Infinito es entonces lo que no es finito. Y como eso debe estar dotado de significado, lo infinito, en tanto que se hace coincidir con lo que no es finito, será al fin, llevado a sus últimas consecuencias, «la nada de lo finito», lo cual implica que, frente a esa nada, lo finito es «lo real» (*das Reale*) y lo infinito no será sino «el vacío, el más allá del ser concreto, [un más allá] carente de determinación» (91, 24/27). Hegel, al hacer la crítica del «infinito del entendimiento», comienza como se ve, cargando las tintas.

Especialmente significativa es aquí la aparición del calificativo «el más allá», que en Hegel tiene desde muy pronto una connotación simplemente negativa y por tanto no puede ser característica de lo verdaderamente infinito. Por abreviar, y sin entrar propiamente en el tema, digamos que la crítica radical del concepto del «más allá» se proyecta en una triple vertiente: la metafísico-teológica, referida al concepto de Dios, que en cuanto «*jenseitig*», es decir, en cuanto una presunta realidad que está más allá de lo finito, no puede ser sino un concepto vacío; se proyecta también en la actitud más específicamente religiosa, que en cuanto que cifra su esperanza en el más allá en cualquiera de sus formas no puede menos de generar una «conciencia desgraciada»; y por último se proyecta también en el comportamiento ético que se guía exclusivamente por el «deber ser», que en cuanto que constitutivamente es deber ser y por consiguiente no es, implica un permanente más allá, nunca asequible ni realizable.

Tiene pues su sentido la inclusión aquí de la referencia al más allá. Pero Hegel no alude a esas connotaciones, presentes en su sistema, sino que se atiene a la argumentación estrictamente ontológica. A continuación de caracterizar a lo infinito como «el más allá del ser concreto, [un más allá] carente de determinación», añade: «Es ciertamente de este modo la determinación de lo finito llegar a ser infinito, pero no tiene esta su determinación en él mismo; su ser en sí no está en su ser concreto, sino que es

un más allá de sí» (91, 26/29). Lo que aquí vemos es una yuxtaposición de las dos argumentaciones. La primera consiste en recordar algo ya visto con anterioridad: que la determinación de lo finito es llegar a ser infinito en virtud de que en cuanto límite se trasciende a sí mismo (cf. 90, 19/20); la segunda, se reduce a denunciar una interferencia inaceptable del entendimiento, consistente en absolutizar la negación de lo infinito respecto de lo finito y verlo como un simple «más allá», con lo cual lo que la razón había atribuido a la infinitud, el ser la determinación de lo finito, su ser en sí (cf. 90, 38/39) se desplaza a un más allá de sí.

La segunda razón de la crítica es consecuencia de la primera. Resulta que al convertir lo infinito en mera negación de lo finito, el entendimiento concibe lo finito como ser concreto que sigue estando frente a lo infinito y lo infinito como teniendo su límite en lo finito y por tanto como siendo con ello «un algo determinado, un infinito que es él mismo finito» (91, 35/36). Es entonces cuando se invierte de lleno la relación en la que lo infinito era el en sí de lo finito. Pues ahora no es ya que lo infinito aparezca como un más allá indeterminado en razón de ser la mera negación de lo finito, sino que lo finito aparece como lo que se hace valer, como lo verdaderamente real: «Así es como a la representación lo finito le aparece como lo efectivamente real y lo infinito por el contrario como lo que carece de realidad efectiva, que en una lejanía turbia e inalcanzable es el en sí de lo finito, pero que al mismo tiempo es solamente su límite; pues ambos están fuera y más allá el uno del otro» (91, 38 – 92, 3). En realidad tenemos en los dos textos citados dos crítica en una.

La primera, que es en realidad la segunda, por cuanto la primera es la que ya hemos visto que se genera al considerar lo infinito como mera negación de lo finito, en la que aquél se nos muestra como un más allá, que no dejará de serlo, por más que se lo considere como el en sí o la determinación de lo finito. La segunda crítica se deriva de la primera, en cuanto que al ser el más allá de lo finito, lo infinito adquiere la condición de los seres finitos que son en todo caso límite los unos de los otros y están en consecuencia más allá los unos de los otros. O dicho de otro modo con carácter general: lo infinito, justo por estar más allá de lo finito está concebido como límite de lo finito y por tanto como siendo él mismo finito, lo cual lleva a un manifiesto contrasentido, pues es tanto como afirmar y negar simultáneamente lo mismo de lo mismo.

La tercera crítica ahonda a su vez en la segunda, a la par que introduce elementos nuevos. El primero de ellos es la representación (*Vorstellung*) que se caracteriza entre otras cosas, tal como dirá más tarde en la *Enciclopedia*, por tener como por contenido inicialmente «la materia sensible», a lo que va unido que las cosas en tanto que percibidas por la representación son ya vistas como estando unas fuera de otras.<sup>10</sup> Ya bajo este punto de vista lo que se nos presenta como verdaderamente real no puede ser sino finito y lo infinito por el contrario no puede ser para la representación otra cosa que una palabra carente de toda realidad. Esto imposibilita pensar lo infinito, pues si bien es cierto que la representación no ostenta el nivel de las otras dos formas de pensamiento: el entendimiento y la razón, no lo es menos que es la puerta de entrada al pensar como tal y por tanto lo que para ella no aparece como real de algún modo no será en modo alguno pensable. No tiene pues sentido considerar lo infinito como un simple más allá,

---

<sup>10</sup> Cf. TWA, 8, § 20, p. 72.

pues es tanto como considerarlo, más que como lejano, como del todo punto inaccesible al pensamiento.

El otro elemento es lo que cabría considerar como el mayor de los contrasentidos, la afirmación de que lo infinito es el en sí a la determinación de lo finito y de que simultáneamente no es sino su límite. Este contrasentido, al igual que el anterior y cualquier otro del mismo signo, es una especie de contradicción formal y vacía, imposible de defender coherentemente al igual que el tipo de contradicciones criticada por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*.

#### 4. Donde hallar la infinitud verdadera. La búsqueda equivocada del entendimiento

Pero como apuntábamos más arriba, Hegel, a la vez que critica la mala infinitud, considera que en y a través de ella se puede descubrir lo que es la verdadera infinitud. La verdadera infinitud –tal es su tesis– consiste en la «unidad de lo infinito y de lo infinito» (94, 10/11 y 18/19). Pero para pensarla son precisos dos pasos: por una parte, darse cuenta de lo que de entrada implica la mala infinitud que no es menos que la «unidad conceptual» de la finitud y de la infinitud, que sin embargo se muestra aún totalmente como una unidad extrínseca y por tanto insuficiente. Por otra parte, se trata de llegar a ver que la unidad de lo finito y de lo infinito no es simplemente externa –que es tanto como decir «interna» u «oculta» – sino que «está ella misma presente» (94, 11/12).

Respecto del primer punto el texto inicial, que en realidad lo resume y anticipa todo, es el siguiente: «Lo finito y lo infinito está el uno fuera del otro, pero según su naturaleza están simplemente referidos el uno al otro; cada uno de ellos es el límite del otro y consiste sólo en tener este límite. En su estar apartados tiene por tanto cada uno, al mismo tiempo, este su otro en él mismo, pero en cuanto que lo otro es el no ser de sí mismo lo está rechazando de sí, de forma igualmente inmediata» (92, 3/9). Aquí vuelve a ser importante la preposición «an» (en), que significa que la cosa en cuestión –en este caso tanto lo finito como lo infinito– porta en sí con carácter exigitivo algo determinado. Lo finito, al igual que lo infinito tiene en él mismo exigencialmente lo otro. Lo que quiere decir que lo finito no puede ser sino en tanto que se refiere a lo infinito, y lo mismo cabe decir de lo infinito respecto de lo finito. Pero, al mismo tiempo, como lo otro representa el «no ser» de aquello a que se refiere, es simultáneamente rechazado por éste, que no puede existir sin aquél y a la vez no puede menos de rechazarlo, de alejarlo de sí. Es ésta una forma muy natural de ver las cosas cuando la relación entre ellas está mediada por la alteridad. Nada puede existir sin lo otro, pero al mismo tiempo tiene que mantener la distancia frente a ello. Sin embargo con esto no se cumple la exigencia primera, la de que cada uno tiene en él mismo su otro. Esta exigencia está cancelada –o al menos neutralizada– por la interferencia del entendimiento que no es capaz de considerar lo otro sino como simplemente otro y no como pertinente al ser concreto, respecto del que se dice otro. Como tanto lo finito como lo infinito rechazan o repelen «de sí» (*von sich*), desde el punto de vista del entendimiento o de la representación, lo otro porque representa el «no ser de sí mismo» (*das Nichtsein seiner selbst*), «su unidad es con ello no la referencia (*Beziehung*) puesta en ellos; esta es más bien su referencia como referencia simplemente de otros, de la finitud en cuanto la realidad, de la infinitud en cuanto negación» (92, 9/12). Su verdadera unidad queda neutralizada por considerar

la finitud y la infinitud no más que como «otras» entre sí. El hecho de que el entendimiento quede, por así decirlo, ofuscado por la alteridad, hace que sólo vea la mutua reciprocidad de la finitud y de la infinitud. Por eso la unidad, aunque está ahí presente, no la puede percibir, ya que «se ha ocultado en el ser otro; es la unidad que únicamente subyace en el fondo» (92, 14/16). Están pues en juego tanto la finitud como la infinitud, pero de forma extrínseca sin que por tanto aparezca explícitamente su unidad. Es interna simplemente, tanto que no se la pueda ver y en tal sentido es en rigor extrínseca. En razón de esto «lo infinito parece que sale a la luz en lo finito y lo finito en lo infinito, lo otro en lo otro, es decir, cada uno parece ser un surgir propio e inmediato y su referencia parece ser sólo una referencia exterior» (92, 16/20).

En consecuencia su aparición queda remitida sólo a la actividad propia del entendimiento. Que la referencia mutua de lo finito y de lo infinito sea extrínseca se debe a un «hacer extrínseco» (92, 22/23), consistente en pasar de lo finito a lo infinito, donde lo infinito al mostrarse como limitado por lo finito se vuelve él mismo finito, es decir, «se elimina a sí mismo» (92, 26) y en tal sentido no tiene nada que ver con él, puesto que la referencia mutua es extrínseca en tanto que resultado de la actividad del entendimiento. El paso que ha realizado de lo finito a lo infinito no ha servido para nada, puesto que representa una entrada en el «vacío» (92, 23), que significa una «recaída en la determinación anterior, ya superada» (92, 30/31). Esa determinación no es otra cosa que lo finito mismo, que como tal implica un nuevo límite que a su vez es preciso superar y así indefinidamente: «Pero este nuevo límite es algo tal que es preciso superar o sea ir más allá del mismo. Con ello ha surgido de nuevo el vacío, la nada, en la que, sin embargo, puede ser puesta aquella determinación, un nuevo límite y así indefinidamente» (92, 31/35). En realidad la crítica del proceso indefinido o al infinito en la forma de articular una argumentación no es nada nuevo, al menos desde Aristóteles. Las «vías» para demostrar la existencia de Dios en la formulación de Santo Tomás –expresamente en las tres primeras– hicieron esa crítica muy celebre, especialmente cuando algunos comentaristas –al parecer para evitarse el esfuerzo de pensar– se daban prisa en recurrir cuanto antes a la imposibilidad del proceso «*in infinitum*». Aunque la afirmación de la imposibilidad del proceso al infinito –o lo que es lo mismo, el absurdo de afirmar su posibilidad– no es nueva, si es nueva, en el caso de Hegel, la razón por la que afirma dicha imposibilidad. Lo que se trata de establecer es la verdadera infinitud. Ahora bien, si a ésta se la concibe en oposición a la finitud, entonces no hay forma de evitar que deje en realidad de ser verdadera y se convierta en la infinitud «mala», que forzosamente genera el proceso al infinito.

Desde lo que venimos diciendo se calibra ya el verdadero significado que aquí comentamos. A continuación del último texto citado leemos: «Está así presente la determinación recíproca de lo finito y de lo infinito. Lo finito es finito sólo en referencia al deber ser, o sea, a lo infinito, y lo infinito es sólo infinito en referencia a lo finito. Son simplemente otros, uno respecto del otro, y cada uno tiene en él mismo lo otro de sí» (92, 36 – 93, 2). Con esto viene Hegel a declarar hasta dónde llega el entendimiento. La determinación recíproca de que aquí se habla no saca a la luz la unidad de fondo de lo finito y de lo infinito; expresa más bien el límite de que adolece el entendimiento, capaz de conocer una determinación entre ambos, que habría que caracterizar como alternante más que como recíproca, puesto que la determinación de uno de los dos parece quedar neutralizada por la determinación de su opuesto. Es justamente la simple oposición de uno frente a otro lo que Hegel quiere evitar ya desde muy pronto, porque ello implicaría

un dualismo originario de la realidad, totalmente inaceptable. La barrera que impide llegar al fondo de la unidad de lo finito y de lo infinito es la alteridad alternante de lo uno frente a lo otro, por la que se guía el entendimiento. Que cada uno de ellos tenga «en él» (*an ihm*) lo otro de sí, sólo implica desde este punto de vista la exigencia de referirse a él.

Que lo otro sea lo que impone el tipo de relación, al que el entendimiento es capaz de llegar, hace que la infinitud que él alcanza, por más que se proclame como «la negación de lo finito, no quiere liberarse del mismo»; en efecto, «éste surge de nuevo en ella misma como su otro, puesto que este infinito es sólo en referencia a lo finito, que es otro respecto a él» (93, 15/18). En este contexto identifica Hegel «la mala infinitud con el perenne deber ser, por lo que cabría preguntarse si su rechazo de aquélla es una proyección de su decidida crítica de la doctrina kantiana y fichteana sobre el deber ser porque ésta es incapaz de garantizar la libertad que pretende y por el contrario desplaza ésta a un más allá inasequible.

Aquí en todo caso Hegel se mantiene atento al rigor de la demostración, fundada más que en el concepto de alteridad, en la forma como la concibe el entendimiento, incapaz de desbordar lo otro como tal, encerrado como está en ese círculo estéril que se repite incesantemente: «Por eso, el progreso al infinito es solamente la monotonía que se repite, una y la misma alternancia aburrida de este finito y este infinito» (93, 18/21). Y a continuación el texto que resume lo expuesto en las páginas anteriores y da una definición sucinta y precisa de la mala infinitud: «Esta infinitud del progreso infinito, que sigue adoleciendo de lo finito, tiene en ella misma su otro, lo finito; está por tanto limitada y es ella misma finita; es por consiguiente la mala infinitud, porque no es en sí y para sí, sino sólo como referencia a su otro» (92, 22/26).

## 5. Unidad de lo finito y de lo infinito

Aquí se pone ya además de manifiesto que Hegel no habla indistintamente, en contra de lo que podría parecer, de lo finito y de lo infinito, afectados ambos por la misma enfermedad, la de ser en tanto en cuanto remiten a lo otro de sí y no tener consistencia propia. A Hegel le interesa la infinitud como tal, más concretamente la infinitud verdadera, aquella que supere ese lado «malo», el de ser «cómo referencia a su otro». Y no deja de ser significativo el hecho de que, aunque la finitud es también «como referencia a su otro», esto no es en ella nada «malo» o deficiente, lo cual cabe interpretarse en el sentido de que lo finito no da más de sí, no puede menos de mostrarse como referencia a lo otro de sí, mientras que respecto de lo infinito no se ha descubierto aún su verdadero concepto.

Se comprende entonces el giro que ahora toma el discurso. De que la mala infinitud es sólo «como referencia a lo otro» se pasa a afirmar tras el punto y aparte (que implica una pausa de reflexión): «Este infinito es él mismo finito. Con ello sería de hecho la unidad de lo finito y de lo infinito. Pero sobre esta unidad no se reflexiona» (93, 27/29). La condición para que tal unidad se manifieste como tal es que se reflexione sobre lo que implica que lo infinito es «como referencia a su otro». Esto supone abandonar el nivel del entendimiento y situarse en el de la razón, porque de otro modo no se supera «la aburrida alternancia» que una y otra vez aparece, pero que es opaca y no proporciona explicación de sí misma. En cambio, en esa explicación sí se deja de pronto ver una vez



que dicha unidad aparece en acción: «ella es la única que hace salir a escena en lo finito lo infinito y en lo infinito lo finito, y es por así decirlo el resorte del progreso infinito» (93, 29/32).

Aquí hay dos cosas igualmente interesantes, máxime cuando está a punto de entrar en la concreción de lo que significa la verdadera infinitud. Por una parte, vemos que la unidad de lo finito y de lo infinito, en la que tal infinitud consiste, está ya ahí, contamos con ella, la sabemos y también sabemos a qué atenernos con ella; en definitiva, nos es familiar. Esta idea es operativa en todo el sistema de Hegel y tiene su formulación contundente y precisa en el Prólogo a la *Fenomenología*: «Lo que [de puro familiar] es en general sabido, justo porque es sabido, no es conocido a fondo».<sup>11</sup> Por otra parte, la verdadera infinitud se descubre no en el más allá de los fenómenos, sino en el fondo de los mismos. De la importancia que esto tiene en general da idea del hecho de que «lo infinito verdadero» es, como dirá Hegel más tarde, «el concepto fundamental de la filosofía»<sup>12</sup> y es además el ineludible punto de partida en la consideración del problema de Dios.

En ese fondo al que antes nos referíamos, la unidad de lo finito y de lo infinito se revela como el fundamento explicativo de ambos y, por tanto, como lo que les confiere sentido, pues los hace aparecer en su mutua referencia como posibles y como necesarios, y también como constitutivos, esto último de una forma típicamente hegeliana. Por de pronto, el progreso infinito, en el que lo finito y lo infinito se refieren recíprocamente el uno al otro, «en la perenne repetición de una y la misma alternancia de la intranquilidad vacía de ir adelante, más allá del límite» tiene a pesar de todo sentido, si no se lo absolutiza, sino que se lo ve como «lo exterior de aquella unidad». «La representación se queda en eso» (93, 32/35) ciertamente, pero así está justificado también su alcance, al igual que lo está bajo otro aspecto el papel del entendimiento. No por casualidad, sino de forma necesaria, aparecen lo finito y lo infinito en la forma indicada. Esto es por tanto legítimo. No lo es en cambio cuando ese fenómeno se absolutiza y se hace valer como lo auténtico y verdadero. Que es lo que ocurre si la representación pretende hacer pasar como definitivamente verdadera la forma en que percibe lo infinito y su referencia a lo finito. Es entonces cuando «este infinito tiene la firme determinación de un más allá, que por consiguiente no puede ser alcanzado porque no debe ser alcanzado, puesto que tiene la determinación de un más allá. Tiene según esta determinación frente a sí a lo finito como la determinación de un más acá, que de igual modo tampoco puede elevarse a lo infinito, porque tiene para él esta determinación de ser otro» (93, 37 – 94, 5).

## 6. «El retorno de la infinitud a sí». La noverdad de lo finito y de lo infinito

Llega así Hegel, después de tantas idas y venidas, tantas vueltas y revueltas –que amplía en la segunda edición– a la última consideración, relativamente breve, que lleva por título: «El retorno de la infinitud a sí» (94, 6). Es o pretende ser la precisión definitiva de este concepto fundamental. Pese a su brevedad quisiera, por mor de la claridad, distinguir varios puntos.

<sup>11</sup> *Phänomenologie*, o. c., p. 28.

<sup>12</sup> Cf. *Enzyklopädie*, o. c., § 95, p. 203; traducción española de R. Valls-Plana, p. 199.

1. «Pero de hecho en este determinar recíproco, que va y viene está ya contenida la verdad de este infinito» (94, 7/9). El infinito, que hasta ahora ha estado en juego, es el no verdadero, malo o deficiente. Falta pues el infinito verdadero, el que es preciso buscar y dejar bien establecido. Tiene que ser evidentemente distinto de aquél, pero al mismo tiempo no puede estar fuera o al margen de él, porque en tal caso recaeríamos de forma inevitable en la «mala infinitud», pues tendría frente a sí algo que lo limita. No puede haber nada fuera del infinito verdadero, que habrá que identificar en el interior del mencionado «determinar recíproco», que va y viene. La verdad de lo infinito se desvelará partiendo de que éste está simplemente referido a lo finito y que como tal es él mismo finito (cf. 94, 9/10). La reflexión sobre esto nos desvela que «la unidad de lo finito y de lo infinito es por tanto no sólo lo interno, sino que ella misma está presente» (94, 10/12). Es ciertamente lo interno, pero si fuera sólo eso, se quedaría en algo lejano y por consiguiente ajeno, exterior en ese sentido. En la referencia mutua de lo infinito y de lo finito –de aquél en tanto que es el ir más allá de lo finito, de éste en cuanto que es un límite más allá del cual es preciso ir– está presente la unidad de ambos, siempre que no se pierda de vista dicha referencia y no se caiga en lo que es una tendencia de «la opinión», que es separar y mantener alejadas entre sí cosas que de suyo son indisolubles. Pero la opinión no pasa de ser una «representación subjetiva» y como tal «palidece ante la verdad».<sup>13</sup>

2. «Pero la unidad de lo finito y de lo infinito los supera» (94, 18/19), es decir que, conforme al significado de la superación (*Aufhebung*), los elimina en su carácter inmediato, a la vez que los conserva según el sentido que les corresponde como momentos de dicha unidad. Los elimina en cuanto que se presentan de modo inmediato, puesto que ese carácter de finito e infinito lo tienen sólo en su separación; en cambio, cuando se los considera desde el punto de vista de su unidad, no están separados sino que «cada uno es en él mismo esta unidad y este superar de sí mismo» (94, 20/21). La finitud, en efecto, se supera a sí misma, puesto que «es solamente como ir más allá de sí; en ella está por tanto contenida la infinitud, lo otro de sí misma» (94, 21/23). Más arriba hemos visto cómo «lo otro» se interponía entre una cosa y otra, en este caso entre lo finito y lo infinito, como una especie de barrera que impedía su unidad. Ahora no es así, porque se trata de «lo otro de sí», no de un otro que está frente a la cosa, sino de la cosa misma en cuanto que se trasciende y es lo otro de sí misma. Y esto vale análogamente también para la infinitud.

«La infinitud es igualmente como ir más allá de lo finito; tiene sólo significado como la referencia negativa a lo finito, contiene por tanto esencialmente su otro y es así en ella lo otro de sí misma» (94, 23/26). Se advierte el interés que Hegel tiene en dejar claro el asunto. De ahí que precise al máximo e incluso no rehuya la redundancia. Pues decir que «contiene esencialmente su otro» es tanto como decir que «es en ella lo otro de sí misma», ya que la partícula «an» seguida de dativo significa que pertenece a la naturaleza o esencia de la cosa el ser esto o aquello, y tanto lo uno como lo otro: «contener esencialmente su otro» y «ser en ella lo otro de sí misma» giran torno al

---

<sup>13</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, TWA, 18, Suhrkamp, Frankfurt 1971, p. 30.

significado que adquiere «lo otro». Tener lo otro o referirse a lo otro no es lo mismo que tenerlo *esencialmente*, y ser lo otro no es igual a ser lo otro *de sí*. (En ambos casos los subrayados son míos).

De lo que acabamos de ver se desprende inmediatamente una consecuencia muy importante respecto de lo que significa la superación de lo finito, vista ya desde la perspectiva de la unidad de lo finito y de lo infinito. «Lo finito no es superado por lo infinito como un ente fuera de él, sino que su infinitud consiste en superarse a sí mismo. Además, este superar no es el ser otro en general, sino que lo finito según su determinación, como lo que debe ser en sí, es negación, es ser otro, es el ser concreto como un no ser. Así pues, en tanto que tiene en él mismo el ser otro de su determinación, es él mismo el ser otro del ser otro» (94, 26/34). Este texto es por de pronto interesante en orden a comprender el significado de la superación, sobre todo en lo que tiene que ver concretamente con lo finito. Hegel se opone a lo que es una tendencia del lenguaje, consistente en que puesto que lo superado es superado en su modo de ser inmediato y es, a la vez, conservado en un modo de ser superior, fácilmente se piensa que la superación la lleva a cabo un ser superior también. Esto, en el caso de que aquí se trata, no tiene lógicamente sentido, puesto que el ser superior, que habría de ser lo infinito, tendría que ser pensado como contrapuesto a lo finito y proveniente de fuera de éste, con lo cual se volvería a recaer en el círculo finito/infinito y por tanto en la mala infinitud. Si estrictamente hablando la superación de lo finito no puede provenir de lo infinito, en tanto que ente que está fuera de lo finito, tiene sin embargo que realizarse como «infinitización», pues de otro modo seguiríamos estando en el ámbito de lo finito, y puesto que aquélla no puede venir de fuera, habrá de venir de dentro y por tanto tendrá que ser immanente. Es decir, lo finito se supera a sí mismo y en eso consistirá su infinitud.

Pero, ¿cómo va a poder superarse? Para ello debería tener, nos imaginamos, una fuerza infinita. Pero, ¿de dónde la va a extraer, si es finito? La solución va a ser un tanto paradójica, pero «lógica» en su orden, tanto que no va a quedar otro remedio que asumirla. Pero antes tendremos que volver a recordar algo ya visto y dar un pequeño rodeo por el «ser otro». Ello es de nuevo necesario por mor de la claridad y de la precisión. «Este superar no es el ser otro en general». No excluye el ser otro, pero es un ser otro especial, aquel que viene al caso e implica superación, no todo ser otro. Lo infinito según su determinación, es decir según la referencia a sí mismo, aquello en virtud de lo cual «descansa en sí mismo» (80, 2/3) y es «lo que debe ser en sí», es «negación» en el sentido de que para constituirse en referencia a sí mismo, para llegar a ser lo que debe ser en sí, es decir, según su concepto, tiene que negar lo que es de modo inmediato y es así «ser otro» respecto de su ser inmediato, de su ser puramente limitado. Lo que implica que ese ser inmediato se caracteriza por no ser lo que debe ser y además por no serlo de una manera radical, por ser en consecuencia «como un no ser». En cuanto tiene que negar, en su ser inmediato es «ser otro». Negación equivale pues a ser otro. Por tanto, contamos con un doble significado de ser otro respecto de lo finito: de una parte el «ser otro» como ser otro respecto de lo que debe ser; y por otra parte, ser otro respecto de ese ser otro, por tanto «el ser otro del ser otro». Conviene anotar, para evitar un malentendido, que cuando Hegel habla aquí «del ser otro de su determinación», no es que esta determinación haya de ser otra, sino que lleva en sí, para poder ser ella misma, la negación de su ser otro y mediante ella la vuelta a sí y por tanto la posibilidad de descansar en sí. El otro que caracteriza a su determinación lo tiene lo finito «en él

mismo) (*an ihm selbst*) y por eso, para llegar a la infinitud no necesita nada extraño, sino que lleva en sí «el ser otro del ser otro» y por tanto su propia autosuperación.

Esa infinitud, en que consiste lo finito como resultado de su «no ser», es la única existente, si bien se la puede considerar desde la otra vertiente, desde lo infinito que tiene, al igual que lo finito una raíz común. Y desde este punto de vista «la infinitud no consiste en el más allá vacío, que está limitado sólo externamente y recibe una determinación, sino que es igualmente en ella lo otro de ella, que se hace volver de su huida y que con ello del ser otro vacío, como negación de la negación es retorno a sí y referencia a sí mismo (94, 34 – 95, 3). En apariencia, puesto que el punto de partida es doble, lo finito y lo infinito, el resultado debería ser doble también, pero puesto que la reflexión se lleva a cabo desde la unidad de los mismos que supera el dualismo vigente en la consideración desde el punto de vista de la representación y del entendimiento, el resultado es único como única es también su raíz. De ahí que tanto lo finito como lo infinito terminen siendo caracterizados del mismo modo: «ser otro del ser otro», con el importante matiz de que en el caso de lo finito «el ser otro» es «negación» o «no ser», en el caso de lo infinito es también negación o «más allá vacío». En el punto siguiente se aquilata esto mismo.

3. «Ni lo finito como tal ni lo infinito como tal tienen por consiguiente verdad» (95, 4/5). Si no he anotado mal, la caracterización «como tal» (*als solches*) aparece aquí por ver primera en su aplicación común. Y si ni el uno ni el otro tienen verdad es porque ambos carecen de la consistencia suficiente para existir como referidos a sí mismos, como descansando en su propio concepto. Este concepto se nos ha desvelado como la unidad de ambos. No están uno frente al otro. Eso deja de tener sentido una vez que se hace presente su unidad, en virtud de la cual «cada uno es en él mismo lo contrario de sí y unidad con su otro» (95, 5/6). Cada uno ha dejado de ser, de nuevo también a primera vista sea desde la representación o desde el entendimiento, lo contrario del otro, pero sigue siendo, sin embargo, lo contrario. ¿De qué? Obviamente tiene que ser contrario de un ser otro, pues de no ser así la afirmación carecería de sentido. Ese ser otro no puede ser sino él mismo. Lo finito será entonces lo contrario de sí mismo, de su finitud; lo infinito dejará de ser igualmente lo contrario de lo finito para pasar a ser lo contrario de sí mismo. Al quedar así eliminada la oposición frente al otro, lo que queda en cada caso es «la unidad con su otro» en virtud de la negación de sí o de ser contrario a sí mismo.

Una consecuencia obvia implícita ya en cuanto hemos visto, pero explícita ahora es que «su determinidad de uno frente a otro ha desaparecido» (95, 6/7). Lo que ha desaparecido no es la determinidad sin más, puesto que todo ser la posee, sino la consistente en el estar determinado del uno frente al otro. Lo que se ha producido a cambio es la asimilación de lo otro, puesto que lo finito es tanto lo contrario de sí mismo como la unidad con lo infinito. «Con ello ha hecho su entrada la verdadera infinitud, en la cual está superada tanto la finitud como la mala infinitud» (95, 7/9). Esto, sin embargo, puede suscitar en cualquier lector la duda sobre si lo finito y lo infinito son conceptos equiparados de forma tal que a la verdadera infinitud puede llegarse a partir de cada uno de los dos con la misma legitimidad. ¿Por qué, si el defecto de ambos es el mismo, no podría llegarse como resultado no a la verdadera infinitud, sino a la verdadera finitud, de modo que aquí se estuviera planteando, de alguna forma, la exigencia de una filosofía de la finitud? El hecho, sin embargo, de que reiteradamente Hegel exprese su convicción de que lo finito, por su naturaleza, deviene infinito muestra claramente que

el concepto fundamental y básico es el de la infinitud, de la verdadera naturalmente, y que respecto de lo infinito, en tanto que enfrentado a lo finito, de lo que se trata es de que supere su deficiencia, pero no en aras de una verdadera finitud, que está marcada por el «no ser», sino en orden a dejar aparecer a la infinitud verdadera. Algo de esto le debe estar pasando por la cabeza a Hegel para, por una parte, hacer un último intento de aclarar en qué consiste la verdadera infinitud y, por otra parte, indicar por qué ese concepto es tan importante que merece la pena todo el esfuerzo que sea preciso para asumirlo.

Respecto de lo primero Hegel, en un intento último de precisión, añade al texto anteriormente citado: «Ella [la verdadera infinitud] consiste en trascender el ser otro, trascender como retorno a sí misma; es la negación refiriéndose a sí misma; el ser otro, en cuanto que es no ser otro inmediato, sino superación del ser otro, la recuperada igualdad consigo» (95, 10/14). Es, como digo, un intento de dar con una definición clara y contundente, pero naturalmente al modo de Hegel, es decir, conforme a las exigencias de la dialéctica. Trascender el ser otro y retornar a sí parecen incompatibles, pues el primero es un movimiento de ida, mientras que el segundo lo es de vuelta. Pero en eso consiste «la naturaleza del pensar especulativo, en captar los momentos contrapuestos en su unidad» (95, 38 – 96, 2). Esto sin embargo, no significa que lo finito y lo infinito sean momentos indiferenciados o que tanto da el uno como el otro. Es obviamente lo infinito como tal el concepto que aquí tiene la prioridad y en virtud del cual surge la unidad con un carácter determinado.

Esto se advierte si se tiene en cuenta el trasfondo histórico que subyace a la cuestión tal como la entiende y plantea Hegel y que no es otro que la que se refiere al tema del espinosismo, tal como lo enuncia Jacobi, quien reprocha a Spinoza haber rechazado «todo paso de lo infinito a lo finito».<sup>14</sup> Hegel reconoce esta idea y la reformula en «cómo lo infinito sale de sí y llega a la finitud» (96, 9/10). Su respuesta es doble. Por una parte, la pregunta está mal planteada, porque se asienta en lo que es «el suelo del representar habitual» (96, 33/34), que «de la forma más obstinada» se opone a la unidad de lo finito y de lo infinito. Por otra parte, la respuesta en términos positivos se cifra, coherentemente con lo que ya hemos visto, en lo siguiente: «La respuesta a la pregunta de cómo lo infinito llega a ser finito es, con ello, que no hay un infinito que primeramente es infinito y que sólo después tiene la necesidad de devenir finito, de llegar a la finitud, sino que es para sí mismo tanto finito como infinito» (97, 13-18). Ese trasfondo histórico ayuda a comprender por qué el concepto de finitud es tan importante para Hegel.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, en: *F. H. Jacobis Werke* Bd. 4, Abt. 1. Leipzig 1819, 56.

<sup>15</sup> Dicho trasfondo es aquí meramente mencionado. De por sí es un capítulo importante y amplio del pensamiento moderno. Cf. p. e. H. J. Gawoll, «Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi» en: M. Álvarez Gómez y M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín (eds.) *Razón, libertad y estado en Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca 2000, 119-133; H. Timm, *Gott und die Freiheit*. Band 1: Die Spinozarenaissance, Klostermann, Frankfurt 1971.

## 7. Epílogo: Entre el concepto y la metáfora. Una mirada al futuro

Al final de la nota que sigue al apartado «Retorno de la infinitud a sí» Hegel, que ha visto en la unidad de lo finito y de lo infinito la solución del problema de la relación entre ambos, considera que el término «unidad», aplicado en este caso, «tiene un lado torcido» (97, 34). No es rechazado sin más, pero tiene algo de equivocado, por cuanto «expresa como ser en reposo lo que es un devenir» (97, 34/35). Al parecer estamos ante un término: la unidad, al que no hay más remedio que recurrir, a sabiendas de que es inadecuado. Lo era, en la consideración de Hegel, ya al comienzo cuando hablaba de la unidad del ser y de la nada. La deficiencia allí se subsana afirmando que ser y nada son lo mismo, pero son al mismo tiempo diferentes (cf. 53, 31-54, 10). En la segunda edición va a precisar más esto mismo, distinguiendo entre unidad e identidad, que se dan al mismo tiempo que movimiento y diferencia respectivamente.

Lo que ahora interesa destacar es que, siendo lo infinito un concepto «más profundo que el devenir» (90, 13), Hegel recurre a éste para subsanar la deficiencia de la unidad en este caso, en cuanto «que lo infinito es también llegar a ser finito y, al contrario, lo finito es llegar a ser infinito. Se puede así decir que lo infinito sale de sí a lo finito, justamente porque no tiene ninguna verdad, ninguna consistencia en él mismo; asimismo, al contrario, lo finito, en razón de su unidad, entra en lo infinito» (97, 35-98, 1). En todo caso, hecha la pertinente corrección, se mantiene el concepto mismo de unidad, que será fundamental no sólo aquí, sino en toda la estructura de la *Ciencia de la Lógica*, siendo, «además del devenir mismo, todas las ulteriores determinaciones lógicas: ser concreto, cualidad, en general todos los conceptos de la filosofía, ejemplos de esta unidad» (50, 6/8). La forma, sin embargo, como la unidad aparece matizada, corregida incluso mediante la incorporación del concepto de devenir, ayuda a comprender que todo se encuentra en un estado de permanente inquietud o perpetuo movimiento, sin que por ello deje de poseer no sólo estabilidad sino también sentido.

La imagen, de la que Hegel se sirve para expresar esto, es el círculo. Círculo y esfera son metáforas que no por casualidad gozan de una muy larga tradición, y Hegel las supo aprovechar bien: «Lo esencial es propiamente [...] que el todo [de la Ciencia] es un proceso circular sobre sí mismo, en el que lo primero es también lo último y lo último es también lo primero» (37, 16/19). De la riqueza de matices, que esta idea tiene, mencionaremos sólo algunos.

En primer lugar, ese proceso circular implica un progresivo enriquecimiento, pues cada punto del círculo presupone y encierra en sí todo lo anterior de lo que es resultado, a la vez que es el comienzo de un nuevo estadio, no por casualidad, sino de forma necesaria. Cada vez más rico y cada vez más concreto es el proceso, en segundo lugar, pues el círculo se encuentra en perpetuo movimiento y por tanto su retorno ineludible al comienzo viene cargado con todas las nuevas determinaciones que ha adquirido en su recorrido.<sup>16</sup> En tercer lugar, la importancia esencial que adquiere cada punto o estadio del proceso da idea el hecho de que, si nos imaginamos que ese punto desaparece,

---

<sup>16</sup> Para lo anterior cf. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), edición de H.-J. Gawoll, Meiner, Hamburg 1994, p. 302, 12/25.

desaparecería necesariamente la totalidad. La «unidad» pues de cada cosa determinada o finita es compatible con su carácter esencial, por ser insustituible. Y aquí es donde entra explícitamente en juego la verdadera infinitud, que no anula, sino que integra en sí a lo finito como momento, al igual que también al progreso indefinido, que es reconducido a su centro: «El progreso de lo que constituye el comienzo es sólo una ulterior determinación del mismo, de forma que esto permanece y subyace a todo lo que se sigue y no desaparece de ello ... Así es cómo el comienzo de la filosofía es el fundamento que se mantiene y está presente en todos los desarrollos ulteriores, el concepto completamente immanente a sus determinaciones ulteriores» (37, 26/35). Mediante este progreso el comienzo «convierte justamente la línea del movimiento progresivo de la ciencia en un círculo» (37, 39-38, 1).

¿Qué lugar ocupa la infinitud verdadera en este proceso circular y cuál es su función? «La ciencia [de la lógica] es un círculo anudado y enroscado sobre sí». <sup>17</sup> Esto puede y debe entenderse como un proceso que, a la vez que es circular, avanza y progresa sin dejar por ello de ser un retorno a sí en cada punto y en cada momento. En consecuencia, «el enriquecimiento avanza en la necesidad del concepto, es sostenido por él y cada determinación es una reflexión sobre sí. Cada nuevo peldaño del *salir fuera de sí*, es decir, de la ulterior determinación es también un *entrar-en-sí* y la *mayor extensión* es en igual medida una *superior intensidad*. Lo más rico es por ello lo más concreto y *subjetivo*, y lo que se recoge en la profundidad más simple es lo más poderoso y más abarcante». <sup>18</sup>

Es aquí donde se puede apreciar que la verdadera infinitud representa algo especial dentro del proceso circular que es la filosofía en su conjunto. Tiene que ver con esa otra imagen de «salir fuera de sí» y de «entrar-en-sí» y con que la extensión cada vez mayor es, al mismo tiempo y en la misma medida, una intensidad cada vez mayor también o más profunda. «La ciencia es un “*círculo de círculos*”, pues cada miembro individual [...] es la reflexión en sí, que, en cuanto que retorna al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro». <sup>19</sup> Este texto, unido al anterior, es el que da pie para pensar que la verdadera infinitud no es simplemente un miembro más de ese círculo de círculos, sino uno especialmente cualificado, del que cabe decir que es como el arquetipo de todos ellos y el que por tanto legitima hablar del círculo de círculos. Hegel siguió pensando en esto hasta el final y en la segunda edición del primer libro de la lógica afirma explícitamente: «La imagen del progreso al infinito es la línea recta, en cuyos dos extremos sólo está lo infinito y siempre está sólo allí donde ella —a pesar de ser concreto no está y *sale* hacia este su no ser concreto, es decir, hacia lo indeterminado, como verdadera infinitud, curvada sobre sí, su imagen se convierte en el círculo, la línea que se ha alcanzado a sí misma, que está cerrada y completamente presente, sin punto de comienzo y sin fin». <sup>20</sup> La razón, por la que la verdadera finitud no es sólo un miembro

<sup>17</sup> O. c., p. 304, 21.

<sup>18</sup> O. c., p. 302, 30/37.

<sup>19</sup> O. c., 304, 23/26.

<sup>20</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832) edic. de H.-J. Gawoll, Meiner, Hamburg 1990, p. 149, 35-150, 4.

entre otros del gran círculo de círculos, es porque representa el modelo o arquetipo que nos pone ante la vista al círculo mismo. Por otra parte, es también la forma en que Hegel recoge e interpreta la metáfora de «La esfera infinita y el centro que está en todas partes».<sup>21</sup> Esa metáfora ha sido fuente de inspiración para pensadores, como el Maestro Eckhart y N. de Cusa, y poetas como J. L. Borges. La metáfora de la esfera la recoge P. Sloterdijk, para mediante ella construir la historia de la humanidad desde sus comienzos, y hacer una interpretación filosófico-antropológica de la globalización.<sup>22</sup> La pregunta que queda en el aire es si, como siempre ocurre ante los grandes temas, no ha llegado el momento de acometer una interpretación metafísica de ese mismo fenómeno para el cual la metáfora hegeliana del círculo de círculos, en cuyo centro a su vez está la verdadera infinitud, podría servir de hilo conductor.

---

<sup>21</sup> D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937.

<sup>22</sup> P. SLOTERDIJK, *Sphären*, tres volúmenes. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998-2004.





## LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA EN LA ENCICLOPEDIA DE HEGEL

**Ramón Valls (+)**

Universidad de Barcelona

**ABSTRACT:** This paper is intended as a commentary on Hegel's *Encyclopedia*. Specially, it is devoted to analyze the *Philosophy of Nature*, located between *Logics* and *Philosophy of Spirit*, since it plays a key role in this study.

**KEY WORDS:** Philosophy of Nature, Logics, Philosophy of Spirit, Hegel's Encyclopedia.

**RESUMEN:** Este artículo pretende dar una visión sencilla y adecuada a *filósofos amateurs y principiantes* de una de las partes del Comentario a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel que el autor está escribiendo. El Comentario entero, así como la parte que se resume aquí, pretende ser una especie de deletreo de un texto extremadamente difícil. La *Filosofía de la Naturaleza* articula el sistema hegeliano desde su mismo centro, colocada entre la Lógica y la *Filosofía del Espíritu*. El artículo arranca desde la deducción de la Naturaleza que se encuentra en *Enc* § 244, porque esta deducción es el paso (*Übergang*) desde la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza. Se completa el comentario a este pasaje con una Introducción general a la Filosofía de la Naturaleza. A pesar de la pesadez y obsolescencia del texto de Hegel, resulta imprescindible su conocimiento para la deseable comprensión del todo sistemático hegeliano.

**PALABRAS CLAVE:** Hegel, Filosofía del Espíritu, Filosofía de la Naturaleza, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.

**Nota previa.** El escrito que sigue reproduce y abrevia pasajes de mi Comentario a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (3ª edición, 1830), obra que yo traduje al castellano y está siendo bien vendida (Madrid, Alianza Editorial, 1997, 1999, 2005, 2008). Ahora pretendo que el Comentario, casi terminado ya, ayude al lector de mi traducción porque consiste en un *deletreo* del texto de Hegel dedicado a estudiantes adelantados y a Profesores jóvenes que quieren hacerse una idea del pensamiento de este filósofo a través de sus propias palabras. Lo encuentran continuamente citado, casi siempre despreciado, pero los textos del filósofo les resultan demasiado difíciles. Mi Comentario se limita al deseo de obviar esta primera dificultad que cierra el paso a tantos principiantes, cosa que aprendí cuando durante tantos años impartí Filosofía en la Universidad. Mi escrito no es un estudio más o menos académico y erudito, destinado a profesionales de la Filosofía, sino a aprendices animosos. Pido por tanto que si alguien lee el presente artículo, lo haga dándose cuenta de la índole de este texto y de mi Comentario en general. Para decirlo brevemente: que nadie me pida a mí las peras de otros olmos.

Han pasado ya muchos años desde que publiqué mi Comentario a la *Fenomenología del Espíritu* titulado *Del yo al nosotros*, el cual ayudó a muchos lectores de España y de Latinoamérica para adquirir un primer conocimiento de la Filosofía de Hegel y renovar su estudio entre nosotros. Ahora mi Comentario a la *Enciclopedia* pretende algo semejante. De hecho, los queridos colegas que me lo piden coinciden con el Prof. Otto Pöggeler quien en la última visita que hice al Archivo Hegel en Bochum me recordaba el éxito de mi libro sobre la *Fenomenología* de Hegel. En aquellos días yo estaba ultimando la traducción de la *Enciclopedia* y fui al Archivo a pedir permiso para usar las notas de Hans Christian Lucas y Wolfgang Bonsiepen a la edición de la Academia, petición que fue atendida con total generosidad. En el mismo viaje, la Bibliotecaria del Archivo me contó que el libro *Del yo al nosotros* tenía el record de... encuadernaciones. Todos los becarios y visitantes que pasan por el Archivo procedentes de España y Latinoamérica, incluidos los portugueses y brasileños, me explicó, piden este libro y, claro, ha quedado impresentable varias veces. Pöggeler, cuando nos despedimos, me aconsejó que en la traducción pusiera solamente “notas del traductor” y guardara los comentarios para un libro que siguiera la estela del que ya había publicado sobre la *Fenomenología*. Y en ello estoy.

## 1. Traducción de Enc § 244

Si las transiciones o *Übergänge* son siempre importantes en el sistematismo vivo de Hegel, mucho más lo es la gran transición que abre la totalidad de la *Filosofía de la Naturaleza* (en adelante *FN*). Esta transición, en efecto, es una de las dos que articulan las tres grandes partes del sistema. Su comprensión resulta pues absolutamente imprescindible para entender la totalidad del sistema de Hegel.

Dejaré primero de lado la cuestión de la totalidad en cuanto tal y voy a comentar antes por separado las dos *transiciones* que abren y cierran precisamente. Las dos constituyen una especie de fronteras entre las cuales se despliega toda la *FN*. La primera *deduce* la *Naturaleza* desde la *Lógica* y la segunda *deduce* el *Espíritu* desde la *FN*. Ésta ha sido ya enteramente desplegada después de haber sido escrito el § 376. Ganaremos así una primera visión global de la segunda parte de la *Enciclopedia* (en adelante *Enc*).

La primera transición está ubicada en el § 244 que es, por tanto, el gozne mismo entre la *Lógica*, que no es aún *FN*, y el § 245 que ya lo es. Este § 244 ha sido objeto de muchas discusiones y ha sido refutado mil veces. Las refutaciones han repetido, por lo general, lo que cabe llamar *objección Schelling* recogida por sus seguidores en el campo de la *Naturphilosophie*. Todos ellos niegan rotundamente que el *concepto* sea algo *vivo* y *fecundo* como quiere Hegel, el viejo amigo de Schelling en Tubinga. Todos ellos sostienen, por el contrario, que de *un concepto lógico tan fijo como los demás* no puede brotar la *Naturaleza*, ni nada real. Por esta razón, creemos necesario antes que nada afinar la traducción para que no se nos escape la recta comprensión del denostado párrafo.

El texto original y nuestra traducción rezan así:

Die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet, ist sie Anschauen; und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.

La idea, que es para sí, considerada según esta su unidad consigo, es intuir, y la idea que intuye naturaleza. En cuanto intuir, empero, la idea está puesta bajo la determinación unilateral de la inmediatez o de la negación mediante reflexión extrínseca. Pero la libertad absoluta de la idea está en que ella no meramente pasa a la vida (§ 216), ni (en) que como conocimiento finito, (la misma libertad) la hace aparecer en el interior de sí misma (§§ 223-224), sino (en) que en la verdad absoluta de sí misma, es decir, independiente o queriéndose a sí en lo otro, se resuelve a despedir de sí, como Naturaleza, el momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, es decir, la idea inmediata como su (propio) reflejo.  
(Los paréntesis son nuestros e inician la interpretación).

Los criterios adoptados para la traducción han sido los siguientes: Primeramente, hemos considerado que la *idea absoluta*, sujeto gramatical de la primera oración, es igualmente el sujeto principal de todo el párrafo. Decimos la *idea absoluta*, aunque el adjetivo no figure literalmente en el texto, porque nos parece evidente que el § 243 continúa directamente los párrafos finales de la *Lógica* cuyo contenido es precisamente la *idea absoluta* a partir del § 233. Ahora bien, en la primera oración subordinada se precisa que tal idea es ya, en este estadio, *para-sí*, eso es, *actual*, a pesar de que su total y pleno desarrollo no se dará hasta el final de la *Enc* (§ 553ss). Opinamos que la lectura del pasaje en el que ahora estamos ha de hacerse manteniendo vivo en la memoria que *idea* es concepto realizado (§ 1 de la *Filosofía del Derecho*) y que tal realización viene ocurriendo desde el momento inicial de la *Lógica* porque todas las determinaciones sucesivas del ser lo son también del concepto. Ahora, en el § 243, la idea es ya *absoluta* porque es *unidad de la idea subjetiva y la idea objetiva* y es así

unidad consigo (*Einheit mit sich*) lo cual equivale a decir que el concepto que en ella yace tiene por objeto a la misma idea. Es *absoluta* (e infinita) porque es *reflexión* (objetiva) de sí misma sobre sí misma, con un primer desarrollo en los §§ 236ss. Pero la gran dificultad del § 243 no es esa, sino el realismo que Hegel otorga siempre al concepto y que probablemente le hizo suprimir el título de *Filosofía Real* al conjunto de la *FN* y la *Filosofía del Espíritu* (en adelante *FE*). Todo el sistema hegeliano es Filosofía real, porque todos los conceptos lo son también, no meramente en tanto presentes en una facultad cognoscitiva subjetiva, sino como estructura ontológica o esqueleto de todo lo existente, y fundamento de su misma esencia. La incompreensión de este realismo del concepto es lo que causó y sigue causando lo que hemos denominado *objección Schelling*.

El texto del § 243 ofrece aún más dificultades al traductor. Atendamos a los vocablos *Anschauen*, *Freiheit der Idee*, *scheinen*, *sich entschließen*, *zu entlassen*.

Respecto de a) *Anschauen* lo vertemos por *intuir*, porque es traducción comúnmente aceptada, también para traducir a Kant, y prácticamente insustituible (¿cómo si no, si no queremos complicarlo más?), pero hay que tener presente que se trata del *intuir sensible*, no de algún modo de *intuición intelectual*.<sup>1</sup>

b) *Freiheit der Idee* es expresión difícil para cualquier lector de Hegel porque es necesario situarla en lo absoluto con toda *su complejidad*. Digamos aquí solamente que el lector no debe enredarse con la comprensión vulgar de la libertad como *libertad de elección* entre dos bienes finitos por parte de una voluntad igualmente finita.<sup>2</sup>

c) *Scheinen* (parecer; un parecer no necesariamente falso) junto con *erscheinen* (aparecer fenoménicamente) y *manifestieren* (manifestar o revelar) constituyen una tripleta que recubre toda la *Lógica de la esencia* y a ella me remito para la recta comprensión de *scheinen*.

d) *Sich entschließen* lo traducimos por *resolverse* y no por *decidirse*, como quieren los diccionarios, porque lo creemos mejor, en este lugar, por dos motivos: primero, porque *sich entschließen* es palabra próxima a *cerrarse* (*zuschließen*) o *concluirse* (*abschließen*), y, segundo, porque *decidir* podría considerarse emparentado con *cortar*, como en hacer una *incisión* o *disección*, por ejemplo.

e) *Zu entlassen* lo vertemos por *despedir*, porque lo creemos mejor que *desprender*, ya que la acción que pone a la idea absoluta como Naturaleza no consiste en algo así como dejar caer un pedazo de esa idea, y además porque el término *despedir* se asocia bien a un *reflejo* de luz o a un *resplandor* o *reverberación*, como se ve por ejemplo, en la expresión *el reflejo* (*Widerschein*; *Widerschein* no existe) *del sol en la ventana*, o a una imagen *reflejada*, como la de un árbol en la superficie del agua. Menos podemos relacionar aquí *entlassen* con la acción de *despedir un empleado*, pero este sentido no estorba. Por último, dado que sería una mala traducción verter *Widerschein* por *contraimagen* alegando que, en algún pasaje de Hegel, la Naturaleza se califica como *Ebenbild* de la idea, hay que mantenerse firme en que aquí esta expresión no aparece y,

<sup>1</sup> Hegel, como Kant, rechaza la *intuición intelectual*. En él no aparece como formando parte de *su* léxico. En todo caso, la discusión sobre este asunto no queda más remedio que demorarla hasta el § 572 donde aparece el término *intuición espiritual*.

<sup>2</sup> Puede verse mi artículo titulado *El concepto es lo libre* (*Enc § 160*) publicado en *Seminarios de Filosofía* de la Universidad católica de Santiago de Chile, vols. 12-13 / 1999-2000, pp. 129-145.

por tanto, no debemos nosotros introducirla. En cualquier caso, sea como reflejo o sea como contrafigura, la Naturaleza ha de verse como *la idea en negativo* (*wider*). Pienso, por último, y esto es coherente con toda la traducción, que *Widerschein* muestra en sí mismo su parentesco con el *scheinen* (parecer) que como hemos dicho en c) recubre toda la *Lógica de la esencia*. De esta manera la traducción no oscurece que la relación idea-Naturaleza es toda ella un *reflejo de la idea* que la *reproduce en negativo*. Metafóricamente dicho, es como un cliché fotográfico de ella. Sin embargo, podemos preguntarnos también: ¿ésto es así solamente en el momento en que la Naturaleza aparece por primera vez (§ 244)? ¿o mantiene este carácter de cliché negativo a lo largo de su desarrollo? La pregunta tiene sentido, en efecto, porque el texto ofrece también indicios de que la negatividad de la *FN* respecto del concepto se disipa paulatinamente a medida que desarrolla determinaciones que la acercan a la *FE*; determinaciones que *en positivo* serían anticipaciones *embrionarias* del Espíritu.

Para empezar a responder a esta cuestión, hay que tener en cuenta en primer lugar que los §§ 245-246, dedicados a la relación que mantenemos los humanos con la Naturaleza, anteponen la relación práctica a la relación teórica. La relación práctica, desde luego, ha ido históricamente por delante, como lo muestran los estudios actuales de Antropología y Arqueología, y sigue siendo así hasta nuestros días para la mayoría de los humanos. Es muy general, en efecto, *nuestra* tendencia como seres humanos a erigirnos en fin del Universo. Lo pensamos todos los humanos pero lo piensan sobre todo los que trabajan en tecnologías, por lo menos desde el Neolítico hasta hoy. El texto barre así directamente la opinión falsa de los que creen que la ciencia ha ido por delante de las aplicaciones prácticas. Opinión falsa que late en preguntas que se dirigen a los filósofos y a los científicos para que hagan predicciones sobre lo que va a venir.

## 2. Introducción general a la Filosofía de la Naturaleza

Nos permitimos recomendar al lector que, antes de sumergirse en el estudio de esta segunda parte de la *Enc*, se haga una idea sucinta de su conjunto y de los puntos más relevantes. Los primeros párrafos de la *FN* en la *Enc* los dedica Hegel a una introducción a ella y a su división (§§ 245-252). Los §§ 245 y 246 llevan como subtítulo *Modos de considerar la Naturaleza*, y, sin querer menoscarar la importancia de estos dos primeros párrafos, creemos que tiene mayor trascendencia el grupo formado por los §§ 247-251, el cual lleva como subtítulo *Concepto de Naturaleza*. Y finalmente el § 252 presenta la *división* de esta segunda parte del sistema tomando como base la *idea de Naturaleza*.

En el interior ya de la *Filosofía de la Naturaleza* lo primero que vamos a encontrar es el estudio de la *Mecánica*, y como comienzo de ella el espacio y tiempo. Es importante este punto no sólo por el lugar que ocupa en el sistema ordenado del saber, sino también por el enfrentamiento parcial con la *Estética trascendental* de Kant. En efecto, según Hegel, espacio y tiempo no tienen nada de *intuiciones puras*. Son simplemente abstracciones universales de dos características que siempre presentan los objetos sensibles a los cinco sentidos externos, a saber, que ocupan un volumen *junto a* otros y duran un tiempo (cronológico, no histórico) contiguo a los tiempos pretéritos y futuros. Lo segundo en la *FN* es lo que Hegel, con una denominación algo confusiva para nosotros, llama *Física*. Dentro de ésta tendremos que atender especialmente al

tratamiento de la gravedad y su centro en cada cuerpo material porque este centro se concibe como primerísimo embrión de subjetividad (§§ 290ss). Y por lo que se refiere a la última parte de la *FN* hegeliana, que su autor designa como *Física orgánica*, ofrece un especial interés todo lo que dice respecto de la relación sexual, la enfermedad y la muerte porque esos puntos abren el camino hacia la *FE*.

§ 245. *Modos de considerar la Naturaleza*. Empezando ya el recorrido por los primeros párrafos de la *FN*, destacamos que el texto, de entrada, nos dice que el comportamiento del ser humano frente a la Naturaleza es, antes que nada, *práctico*. Esto implica 1) que el conocimiento científico de ella es relativamente tardío, y 2) que el individuo humano se comporta como fin de ella. Y lo hace con razón, apostilla el texto.

Respecto de 1) y siguiendo a Aristóteles,<sup>3</sup> digamos que además de tardío es siempre cosa de pocos, y que la dedicación de estos pocos a la ciencia sólo puede ser efectiva cuando el grupo social en el que viven les ha asegurado ya los medios de subsistencia. Respecto de 2) el argumento de Hegel en este lugar parte de que tanto el ser humano como la Naturaleza en general son *inmediatamente* algo exterior. Habitan la exterioridad y en ella se encuentran en el doble sentido de la palabra, mientras que el Espíritu, en contraste, es en primer lugar interioridad o *Espíritu subjetivo*. Situado pues el ser humano en la exterioridad, se comporta siempre como sensibilidad que aprehende la Naturaleza como realidad sensible. Y esto lo hacemos los humanos tanto si investigamos y elaboramos *ciencia* como si no.

Puestas así las cosas y dirigiendo nuestra atención a la ciencia misma (*episteme* en tanto se opone desde Platón a simple opinión o *doxa*) y a su historia, o sea, desde la Arqueología y la Antropología empírica, resulta más que claro, como ya hemos dicho, que el comportamiento *práctico* precedió a cualquier forma de comportamiento *teorético*. Pero también es verdad que el utilitarismo del comportamiento práctico aparece trenzado, desde muy pronto, con la percepción y goce de valores estéticos. Los adornos en la indumentaria, e incluso en el mismo cuerpo humano, pueden tener una utilidad grupal para discernir funciones sociales diferenciadas (el que ejerce la autoridad o el culto, hombres y mujeres...) pero la percepción de esta significación no aparece ayuna de la complacencia que suscitan los signos. Las cuevas de Altamira o los abrigos rocosos del ámbito mediterráneo y sahariano no parecen únicamente destinados a transmitir habilidades venatorias sino también al goce estético. Es más, el goce que suscita su contemplación contribuye por sí mismo a la enseñanza y propagación de técnicas para el aprovechamiento de ciertos animales. Incluso la invención del lenguaje escrito parece ser originariamente ideográfico y los signos de esta clase de lenguajes, además de ligarse a determinados oficios sociales, son bellos en sí mismos. El debate sobre estas cuestiones en su vertiente prehistórica e histórica está aún abierto y los nuevos hallazgos multiplican las interpretaciones que se les puede dar. Por ejemplo, sin salirnos del lenguaje escrito, parece cierto que el hombre no lo usó inmediatamente para *hacer ciencia* sino para consignar sobre papel préstamos comerciales a largo plazo. El lenguaje

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Metaph* 1, 1. 981b, 20-25. La lectura de todo este capítulo es muy ilustrativa de la inspiración aristotélica de Hegel en todo lo que éste dice sobre teoría y práctica y sobre la necesidad de la *vagancia* para cultivar la teoría.

escrito gozó desde siempre de la utilidad de vencer la fugacidad de las cosas y permanecer (*scripta manent*), utilidad que aplicó primeramente, según parece, al intercambio económico. En cualquier caso también parece cierto que, para hacer ciencia, el ser humano tuvo que asegurarse antes un *habitat* limpio de enemigos reales o posibles y que, a la vez, estuviera dotado de medios de subsistencia directos (recolección de vegetales o captura de animales) e indirectos (primero, simple trueque, y, después, comercio propiamente dicho con la moneda como medio de pago). En otro orden de cosas, antes de poseer técnicas como la alfarería, los humanos tuvieron ya procedimientos para potenciar sus habilidades mediante la fabricación de herramientas y armas rudimentarias. La utilidad de las vasijas de tierra cocida es bien notoria para guardar y transportar las primeras acumulaciones de bienes. Pero en fin, la superación del valor utilidad está ya cumplida desde el momento en que los humanos quisieron que las vasijas fueran bellas además de aptas para desempeñar sus funciones. Sea pues como sea el modo concreto que revistió, los humanos habían ingresado ciertamente en la esfera espiritual cuando hubieron devenido gustadores de la belleza que se aloja en un soporte material. Con las dudas y vacilaciones comprensibles, todo esto lo damos nosotros como obvio pero no lo era tanto en tiempos de Hegel ni en el ámbito de su educación. El *Génesis* bíblico comunicaba una visión más religiosa de los orígenes de la civilización, y éste era el relato socialmente dominante.

Ahora bien, que el individuo humano se considere fin, introduzca el teleologismo finito en la primera relación de los humanos con la Naturaleza la cual, como medio, queda subordinada al hombre. Y, sin embargo, es evidente, anota por su cuenta este comentarista, que hoy en día muchos juzgan esta supeditación de la naturaleza a los humanos como un punto de vista anticuado y abusivamente antropocéntrico.<sup>4</sup> Pero somos nosotros mismos, los humanos, los que emitimos este juicio porque hemos observado que la utilidad empapa el comportamiento básico de todos los individuos vivientes, no sólo del hombre. El utilitarismo, en efecto, se observa claramente en las costumbres de los animales que llamamos superiores y está presente, muy probablemente, en todos los vivientes, incluidos los vegetales. Determinadas especies de animales dan muestras de que la socialización de sus crías en el grupo no carece de maneras de proceder que educan sentimientos que nosotros percibimos *prima facie* como ético-morales. En esta misma línea de pensamiento, la visión de Hegel ignora, y ni tan siquiera sospecha, que más allá de nuestro planeta puede haber otros mundos habitados por *animales racionales*, tal vez superiores a los humanos, y habitados desde luego, por otras formas de vida cuya concreción desconocemos.

De todas maneras lo que importa, en relación con Hegel, no es esto. La cuestión con él y su sistematismo es si el teleologismo o utilitarismo observable en todos los vivientes de este mundo se ajusta o no a lo que él llama *concepto*, y si la validez de éste, como fundamento del fundamento, es extensible a otras formas de vida. Pregunta que con mucha dificultad puede responderse apelando en positivo a formas de vida *distintas* de las que *siempre* hemos visto. Resulta curioso que ni tan siquiera las formas que describe

---

<sup>4</sup> Para un juicio cabal sobre este antropocentrismo no se puede olvidar que el conocimiento humano de las ciencias filosóficas es divino porque toda la *Lógica* que las sustenta es *pensamiento divino ante creationem mundi*.



la *ciencia ficción* consiguen apartarse de las formas que estamos acostumbrados a ver. Ni tan siquiera la indumentaria de los personajes de esos relatos nunca consigue ser *lo nunca visto*. Esos modos de ficción sólo recombinan formas archiconocidas: armaduras o ballestas, por ejemplo.

§ 246. Este párrafo es muy distinto del anterior. Trata de la relación entre las ciencias filosóficas y las empíricas modernas según la forma newtoniana que mayormente ya habían adoptado en el tiempo de Hegel. Y subraya entonces que éstas no difieren de las filosóficas en que no piensen y contemplen tan sólo los fenómenos perceptibles de la Naturaleza. Perciben sensiblemente los fenómenos *y los piensan*, afirma Hegel. Es manifiesto que la *Física* newtoniana se dirige al *conocimiento de las fuerzas, leyes y géneros cuyo contenido no puede ser una mera agregación*. La visión más incipientemente científica de cualquiera de las ciencias empíricas de la Naturaleza la contempla y piensa *dispuesta en órdenes y clases que la Física ha de tomarse como una especie de organismo* que compete al físico desentrañar. La confusión a evitar en este punto básico la produjo el mismo Newton cuando puso su *Física* bajo un título que parecía conferirle carácter filosófico.<sup>5</sup>

**Nota al § 246.** La Nota recuerda primero lo que ya había dicho el texto de la *Enc* en su Introducción general sobre la relación de la Filosofía con lo empírico.<sup>6</sup> No sólo debe concordar con la experiencia de la Naturaleza sino que *la ciencia filosófica tiene a la Física empírica como supuesto y condición*. Pero una cosa es el modo de originarse una ciencia y otra cosa es la ciencia misma. En ella lo empírico no puede ser *fundamento* sino que ha de fundarse en *la necesidad del concepto*, remacha Hegel. Por fin, las líneas últimas de la Nota creemos que se dirigen contra la manera schellingiana de concebir la *Naturphilosophie*. Sus partidarios apelaban a una cierta *intuición* que sólo consiste, según Hegel, en *enredarse con la representación y la fantasía, incluso con la fantasmagoría, con arreglo a analogías* que en el mejor de los casos pueden ser significativas, pero que siempre son *extrínsecas* respecto de los fenómenos a explicar.<sup>7</sup> Aquí el texto de la *Enc* evoca la Nota al § 231 en la que fue descalificado ese modo de proceder.

§ 247. **Concepto de Naturaleza.** Este párrafo y los que le siguen hasta el § 252 inclusive presentan un gran interés para la comprensión hegeliana de la *Naturaleza*, comprensión muy alejada ya de la tesis que él mismo había escrito recién llegado a Jena

---

<sup>5</sup> *Philosophiae naturalis principia mathematica* cuya primera edición es del año 1687. A Hegel le llamó la atención que los ingleses denominaran *instrumentos filosóficos* a los termómetros, barómetros y otros aparatos para medir magnitudes claramente físicas. Los fabricantes de estos instrumentos secundaban en sus catálogos el malentendido provocado por el título del libro de Newton.

<sup>6</sup> Cfr. la Nota al § 9 de la *Enc*.

<sup>7</sup> Estas consideraciones críticas encajan muy bien en contra de las especulaciones de personajes que tuvieron mucho prestigio en el mundo alemán como Ángel Silesius y Jakob Böhme. Schelling y los schellingianos se beneficiaron de ellos, sin duda. Una visión mucho más detallada y, en resumen, elogiosa de Böhme puede leerse en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* de Hegel (edición manual de Suhrkamp, *Wk* 20, pp. 91-119; Trad. Roces III, pp. 229-253). Por lo que se refiere a Ángel Silesius, Hegel lo alaba sin remilgos, aunque mucho más brevemente, en las *Lecciones sobre Estética* (*Wk* 13, p. 478; Trad. Gabás).

y titulada *De orbitis planetarum*. La tesis había sido escrita bajo la inspiración de la *Naturphilosophie* que Schelling defendía en aquel momento. Pero sean cuales sean los avatares de la Filosofía de Schelling y del *De orbitis planetarum* de Hegel, nosotros seguimos adelante con la interpretación de los primeros párrafos de la *Filosofía de la Naturaleza* según la *Enc*. Acabamos de ver, al final de la Nota al § 246, la sentencia de Hegel sobre esa especie errada de *Naturphilosophie*.

Hegel profesa gran estima por las modernas ciencias empíricas de la Naturaleza y, por supuesto, por las ciencias filosóficas sobre el mismo asunto. Unas y otras se necesitan mutuamente. La diferencia entre ellas no consiste en que las primeras observen fenómenos y no piensen, mientras las segundas solamente piensen sin hacer ningún caso a la observación y experimentación. Ambas piensan lo empírico para establecer sus determinaciones, pero lo hacen de manera distinta. Y la diferencia consiste en que las llamadas *ciencias naturales* piensan las determinaciones mediante la *inducción*, siempre *incompleta*, mientras las ciencias filosóficas piensan las mismas determinaciones con arreglo a la *necesidad del concepto*.

Los §§ siguientes los miraremos primero de manera sinóptica sin perjuicio de volver sobre ellos a propósito del sistematismo general de la Filosofía hegeliana. El § 247 es el primero dedicado al *concepto de Naturaleza*. La Naturaleza es, dice, *la idea en su ser otro*, lo cual corrobora nuestra metáfora que aproxima la Naturaleza a un cliché fotográfico negativo. De la negatividad de la Naturaleza surge precisamente una doble exterioridad: una respecto de la idea misma (Lógica) y otra respecto del Espíritu (subjetivo). La exterioridad es pues la característica más sobresaliente de la Naturaleza. También juzgamos importante la explicación de la *necesidad* con la que van apareciendo las determinaciones *de la Naturaleza* (§ 248) porque tal *necesidad* no la pone Hegel, ni puede ponerla, por encima de la libertad del concepto. Mucho más fundamental es la afirmación contenida en el § 249 que caracteriza la Naturaleza como un sistema escalonado<sup>8</sup>. Esta tesis permite interpretar que el desarrollo de la Naturaleza *la acerca paulatinamente al Espíritu*,<sup>9</sup> aunque sus determinaciones no pertenezcan formalmente a este último campo. Extremo este que se confirma cuando al final de este párrafo aparece el discurso de Hegel como *Organología* y le permite hablar de la *Geología*<sup>10</sup> como un pre-organismo *muy cercano a lo espiritual* (§§ 338-342). Por último, llamamos la atención del lector sobre el § 276 respecto de la interpretación conceptual del fenómeno *luz*. Hegel lo interpreta como *lo más inmediato dentro de lo sensible* y, cuando la ciencia filosófica haga a la luz objeto de su contemplación, tendrá que traducir esa inmediatez sensible a inmediatez conceptual. Acción que le recuerda a Hegel el mito del pasaje bíblico según el cual Adán dió nombre a las cosas.<sup>11</sup>

§ 247. Siguiendo más de cerca los párrafos que nos transmiten el *concepto de Naturaleza*, digamos que éste recoge el hilo principal de la *Enc* y define la Naturaleza en concordancia con la deducción que tuvo lugar en el § 244. Es conciso y lacónico, pero

<sup>8</sup> Véase el § 380 donde se razona con detalle la diferencia entre los *peldaños* que recorre la Naturaleza y los que recorre el Espíritu.

<sup>9</sup> Cfr. § 222.

<sup>10</sup> Hegel estuvo siempre orgulloso de que la Sociedad de Geología lo hubiese nombrado socio honorífico.

<sup>11</sup> Gn 2, 19-20.

ciertamente fundamental. La Naturaleza es *la idea*, dice, *en su ser-otro*. E interpreta esta *otredad o alteridad* de la idea como lo negativo respecto del carácter afirmativo de la idea que se desarrolló desde la primera inmediatez del ser (afirmabilidad en general §§ 87 y 88) hasta el final de la *Lógica*. Por su parte, esa negatividad general que afecta a toda la Naturaleza resulta *exterioridad* relativa no sólo respecto de *la idea lógica* (recordemos, absoluta §§ 236 y ss.), sino respecto a la existencia de otras configuraciones superiores de la misma idea bajo el concepto determinado de Espíritu. La *exterioridad*, en fin, forma parte de la definición de Naturaleza, o si se prefiere así, es su propiedad distintiva.

**§ 248.** Como sea que esta exterioridad es también exterioridad de las determinaciones de la Naturaleza unas respecto de las otras, tales determinaciones cobran la apariencia de que cada una subsiste aisladamente como una cosa y es indiferente a las otras. De lo cual se sigue que la Naturaleza en su existencia no muestra libertad alguna sino *necesidad y contingencia*. La libertad pertenece al concepto y al Espíritu mientras que en la Naturaleza permanece latente.

**Nota al § 248.** El primer párrafo de la Nota, ateniéndose lógicamente a lo que se ha dicho en el cuerpo del párrafo, polemiza contra los que *divinizan la Naturaleza* o, por lo menos, están más dispuestos a admirar la presencia de lo divino en ella que en las formas del espíritu, es decir, en la obra del hombre como es el caso de lo ético, político, jurídico, social y artístico. El texto no necesita declaraciones ni interpretaciones y el lector no tropezará con dificultades. Sólo cabe objetarlo a partir del desprestigio actual de las instituciones humanas, especialmente de las pertenecientes a la cultura que llamamos occidental. Pero eso es otra cuestión a la que nos referimos en el Comentario general que estamos escribiendo a propósito del pretendido antropocentrismo y occidentalismo de la posición de Hegel y de tantos otros.

**§ 249.** Este párrafo avanza y pasa a otro asunto. Afirma que la Naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*. Lo que aquí complica la vida al lector es que el texto introduce una distinción entre *proceder* y *generar*. Cada peldaño *procede* del anterior, dice, pero éste no lo *genera*. Esta distinción permite a Hegel explicar las metamorfosis de los insectos, por ejemplo, y podría explicar también *distintas* clases de *evolucionismo*. Pero lo que Hegel no quiere es que las *nuevas formas* se expliquen como *generadas* por las *formas anteriores*. Lo que en todo caso las genera es la fecundidad del concepto y de sus *formas*. Y el concepto es, dice, *lo meramente interior* o, si ha pasado a la existencia natural, queda entonces constreñido al existente *individual*. Cosa que no parece tan descabellada cuando se atiende a que los cambios *de forma* por evolución o mutación no se producen en un mero conjunto de individuos por obra de individuos actuando individualmente. Se producen en *todos* ellos y, según parece, *por todos* dentro de un ámbito geográfico determinado. Y ahora *todos* los humanos formamos *una* Humanidad, aunque procedamos de monas distintas que hubieran actuado al unísono dentro de su grupo, dicho sea en castizo.

**Nota al § 249.** Texto que descalifica por completo las explicaciones antiguas y modernas de los cambios de forma en la Naturaleza que quieren proporcionar *claridad* mediante el recurso a la *oscuridad* del pretérito. Hegel recurre, por el contrario, al concepto *dialéctico* que *dirige los peldaños del desarrollo hacia delante*. Y ya sabemos donde habita el concepto. Tiene su residencia *en el interior de cada peldaño*. Por esta

razón, declara nebulosas las explicaciones que hablan del *surgir* de los animales y plantas desde el agua o *más tarde del surgir de los animales desde otros supuestamente inferiores*. La cuestión no es, por tanto, de donde surgen las nuevas formas sino de cual es la instancia que las *genera* verdaderamente.

§ 250. La contradicción de la idea que tiene lugar en la Naturaleza y es el motor de su despliegue, Hegel la pone, por un lado, entre la *necesidad* con la que aparecen sus formas y que procede del concepto y, por el otro lado, en la *contingencia* con que aparecen las configuraciones concretas. Puestas las cosas así puede concluir cierta *impotencia* de la Naturaleza. Ésta recibe, en efecto, las determinaciones del concepto *de modo meramente abstracto y expone o arriesga la realización de lo particular* a la posibilidad contingente de lo exterior de ser *también* determinante.

**Nota al § 250.** La presente Nota va dirigida contra los que ensalzan la Naturaleza por la riqueza de formas que exhibe y su pluralidad.<sup>12</sup> Tanto el ensalzamiento de la Naturaleza por este motivo, como el ataque que propina Hegel a los que sostienen esta posición, vienen aquí a continuar el ataque que ya vimos en la Nota al § 248. Hegel no niega que la superabundancia de las formas naturales sea más o menos admirable sino que considera irracional atribuirle a la *libertad* del concepto.<sup>13</sup> Le molesta extremadamente *considerar la contingencia, la arbitrariedad y la falta de orden* como productos de la *libertad*. La huella del concepto y su libertad son siempre admirables, pero hay que desconfiar de los que se valen de esas huellas para establecer las *analogías* tan propias de las formas que ha revestido la *Naturphilosophie* desde las especulaciones místicas hasta las formas de raíz schellingiana. La Nota, en su final, constata la dificultad de encontrar por vía empírica una buena clasificación de las clases y órdenes de los entes naturales, pero en cualquier caso Hegel reivindica la necesidad de estar en posesión de un *modelo ejemplar fijo* para enjuiciar ciertas realidades que consideramos malformaciones e incluso monstruos. Tal modelo *no puede sacarse de la experiencia sino que más bien presupone la dignidad y autosuficiencia de la determinación conceptual*.

§ 251. La Naturaleza es *en-sí* un todo viviente, concluye Hegel. Pero para que ese todo deje de ser meramente *en-sí* hay que recorrer la totalidad del proceso escalonado. La inmediatez y exterioridad de las entidades naturales son ya, de suyo, una *muerte*. Para superarla verdaderamente es necesario primero que lo exterior e inmediato *vaya a sí*. Es entonces algo *viviente* que se debe también superar *hasta alcanzar la existencia del Espíritu, la cual es la verdad y el fin último de la Naturaleza*; Verdad y fin último que van más allá del teleologismo antropomórfico finito de los comportamientos utilitarios. Queda así dicho que la *existencia del Espíritu es la verdadera realidad efectiva de la idea*, como se hace patente en el § 411 y su Nota.

---

<sup>12</sup> Nosotros podemos pensar en los nenúfares y la multitud de hojas que nos presentan los pintores impresionistas franceses, pero Hegel podía pensar en el trabajo interminable de Goethe en el Jardín Botánico de Jena para observar y catalogar la nervadura de las hojas y dibujarlas después a plumilla.

<sup>13</sup> Personalmente Hegel no era campestre sino urbanita. La Naturaleza le fatigaba mientras prefería la contemplación y estudio de lo ético-social y sus determinaciones.

§ 252. La división tripartita de la *Filosofía de la Naturaleza* se sigue, por tanto, de tres *status* de la idea. El primero I. es la exterioridad mutua y *singularización* de las determinaciones de la Naturaleza, fuera de la cual sólo está la unidad ideal *meramente buscada* de la forma. Así pues la primera parte de la *Filosofía de la Naturaleza* es *sensu stricto* material y se limita a ser Filosofía de la *Matemática* y sobre todo Filosofía de la *Mecánica* en todas sus formas. II. El segundo *status* de la idea ocurre bajo la determinación de la *particularidad*. La realidad se pone con una determinación inmanente de carácter *formal* y que equivale a la *individualización*. Es lo que en la misma *Filosofía de la Naturaleza* se llama *Física* con una denominación que se presta a confusiones con la *Física* como *ciencia empírica*. Por último, III, en el tercer *status* la idea está determinada como *subjetividad*. En ésta han convergido las distinciones reales de la forma que son propias de la *Física filosófica* y están así *devueltas a la unidad ideal que se ha encontrado a sí misma*. La Naturaleza aparece finalmente como un gran organismo cuyo estudio en el interior de *Filosofía de la Naturaleza* lo denomina Hegel *Organología*.

### 3. Hegel y las Ciencias Empíricas

#### 3.1. Consideraciones generales escritas al final del Comentario a la Física de la individualidad total

Los lectores de la *Enc* no se libran en general de encontrar esta *FN* pesada, aburrida y definitivamente pasada de moda. Texto muerto que puede matar a quien se adentra en él por muy infectado que esté de morbo filosófico. Todo esto es verdad y puede decirlo cualquiera.

Sin embargo, también es cierto que atendiendo tan sólo al transcurso del texto resulta del todo claro el interés de Hegel por los progresos de las ciencias matemáticas, físicas y químicas que ya eran admirables y sorprendentes en su época. No sólo se interesó por esas ciencias, sino que se aplicó a su estudio y logró una gran erudición sobre ellas. Como sea que esa erudición se observa sobre todo en *La Ciencia de la Lógica*, conocida a veces como *Lógica grande*. Obra escrita durante el tiempo en que Hegel residió en Nuremberg e impartió clases de *Matemáticas* y de *Mecánica racional* en el Gimnasio de aquella ciudad, nos permite pensar a nosotros que a partir de su incorporación a la Universidad de Heidelberg, y sobre todo en el tiempo de Berlín, no se ocupó tan intensamente en el estudio de las ciencias matemáticas y empíricas. En esta última época de su vida estuvo más atento a la evolución de la sociedad y la política como lo prueba su *Filosofía del Derecho* y el escrito sobre *La ley de reforma del Parlamento británico* que dejó sin publicar por causa de su muerte.

En cualquier caso es también claro que su admiración por las Ciencias empíricas y su empeño y necesidad de incorporarlas a su sistema filosófico no le impidió ser muy crítico respecto de sus formulaciones y del *status* científico de las nuevas disciplinas. Crítica que quiso ser siempre matizada. Se negó a despachar las discusiones con simplezas dogmáticas basadas en rasgos groseros sino que su preocupación, bien justificada, por encajar aquellos progresos en el sistema le obligaba a designar las determinaciones *lógicas* que se correspondían con las determinaciones empíricas. Eso le llevó a algunos retorcimientos de su propia *Lógica* y a ciertos errores de cara al porvenir de las ciencias. La Química más que la Física, en efecto, hizo muy pronto progresos en

una línea que él desechaba en gran parte y que ya iba en camino de distinguir átomos y moléculas para poder aislar los verdaderos elementos simples de esta ciencia.

### 3.2. Consideraciones globales escritas al terminar la redacción del Comentario a la Filosofía de la Naturaleza

1) Lo primero que cualquier lector pensará sobre el texto de la Segunda parte de la Enc acabamos de decirlo un poco más arriba. Repitámoslo con algún detalle más. La FN es pesada por la cantidad de conocimientos que exige sobre el desarrollo que habían alcanzado las Ciencias empíricas de la Naturaleza en la época de Hegel. Es aburrida porque la mayor parte de esos conocimientos son hoy obsoletos y sólo pueden interesar a un historiador de la Ciencia. En este contexto, resulta incluso indignante el empeño de Hegel en conservar, sin apenas matices, el papel tradicional de los cuatro elementos físicos. 2) El texto presenta el doble frente común a toda la Enc, a saber, los párrafos numerados y las Notas del propio Hegel que, en letra más pequeña, figuran a continuación de muchos párrafos. En teoría, los párrafos contienen las determinaciones del concepto lógico que, en aquel punto del discurso filosófico, se corresponden con datos y observaciones empíricas que ya han sido contrastadas e integradas en alguna de las Ciencias empíricas modernas. Éstas son elaboradas y construidas por el entendimiento representativo (*Verstand*), no por la razón deductiva (*Vernunft*). Por su parte, las Notas cumplen su función general de acercar el concepto a la representación, pero además, en la Filosofía de la Naturaleza, amplían los conocimientos aportados por las Ciencias empíricas y frecuentemente los critican, sea porque no se basan en observaciones suficientes, sea porque los científicos no han atinado en lo que ciertamente es competencia suya, es decir, la construcción intelectual y bien ordenada de las representaciones que, en el campo científico respectivo, generalizan las observaciones más fiables. En este punto, las críticas de Hegel persiguen un objetivo general plenamente correcto, pero en diversas ocasiones es él quien yerra en concreto, y no el científico. Además Hegel se equivoca también muchas veces porque no es bien consciente de la trayectoria que siguen las Ciencias de la Naturaleza hacia su propio futuro. Y advirtamos, en fin, que al lector de hoy le es demasiado fácil olvidar la creencia de Hegel de que la Filosofía moderna y las Ciencias empíricas se necesitan mutuamente para la construcción del saber global (el sistema) y su compendio (la Enc). 3) Las convicciones más fundamentales de Hegel en la FN que crean dificultades específicas son que la verdad es el todo (nótese que no dice «está en el todo») y que la negación está en todo. Hegel sigue fiel a su intuición juvenil<sup>14</sup> (tesis 1 de Jena) de que la contradicción es *signum veri, non contradictio falsi*. De lo que se sigue (contra Fichte) que lo opuesto a la tesis (la antítesis de Kant y de Fichte mismo) brota de la tesis en lugar de oponerse desde fuera. Esas convicciones, tan básicas y permanentes en el pensamiento de Hegel, complican la lectura de la FN porque lo lógico alberga siempre la contradicción y se desarrolla en virtud de ella, mientras que las Ciencias empíricas que recubren el mismo ámbito de conocimiento huyen razonablemente de la contradicción. 4) Según Hegel, en su Lógica ontológica, y más concretamente en los primeros y

---

<sup>14</sup> Tesis 1 de Jena. Puede verse en *Wk* 2, 533. Nosotros hemos traducido al castellano todo el elenco completo de estas tesis para publicarlas como Apéndice a nuestro Comentario a la Enc.

terceros momentos de la Dialéctica, se manifiesta lo absoluto, lo cual no significa que se manifieste el Dios separado, sino aquel absoluto que forma cuerpo vivo con la Naturaleza y el Espíritu finito. 5) En la lectura de la FN hay que redoblar la atención a las categorías estrictamente metodológicas, como (auto)mediación, negatividad, contradicción, contraposición, escisión (o mejor, desdoblamiento), bifurcación resultante de la escisión, disyunción, desarrollo. Sobre todo el uso tan polivalente del término negatividad, a pesar de que es la llave principal para acceder al significado del texto hegeliano, es un semillero de dificultades porque es difícil mantener vivo en la memoria y aplicar continuamente durante la lectura que toda negación es negación determinada y que está precisamente determinada por aquello que niega. 6) Otro asunto que produce rechazo en un lector de hoy es la separación tajante que Hegel establece entre los organismos animales que llamamos superiores y el animal humano. Nosotros contamos con observaciones de los primates que los acercan mucho más a los humanos que los conocimientos que se consideraban más sólidos en la época de Hegel. Hoy, después de ver alguno de los excelentes documentales disponibles sobre los orangutanes, cualquiera pierde la convicción de que la famosa *statio verticalis* sea nuestra exclusivamente. Vemos también que la Fisiología y las enfermedades de los animales más desarrollados son iguales o muy próximas a las nuestras. 7) Los estudios de lingüística comparada nos deparan también sorpresas porque los animales no sólo tienen voz sino algún modo de lenguaje. En este asunto, a pesar de todo, la definición aristotélica del animal humano como animal no sólo bípedo sino dotado de *logos* mantiene su solidez en tanto con nuestro lenguaje comunicamos afirmaciones y negaciones como bien había visto Platón, y éstas *equi*-valen a la atribución de un predicado abstracto a un objeto sensible igualmente perceptible por los interlocutores. En el máximo de abstracción, este predicado es meramente verbal (esto es, no existe) pero incluso en este caso hay que ver el predicado como abstracción de la cópula de los enunciados con predicado nominal. Nuestras afirmaciones, en efecto, se expresan diciendo que esto es x y las negaciones diciendo que esto no es x. Y aunque el verbo ser no exista en la gramática de otras lenguas, siempre es posible encontrar expresiones que permiten traducciones del todo correctas. Si yo digo, por ejemplo, que el vecino del quinto es cojo mi interlocutor podrá replicarme, en una u otra lengua, que el vecino del quinto no es cojo porque los dos conocemos de vista al vecino del quinto y sabemos qué significa la palabra cojo. Todo esto lo decimos comentando los §§ 86-88 de la Enc y otros lugares, pero no estará de más recordarlo aquí.

En resumen, hay que decir que, por lo menos en gran parte, la pesadez y aburrimiento de la FN que hemos puesto por delante en estas consideraciones finales se deben a que, a pesar del loable interés de Hegel por conocer los avances de las Ciencias modernas, la presencia de éstas en la *Enc* causa ciertamente un desasosiego continuo cuando se trata de integrarlas en el esqueleto lógico. ¿No se habrá propuesto Hegel un imposible al pretender la totalidad sistemática de todos los saberes a pesar de contar con la evidente flexibilidad que la presencia de la contradicción otorga a su *Lógica*?

## **SUJETO Y LIBERTAD. A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE HEGEL**

**Luca Illetterati**

Universidad de Padova, Italia

**ABSTRACT:** The aim of the paper is to show in what sense and with what consequences the concepts that are mostly read like the key concepts of the realm of the spirit (precisely the concepts of Subject and of Freedom) find their first and decisive articulation in the philosophy of nature and how the basic structures of life of the spirit do not find their determination in opposition to the natural world. The basic structure of the life of the spirit constitutes a rather peculiar re-articulation and development of the life of nature. Displaying the naturalistic roots of the concepts of subject and freedom, and showing in what sense the notion of subjectivity finds its first articulation in the concrete world of nature and how this subjectivity is thus the underlying structure on which the world of spirit articulates itself (at the level of subjective spirit as well as at the level of social mediation in the objective spirit), It allows us to read the relationship between nature and spirit in Hegel not as a simple opposition in which the one is the non-being of the other. An anti-naturalistic and «spiritualistic» reading of the philosophy of Hegel is the result of a one-sided view of the very notion of spirit and of an inadequate consideration of the role of the philosophy of nature in the general provisional of the whole system.

**KEY WORDS:** Nature, subject, naturalistic, freedom, spirit.

**RESUMEN:** El objetivo de este trabajo es mostrar en qué sentido y con qué consecuencias los conceptos que en su mayoría se leen como conceptos clave de la esfera del espíritu –que son, precisamente, los conceptos de sujeto y de libertad– encuentran su articulación primera y decisiva en la filosofía de la naturaleza y cómo las estructuras básicas de la vida del espíritu no encuentran su determinación por oposición al mundo natural. La estructura básica de la vida del espíritu constituye más bien una peculiar re-articulación y desarrollo de la vida de la naturaleza. Mostrar las raíces naturalistas de los conceptos de sujeto y de libertad, mostrando en qué sentido la noción de subjetividad encuentra su articulación primera en el mundo concreto de la naturaleza y cómo esta subjetividad es, pues, la estructura subyacente en la que el mundo del espíritu se articula a sí mismo –tanto a nivel del espíritu subjetivo, como a nivel de la mediación social en el espíritu objetivo– y permite leer la relación entre naturaleza y espíritu en Hegel, no como una simple oposición en la que el uno es el no-ser del otro. Una lectura anti-naturalista y «espiritualista» de la filosofía de Hegel es el resultado de una visión unilateral de la noción misma del espíritu y de una inadecuada consideración del papel de la filosofía de la naturaleza en la disposición general de todo el sistema.

**PALABRAS CLAVE:** Naturaleza, sujeto, naturalismo, libertad, espíritu.



## Introducción

La conexión entre los términos *naturaleza*, *sujeto* y *libertad* dentro del sistema de Hegel comporta un espectro temático tan amplio que de alguna manera involucra a toda la filosofía de Hegel en su complejidad. En las páginas que siguen se busca, en parte, investigar esta conexión en la filosofía de la naturaleza; es decir, se buscará, asumiendo como trasfondo las coordenadas generales de la filosofía de la naturaleza de Hegel, investigar cómo los conceptos de sujeto y de libertad entran significativamente en juego en el interior de la dimensión natural. Más en concreto vamos a tratar de analizar en qué manera los conceptos de sujeto y de libertad encuentran su génesis «real», precisamente en ese contexto –la naturaleza– que en primera instancia viene determinada en el interior del recorrido sistemático hegeliano como la manera de ser que se presenta como lo que está desprovisto de subjetividad y al mismo tiempo como lo que se caracteriza por la ausencia de libertad. Lo que se pretende mostrar es en qué sentido y con cuales consecuencias los dos conceptos que se comprenden normalmente como los conceptos básicos de la esfera del espíritu –que son, precisamente, los conceptos de *sujeto* y de *libertad*– encuentran su primera y decisiva articulación en el ámbito de la filosofía de la naturaleza y cómo las estructuras fundamentales de la vida del espíritu no vienen determinadas en oposición al mundo de la naturaleza, sino que constituyen su desarrollo.

Discutir los conceptos de sujeto y libertad desde la filosofía de la naturaleza, permite pensar y articular la compleja relación entre naturaleza y espíritu, y permite salir de una visión simplista que ve naturaleza y espíritu como modos de ser contrapuestos que se definen negativamente el uno respecto al otro. A menudo, de hecho –basándonos en las mismas palabras de Hegel que al inicio de la Filosofía del Espíritu precisa el concepto de espíritu como lo que «*presupone* la *naturaleza*, de la que es la *verdad*», como la manera de ser en la cual «la naturaleza ha desaparecido» y respecto al cual la naturaleza se revela al máximo «como la no-verdad»–,<sup>1</sup> tendemos a pensar la relación entre la naturaleza y el espíritu como una relación de radical oposición y discontinuidad en la que la naturaleza es algo que recibe su significado sólo a partir de la negación de la misma por el espíritu. Mostrar las raíces naturalistas de los conceptos de sujeto y de libertad, mostrando en qué sentido la noción de subjetividad encuentra su articulación primera y concreta en el interior del mundo de la naturaleza y cómo esta subjetividad es, pues, la estructura subyacente en la que se articula el mundo del espíritu ya sea a nivel del espíritu subjetivo, o también a nivel de la mediación social en el espíritu objetivo, permite leer la relación entre naturaleza y espíritu más allá de simples contraposiciones y liberar así la filosofía hegeliana de una lectura espiritualista y anti-naturalista, que es el resultado de una visión unilateral de la noción de espíritu y de una consideración inadecuada de la misma filosofía de la naturaleza en la economía general del sistema.

---

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Gesammelte Werke Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H. C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992, § 388 (a continuación se citará en el interior del texto con la sigla Enz '30, seguido por el número de párrafo), vers. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramon Valls Plana. Madrid: Alianza 1997, p. 106.

A través de esta investigación, por lo tanto, se tiene la intención de poner de relieve la forma en que las conexiones que Hegel intuye, entre estas diferentes nociones, pueden originar una especie de *re-definición* y *re-determinación* en el uso inmediato de estos términos con los cuales estas nociones son normalmente representados en el lenguaje ordinario y la forma en la que, *prima facie*, aparecen dentro del sistema. A través del recorrido que vamos a hacer pretendemos centrar la atención sobre el enfoque específico a través del cual la filosofía hegeliana produce en sus dinámicas sistemáticas esta re-determinación conceptual. Hablo de re-determinación conceptual en cuanto que el elemento, que a mí me parece característico y peculiar de la filosofía de Hegel, es el hecho que se mueve generalmente a partir de una problematización de la manera en que los conceptos son en su mayoría tomados y utilizados en el lenguaje ordinario, por las ciencias particulares, o también por la misma filosofía, para llegar después, articulando la crítica al uso inmediato e intelectual de estos conceptos, a una nueva determinación. Esta operación puede consentir, utilizando el lenguaje de Wittgenstein, salir de las patologías que un uso incorrecto e irreflexivo de los términos implica.<sup>2</sup>

Este proceso de re-definición y re-determinación conceptual de los términos que están en juego –naturaleza, espíritu, sujeto y libertad– puede ser de interés también en relación con el debate que ha caracterizado y sigue caracterizando el discurso filosófico de las últimas décadas entre naturalismo y anti-naturalismo, o más en concreto entre las diversas posibilidades para declinar la noción de naturalismo en filosofía.

En este sentido, pasando de un enfoque específico de Hegel que apunta a una nueva re-determinación de los términos del lenguaje ordinario a través de su consideración conceptual (que es inherente en el desarrollo de las conexiones a través de las cuales se definen los términos de naturaleza, sujeto y libertad a partir de la filosofía de la naturaleza) se pretende mostrar:

1. que la filosofía hegeliana no se puede simplemente insertar –como tal vez podría parecer al asumir la centralidad que juega en ella la noción de espíritu– en un contexto anti-naturalista.
2. que la filosofía hegeliana de hecho puede ser leída como una cierta forma de naturalismo: una forma que implica, sin embargo, una re-determinación de la noción de naturalismo en relación con la re-determinación del concepto de naturaleza y su relación con el espíritu en la estructura sistemática.

## 1. Sobre el concepto de «naturalismo»

Pero, ¿qué se entiende cuando se habla de naturalismo en la filosofía?

La noción de naturalismo, como tal, es más bien vaga y, a menudo, una fuente de malentendidos. El término naturalismo, se emplea en la historia de la filosofía para

---

<sup>2</sup> Sobre la posibilidad de una lectura de la filosofía hegeliana en términos terapéuticos y sobre las diferentes maneras de entender la «terapia filosófica», cfr. M. QUANTE, *Spekulative Philosophie als Therapie*, in Ch. HALBIG, M. QUANTE, L. SIEP (coordinado por), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 324-350.

indicar puntos de vista muy distantes entre sí y muy diferentes – desde los de los primeros pensadores griegos a los de los humanistas, del epicureísmo al spinozismo, del positivismo al empirismo lógico.

Hoy en día cuando hablamos del naturalismo nos referimos generalmente al programa de naturalización de la filosofía propuesto principalmente por W. V. O. Quine a finales de los años sesenta del siglo pasado.<sup>3</sup> El programa, como se sabe, tenía la intención de superar la separación entre reflexión filosófica e investigación científica, a favor de una continuidad completa de método y de contenido. Desde entonces, los programas de naturalización se han expandido de manera multiforme y se puede decir que no hay áreas de investigación filosófica (la ética, la filosofía del lenguaje, la estética, la ontología) en las que el debate sobre el naturalismo no ocupe una posición de gran importancia. Esta diversidad y omnipresencia sin embargo, es también lo que hace que sea difícil hablar hoy de «naturalismo» de manera unívoca.

Hablando en general, y siguiendo algunos intentos de clarificación que se han llevado a cabo en estos últimos años,<sup>4</sup> se puede caracterizar el concepto de naturalismo en filosofía en torno a tres principios básicos.

La filosofía según una perspectiva naturalista:

1. debe evitar cualquier recurso a entes, propiedades, eventos o explicaciones sobrenaturales;

2. no se puede pensar como una disciplina fundamental respecto a otras disciplinas científicas, como si pudiera servir de base para los otros conocimientos;<sup>5</sup>

3. la filosofía es pues –si tiene sentido de ser (y esto de alguna manera hay que demostrarlo)– una parte de la ciencia.

Ciertamente, no es mi intención aquí hablar de estas ideas básicas, y muy generales, del naturalismo filosófico. Tampoco quiero verificar si la filosofía de Hegel corresponde o no a estos presupuestos generales del naturalismo. Es evidente, de hecho, que para Hegel la filosofía no es simplemente parte de la ciencia. No porque se mueva fuera de un horizonte científico –en todo caso, la filosofía para Hegel es la ciencia *par excellence*–, pero en cuanto que es ciencia en un sentido, al menos en parte diferente de la forma en que lo son las otras ciencias, en un sentido más radical y originario respecto a la manera en que lo son las otras formas del saber científico, porque no puede permitirse en su proceso argumentativo partir –como le ocurre a muchas disciplinas científicas positivas– asumiendo algo dado, es decir, no puede permitirse asumir como su punto de partida algo así como un *positum*. Si esta mayor originalidad y radicalismo, que Hegel atribuye al proceder filosófico, puede interpretarse como la atribución a la

<sup>3</sup> W. V. O. QUINE, *Epistemology Naturalized*, in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

<sup>4</sup> Cfr. D. PAPINEAU, *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Oxford 1993; Id., *Naturalism*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>; M. De Caro, D. McArthur (coordinado por), *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge 2004.

<sup>5</sup> Si acaso hay que hablar de una disciplina fundamental, en este caso serían las ciencias naturales, la física. Si comprendemos de manera radical el primer punto, es decir que nuestros razonamientos deben evitar el recurso a entes, propiedades o explicaciones sobrenaturales, se concluye que los entes, las propiedades y las explicaciones a las que podemos referirnos son sólo de tipo físico.

filosofía de un papel de fundamento respecto a las otras ciencias, es un asunto que debería ser discutido en detalle. La filosofía, hablando de los presupuestos de la ciencia, es, sin duda, al menos en una primera lectura, el lugar donde ellas encuentran su fundamento. El análisis concreto de la relación entre la filosofía y el conocimiento científico específico dentro del sistema de Hegel muestra, sin embargo, como la relación entre la filosofía y las ciencias se mueve siempre en ambas direcciones, ya que, por un lado, la filosofía discute el elemento aceptado como conocido por las ciencias particulares, y, por el otro, en su propia manera de hacer se nutre continuamente del trabajo de las ciencias y se desarrolla a partir de los resultados que ellas producen. Qué significa entonces recurrir o no a entes, propiedades o nociones sobrenaturales, es una pregunta que sólo puede encontrar respuesta después de una clara definición de lo que se entiende por «sobrenatural» (y por consiguiente de «natural»). Si, por ejemplo, sólo nos referimos a elementos trascendentes o también a entidades no-físicas y por lo tanto a todas las entidades abstractas en general. En relación al primer sentido –más allá del uso de una metáfora hegeliana que en ocasiones llevó a lecturas teologizantes de su pensamiento– no hay duda de que para Hegel el único elemento que puede justificar la verdad de un discurso es el lógico-conceptual, es decir, aquel elemento del cual la filosofía tiene la tarea de poner a la luz y articular. Este último caracteriza, por otra parte, todas las formas de conocimiento y las ciencias son, en todo caso (o las versiones todavía inadecuadas del conocimiento filosófico) las que se refieren a aspectos que, aunque no son sobrenaturales, no están del todo justificados en relación al discurso que proponen. La filosofía, ya que no puede dar nada por supuesto, no puede fiarse más que de sí misma (y por lo tanto del desarrollo del concepto), y rechaza cualquier fundamentación extrínseca como principio de autoridad que se le impondría desde fuera.

El punto en el que se juega de verdad la discusión entre el planteamiento hegeliano y el naturalismo filosófico hegeliano mira más bien el convencimiento típico del naturalismo (al menos en su versión más radical) de que la realidad puede substancialmente investigarse en toda su complejidad por la ciencia de la naturaleza, y por lo tanto todo conocimiento, para ser verdaderamente tal, debe ser una ciencia de la naturaleza o, más radicalmente, un conocimiento que pueda reducirse a la explicación causal de tipo físico-químico. Este enfoque parecería a Hegel –como se pretende mostrar– como un naturalismo defectuoso, como un naturalismo, que se basa sobre un concepto limitado (y presupuesto) de naturaleza, y en consecuencia como un naturalismo, que tendría que asumir un modelo de conocimiento que no es realmente capaz de explicar la naturaleza en su complejidad. Si al naturalismo se contraponen un anti-naturalismo, según Hegel, esto no depende tanto del hecho de querer reconocer una entidad fuera de la naturaleza que sería irreducible a la naturaleza. El anti-naturalismo en esta perspectiva, aparece más bien como una especie de consecuencia necesaria del naturalismo, o más bien como una especie de consecuencia inevitable del concepto de naturaleza que el naturalismo mismo fundamenta. Un modelo, éste, que no sería lo suficientemente naturalista –ya que no puede dar razón de un concepto más complejo de naturaleza– y que por lo tanto se encuentra en la necesidad de relegar todo lo que no es coherente con el concepto limitado de naturaleza que toma como presupuesto propio en el extranatural.

La hipótesis que se quiere anticipar es la de mostrar que, si algunos de los problemas clásicos que se citan a menudo en relación con el naturalismo científico –dificultades

que había abordado críticamente por ejemplo Husserl en el famoso ensayo sobre *Filosofía como ciencia rigurosa*<sup>6</sup> tienen que ver sobre todo con la dimensión de la subjetividad y en general con la esfera de lo humano que, con Hegel, podríamos definir como espíritu, estas dificultades derivan, leyendo la cuestión desde una perspectiva como la de Hegel, de una concepción un tanto artificial y intelectualística del concepto de naturaleza.

A partir del momento en que se asume radicalmente un punto de vista como el naturalístico en relación a la esfera de lo humano, podemos encontrarnos con resultados con aspectos problemáticos, ya que existe el riesgo de verse obligados a eliminar del discurso algunos conceptos claves de la tradición filosófica, con los que se describe a menudo la forma de ser del hombre y la esfera específica de lo humano en su diferencia respecto a otras formas de ser y que (aún fuera de discurso filosófico) parecen constituir la experiencia que hacemos de nosotros mismos. Y me refiero, al decir esto, no tanto a conceptos metafísicos clásicos (como el del alma, por ejemplo) y de los cuales tal vez se está dispuesto a prescindir en el intento de describir la esfera de lo humano y la experiencia que el hombre hace de sí mismo, sino a conceptos y palabras de las cuales nos parece muy difícil poder prescindir cuando hablamos del hombre, y, por tanto, de la manera de ser nosotros mismos somos, como, por ejemplo, la palabra «conciencia» o la palabra «libertad». Así pues, si todas las explicaciones se deben reconducir, de acuerdo con un modelo de monismo metodológico conectado a las versiones más radicales de naturalismo, al modelo de explicación de tipo físico, parece que una serie de nociones que caracterizan a la experiencia que el hombre hace de sí mismo, se deberán de alguna manera excluir o se deberán reducir a algo que, de hecho, no es capaz de reflejar este tipo de experiencia. De hecho hablar de «conciencia» o de «libertad» significa hablar de algo de lo que no parece posible dar una explicación de manera radicalmente naturalística, a no ser que se haga de la conciencia y de la libertad fenómenos que se muestran en muchos aspectos como extraños o no conformes con respecto a la experiencia fenomenológica que hacemos de ellos. Siempre dicho en términos muy generales, el mundo natural, entendido como mundo físico, es un mundo en el que parece no tener sentido algo así como la libertad. Por lo tanto, si se quiere intentar explicar el mundo sin recurrir a conceptos o estructuras que sobresalen del ámbito de lo natural (es decir, de lo físico) parece que se tiene que, o renunciar a hablar por ejemplo de la libertad como algo que está efectivamente en el mundo, o a considerar la libertad como una ilusión que se puede explicar bastante bien de otras maneras, o incluso a explicar la libertad como algo que de hecho no coincide con la experiencia fenomenológica que nosotros hacemos de ella.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. von W. Szilasi, Klostermann, Frankfurt am Main 1965. Sobre la crítica de Husserl al naturalismo cfr. D. MORAN, *Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism*, «Continental Philosophy Review» 41, 4, pp. 401-425.

<sup>7</sup> La constatación del fracaso del naturalismo científico respecto a nociones como la de libertad o como la de conciencia cfr. C. MCGINN, *The Making of a Philosopher*, Scribner, New York 2002, el autor ante la imposibilidad de comprender naturalísticamente estos conceptos concluye con la más absoluta futilidad de la filosofía. Para un análisis de la cuestión de la libertad que tiene en cuenta estos planteamientos, cfr. M. DE CARO, *Libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Las dificultades del naturalismo en relación con la experiencia que el hombre hace de sí mismo se manifiestan pues:

a) en el plano ontológico: en la definición en términos de relaciones físico-químicas de lo que es la mente, la conciencia, la intencionalidad, los valores, y también en general en las que llamamos entidades abstractas;

b) en el plano epistemológico: en la comprensión de una pluralidad de experiencias –incluyendo aquellas con relaciones de índole inferencial-deductivo– en términos meramente causales.

En relación con este segundo punto es evidente, por ejemplo, que la explicación del por qué una determinada acción no siempre se puede reducir, como ya había sostenido Platón, a una explicación causal en el sentido físico del término. Y, sin embargo, su irreductibilidad a una explicación en términos meramente causales, no implica que el por qué de una acción no sea justificable. Implica, más bien, para utilizar un lenguaje que de Wilfrid Sellars llega hasta John McDowell, la necesidad de considerar junto con el reino de las leyes de la naturaleza –y por lo tanto la posibilidad de explicar algo en términos de concatenación causal– también un espacio para las razones, a saber, la idea de una justificación en muchos aspectos independiente de los hechos que permite dar cuenta de algunas de nuestras certezas y de las acciones.<sup>8</sup>

Sostener la irreductibilidad en el plano ontológico y epistemológico de fenómenos y experiencias que caracterizan la forma humana de ser a un naturalismo radical no significa necesariamente, sin embargo, sostener que estas experiencias requieran, para ser entendidas, un enfoque de tipo radicalmente anti-naturalista o supernaturalístico. O, dicho de otra manera, no necesariamente un enfoque que aparece antinaturalista (en comparación, por ejemplo, a un modelo de naturalismo fiscalista) es necesariamente un enfoque supernaturalista.

En efecto, a partir de la convicción de que el ser humano es una de las maneras a través de las cuales se manifiesta la naturaleza, lo que, en todo caso, surge como una necesidad de dar cuenta de la experiencia fenomenológica que el hombre hace de sí mismo, es una concepción de la naturaleza (y por lo tanto una versión del naturalismo) que en lugar de anular este tipo de experiencia considerándola como residuos de una visión primitiva del mundo (reduciéndola y disolviéndola en su forma de experiencias auténticas para hacer de ella sustancialmente ilusiones), sea capaz de acogerla y considerarla como modos de ser que no le son extraños.

Una idea como esta, obviamente, implica una problematización filosófica y una adecuada reformulación del concepto de «naturaleza» y la categoría de «natural». Una problematización y una reformulación que sean capaces de incluir en el ámbito de lo natural aquellos fenómenos y aquellas experiencias que un reduccionismo fiscalista obligaría a considerar como fenómenos y experiencias sólo aparentes o extranaturales.

Lo que yo propondría como recorrido de nuestra búsqueda a partir de la investigación que llevamos a cabo aquí sobre la filosofía de la naturaleza de Hegel es la idea según la cual las instancias que parecen causar dificultades al naturalismo, y que por lo tanto, obligan a moverse en una dirección de tipo anti-naturalístico –las instancias que tienen

---

<sup>8</sup> Cfr. W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in *Science, Perception and Reality*, Routledge, London, 1963; J. McDOWELL, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

que ver principalmente con los conceptos de «sujeto» y «libertad»– podrían de hecho entrar dentro de una perspectiva de tipo naturalístico, si se redefine de manera coherente con una redefinición del mismo concepto de naturaleza y de la relación con la que se pone con el espíritu de la manera que Hegel ofrece aquí.

## 2. Las raíces kantianas del problema

La capacidad de poner en movimiento una reflexión como la hegeliana sobre el debate contemporáneo en torno al naturalismo encuentra su justificación en el hecho de que tanto la filosofía de Hegel, como en general el debate sobre la posibilidad de un naturalismo filosófico, son, por así decirlo, un intento de superar lo que a menudo se presenta, aunque sea a través de una clara simplificación, como el dualismo kantiano.

Como se sabe, de hecho, la filosofía de Kant se describe a menudo como una filosofía en la que hay una clara división entre el ámbito del conocimiento que tiene como objeto a la naturaleza, por un lado, y el ámbito del conocimiento que tiene como objeto a aquel reino en cierto modo contrapuesto a él y que constituye el ámbito de la libertad, del otro. En la *Crítica del juicio*, la que normalmente se conoce como la obra en la cual Kant realiza una mediación entre estos dos ámbitos, justo en las primeras páginas de la *Introducción*, se dice:

«no hay más que dos clases de conceptos, los cuales, a sus vez, contienen muchos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos; son, a saber: los *conceptos de la naturaleza* y el *concepto de libertad*. [...] En consecuencia, divídese con razón la filosofía en dos partes completamente distintas, según los principios: la teórica, como *filosofía de la naturaleza*, y la *práctica*, como *filosofía moral* (pues tal nombre recibe la legislación práctica de la razón, según el concepto de la libertad)».<sup>9</sup>

Así pues hay dos ámbitos de la filosofía, que corresponden a dos tipologías de conceptos: 1. en el primero, el conocimiento tiene que ver con eventos que se caracterizan por una necesidad que no depende de ninguna voluntad, ni por lo tanto con el mundo al que accedemos a través de nuestros sentidos, o sea, con el conocimiento de lo que en sentido amplio podemos llamar naturaleza.

2. en el segundo, el conocimiento tiene que ver con eventos que dependen de una voluntad y en los que las cosas no suceden de acuerdo con la misma necesidad que podemos encontrar en el interior de la naturaleza, pero en una forma diferente e irreductible de legalidad.

De alguna manera, la diferencia entre estos dos ámbitos y entre los diferentes tipos de legislación que son característicos de cada uno, es la diferencia entre un mundo caracterizado por el *müssen* y un mundo caracterizado por el *sollen*; entre un mundo que se caracteriza por una necesidad, y por lo tanto, por la obligación de no poder suceder más que tal como sucede, y un mundo caracterizado por una necesidad y un deber que dependen de una voluntad y que pueden por tanto ser rechazados.

---

<sup>9</sup> I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Textausgabe, Bd. V, Berlin 1913, p. 171, vers. cast.: *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe 1977, p. 69.

La distinción kantiana entre filosofía teórica y filosofía práctica o, como hemos dicho, entre filosofía que tiene que ver con los conceptos de la naturaleza y la filosofía que tiene que ver con los conceptos de la libertad, parece producir resultados que puede aparecer entre ellos, si no como contradictorios, sí como caracterizados por una tensión extraordinariamente problemática.

En la primera *Crítica* Kant —mostrando cuáles son los fundamentos de nuestro conocimiento científico del mundo, es decir, cuáles son las estructuras que hacen posible nuestro conocimiento de la realidad y, en consecuencia, como todas nuestras pretensiones por conocer una realidad sobre o extranatural (es decir, las pretensiones de las así llamadas disciplinas metafísicas que se ocupan del alma, del mundo como totalidad y de Dios) en su mayoría son vanas pretensiones— llega a un resultado que puede definirse substancialmente naturalístico. En la *Crítica de la razón práctica*, por otro lado, donde Kant pone como tema el obrar humano y por lo tanto aquel ámbito de la realidad que no está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino a la libertad (y a aquel tipo peculiar de legislación que corresponde a un ámbito en el que entra en juego algo como la libertad) —es decir, algo que puede definirse como la independencia (de la voluntad) de la ley natural de los fenómenos— él llega a un resultado que puede ser leído como anti-naturalístico. No es casualidad que esos conceptos excluidos como objetos de conocimiento de la razón teórica (el alma, Dios y el mundo) encuentren su legitimidad por la razón práctica en la forma de la inmortalidad del alma, de la existencia de Dios y de la libertad, no como objetos de conocimiento, sino, como dice Kant, como *postulados* que debemos admitir si queremos dar un sentido a la ley moral y a su ejercicio. Si no admitiéramos, a nivel de la razón práctica, los conceptos de libertad, de la inmortalidad del alma y de Dios, nos privaríamos, según Kant, de poder pensar la ley moral.

En este sentido, un enfoque naturalístico y uno radicalmente anti-naturalístico, parece que conviven, ciertamente no sin tensiones y problemas, dentro de la estructura sistemática kantiana.<sup>10</sup>

El debate filosófico que se desarrolla a partir de la filosofía de Kant es, básicamente, sobre las tensiones y sobre los problemas que una tal convivencia implica. Los distintos desarrollos de la filosofía alemana en los años que van entre finales del siglo XVIII y el inicio del XIX, a pesar de las diferencias radicales en las que se articulan, en muchos aspectos pueden ser leídos como un intento, realizado sobre todo a la luz de la *Crítica del juicio*, de ir más allá del dualismo entre una instancia naturalística, representada en la filosofía teórica, y una más bien anti-naturalística, representada en la filosofía práctica.

En este sentido, aunque dentro de coordenadas muy diferentes y con los resultados que no se pueden sobreponer, la filosofía clásica alemana que se desarrolla a partir de Kant, en la medida en que se articula a partir de la problemática implícita en la división

---

<sup>10</sup> Desde este punto de vista se podría decir con una fórmula un poco simplista que los intentos de naturalización de la ética sobre los que hoy tanto se discute son en definitiva intentos por superar el litigio kantiano entre la instancia cognoscitiva y la práctica. Estos intentos quieren poner el ámbito de la *Crítica de la razón práctica* dentro del cauce de la *Crítica de la razón pura*, como un intento de llevar la moral, y con ella todo lo que nos parece como más específico del hombre, dentro de aquella filosofía natural en la que el mundo de lo humano puede estudiarse y ser considerado como un objeto natural entre otros objetos naturales.



entre un mundo de naturaleza y un mundo de la libertad, parece compartir una especie de problema de fondo común con el debate filosófico contemporáneo que gira en torno a la cuestión del naturalismo.

### 3. Hegel: el sistema como estructura conceptual del mundo

Es a partir de este trasfondo que vamos a tomar en consideración la propuesta filosófica de Hegel, que en su estructura sistemática constituye uno de los intentos más impresionantes de pensar en el interior de un marco unitario las diferentes formas de articulación de la realidad. Según Hegel, la filosofía no tiene pues otro contenido que los hechos reales (*Wirklichkeit*). Por supuesto, la filosofía es una problematización de nuestra experiencia ordinaria del mundo; ya que a lo que está llamada a comprender es a este mismo mundo en el que nos movemos en nuestra vida cotidiana, y en su peculiaridad de pensamiento, no puede no ajustarse a los hechos reales y a la experiencia que hacemos de esta realidad:

«Es más, esta conformidad puede verse como mínimo como piedra de toque extrínseca de la verdad de una filosofía, de tal modo que se puede considerar como la finalidad suprema de la ciencia producir la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconsciente con la razón-que-está-siendo, es decir, con la realidad efectiva.» (Enz. '30, § 6).<sup>11</sup>

Obviamente, decir que la filosofía debe estar de acuerdo con nuestra experiencia de la realidad, que la filosofía no puede, por así decir, estar en contradicción con la realidad, para Hegel no significa decir que la experiencia es el elemento sobre el que se basa el discurso filosófico. La filosofía tiene que justificar el dato de la experiencia en términos puramente conceptuales. Sin embargo, la justificación conceptual, precisamente porque es comprensión racional del mundo y debe dar razón de ello en su ser lo que es, no puede sino estar de acuerdo con nuestra experiencia del mundo o por lo menos está llamada para dar cuenta de las formas a través de las cuales el hombre lo experimenta. La comprensión racional de la realidad no es pues, para Hegel, la construcción de una realidad coherente con estructuras lógico-rationales, independientes de ella y no es, tampoco, una operación de superposición sobre la realidad por parte del sujeto de una red lógico-conceptual elaborada desde fuera de la realidad y a través de la cual se convertiría en racional.

La tarea que la filosofía debe asumir, porque su contenido es el mundo, los hechos reales, es la de rastrear y descubrir la estructura racional que hay en el mundo y que atraviesa la realidad en su concreción. Dicho en términos aún diversos, la tarea de la filosofía no es la de comprimir la realidad dentro de una lógica que el sujeto elabora, por así decirlo, independientemente de ella. La tarea de la filosofía es ser capaz de desarrollar un modelo de racionalidad que sea capaz de dar cuenta de la realidad en su efectividad, el mundo tal como es y no como a uno le gustaría que fuera para ser

---

<sup>11</sup> HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 106.

comprendido por una lógica que no consigue pensarlo sin reducirlo o, transformándolo en relación a ella misma.

Si el contenido de la filosofía para Hegel es la realidad -el mundo- en su articulación sistemática, la ciencia de la lógica constituye lo que se puede describir como el mundo bajo la forma de pensamiento puro, mientras que la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu son diferentes niveles de definición de aquella realidad que, a diferencia del elemento del pensamiento puro en el que se desarrolla la lógica, no puede prescindir de las diferentes formas de exterioridad espacio-temporal que son máximas en el interior de la realidad natural y se quitan progresivamente (en un proceso que no elimina, sin embargo, del todo la exterioridad) en el espíritu. Naturaleza y espíritu no son, en este sentido, dos mundos, por así decir, separados, dos realidades que están de algún modo la una al lado de la otra, ni dos entes separados entre sí, sino niveles diferentes de articulación del único mundo que constituye el contenido de la filosofía. El espíritu no es para Hegel otra ‘cosa’ que se encuentra junto a la ‘coseidad’ natural. Sin pensar la naturaleza como una especie de simulacro del espíritu, y por lo tanto sin sobreponer ‘naturaleza’ y ‘espíritu’, sino moviéndose dentro de una rigurosa diferencia entre ‘naturaleza’ y ‘espíritu’, entendida la primera como idea en la forma de la exterioridad y el otro como idea que se encuentra a sí misma a partir de esta exterioridad, Hegel no considera ‘naturaleza’ y ‘espíritu’ como mundos contrapuestos y separados, y de hecho, sin confundir los dos planos, crea una especie de continuidad entre estas dos determinaciones haciendo de la naturaleza, por así decirlo, la condición de posibilidad del espíritu, o mostrando como, por un lado, la naturaleza se revela a sí misma en el espíritu y, por otro, el espíritu no sólo echa sus raíces en la naturaleza y se desarrolla a partir de la naturaleza, sino que de alguna manera es una articulación de aquella misma realidad que es también naturaleza.<sup>12</sup>

El estudio que aquí se propone en relación con la aparición de las estructuras de la subjetividad y de la libertad en la filosofía de la naturaleza tiene como objetivo mostrar con precisión cómo la relación entre naturaleza y espíritu hace posible una articulación de la diferencia entre el modo de ser de la naturaleza y el del espíritu a partir del reconocimiento de la presencia constitutiva de elementos naturales en el espíritu y de las prefiguraciones de las estructuras subyacentes del espíritu en la naturaleza. Una visión unitaria del mundo que permita pensar también la diferencia entre naturaleza y espíritu implica, de hecho, que estos dos niveles diferentes de articulación de la realidad no puedan definirse en términos puramente de oposición de uno respecto al otro. En este sentido, aunque en la filosofía de la naturaleza, Hegel muestra cómo la naturaleza es el reino de la pura exterioridad, dominado por una mera necesidad (lo cual hace que sea descriptible, se podría decir, como un espacio de las leyes), también señala en la naturaleza misma el emerger de aquellos modos de ser que tienen su representación

---

<sup>12</sup> Sobre la posibilidad de una lectura naturalista de Hegel ha llamado eficazmente la atención Italo Testa. Cfr. I. TESTA, *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in *Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, a cura di M. Giannasi, F. Guadalupe Masi, Mimesis, Milano 2008, pp. 139-158; Id., «La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel», *Mimesis*, Milano 2010. Cfr. además las contribuciones recogidas en E. HAMMER (coord.) *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Routledge, New York 2007.

semántica, precisamente en las nociones de sujeto y libertad y que permiten luego la articulación concreta de un mundo del espíritu (y por lo tanto, de lo que podría describirse como un espacio de las razones). En este sentido, el mundo del espíritu no es simplemente el otro de la naturaleza, no es concebible como otra realidad que está junto a o se contrapone a aquella realidad que sería la naturaleza, sino que es una forma de ser que se puede desarrollar y articular, aunque negando algunos de los rasgos constitutivos de la naturaleza, sólo a partir de la naturaleza misma.

La naturaleza, en definitiva, es para Hegel, una forma de ser que encuentra su verdad en el espíritu, pero es al mismo tiempo dentro de la concepción monista hegeliana, condición y requisito previo para que pueda darse algo así como el espíritu.

Dentro de estas coordenadas generales, lo que se pretende analizar ahora son algunos aspectos de la filosofía de la naturaleza de Hegel, tratando de destacar en primer lugar las características generales del concepto de naturaleza tal y como se describe como resultado del avanzar por el camino de la *Ciencia de la lógica* en la idea absoluta en los párrafos introductorios de la filosofía de la naturaleza y luego ver la articulación y el desarrollo interno centrado principalmente en el análisis del mundo orgánico, donde Hegel parece contemplar, precisamente, la trascendencia de lo meramente natural en el interior de la naturaleza misma.

#### 4. La determinación del concepto de naturaleza en Hegel

Si se miran los párrafos introductorios a la filosofía de la naturaleza de Hegel, el concepto de naturaleza que se tematiza encuentra su primera y decisiva determinación en la forma de la exterioridad, como una idea en la forma de la alteridad, como aquel ámbito de lo real en el que las determinaciones conceptuales, precisamente en cuanto exteriores, se muestran, para utilizar las expresiones de Hegel, en la forma de un subsistir indiferente (*gleichgültigen bestehen*) y de la singularización recíproca (*Vereinzelung gegeneinander*).<sup>13</sup>

Es la *Äusserlichkeit* la palabra que expresa y define, en el mapa conceptual de Hegel, el modo de ser de la naturaleza; es el *ser fuera de sí* el carácter que afecta a la estructura subyacente de la naturaleza, aquello de lo cual derivan las peculiaridades de su modo de ser y que la distinguen tanto de la idea lógica, como de la idea como espíritu. Y es por eso la exterioridad lo que determina, de principio a fin, todas las configuraciones particulares en las que se concreta.

«La naturaleza ha resultado como la idea en la forma de ser-otro. Ya que la idea es así como lo negativo de sí misma o es exterior a sí misma, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo negativamente exterior frente a esta idea (y frente a la existencia subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la exterioridad constituye la determinación en qué está la idea como la naturaleza».<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cfr. Enz. '30, § 248, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 306.

<sup>14</sup> Enz. '30, § 247; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 305s.

La naturaleza, de hecho, precisamente porque se determina a partir de una *decisión* de la idea de dejar salir de sí su propia particularidad haciéndose exterior a sí misma, ya que es el producto de una decisión que es también un separarse de la idea de sí misma, es el sitio de escisión de lo que la idea, en cuanto tal, es.<sup>15</sup> Si la idea es, para Hegel, «la unidad absoluta del concepto y de la objetividad» (Enz. '30, § 213) y, por tanto, para expresar esta unidad en otras palabras que el mismo Hegel utiliza, si la idea es el *sujeto-objeto*, la *unidad de lo ideal y de lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo* (Enz. '30, § 214), su escisión es la laceración de aquel ligazón y de aquella unidad que la determina en cuanto idea, por lo cual lo que caracteriza la naturaleza en su propia forma de ser es la exterioridad en el sentido de inadecuación de la objetividad respecto al concepto, de la incapacidad y de la imposibilidad de las determinaciones particulares que caracterizan a la naturaleza en su exterioridad para reflejar plenamente su estructura conceptual.

A partir de este marco de referencia, el trabajo de la filosofía de la naturaleza se configura en muchos aspectos como el intento de buscar la idea en el interior de este reino dominado por la exterioridad, o por la escisión y fractura de la idea misma. Sacar a la luz la idea en la naturaleza no significa, sin embargo, según Hegel, sobreponer a la exterioridad natural una estructura lógica determinada, encapsular las formas externas de la naturaleza en categorías lógicas predeterminadas y, por tanto, *a priori*, con respecto a ella. Dicho de otro modo: tratar de captar la idea en aquel mundo que se define precisamente como dividir en fragmentos a la estructura de la idea misma no significa ocultar la exterioridad en la pureza lógica, tener en cuenta el elemento de alteridad, que la naturaleza en cuanto tal representa, simplemente como una apariencia que una mirada atenta y preparada debería eliminar de la misma manera en que se puede sacar una máscara para revelar la identidad y la autenticidad de un rostro. Interpretar la comprensión filosófica de la naturaleza de esta manera significaría pensarla como una especie de operación de ocultamiento del modo de ser específico de la naturaleza en vistas de su consideración limitada a su lado *lógico*; significaría considerar la naturaleza no a partir de sí misma, sino como algo distinto de lo que es. Mostrar la idea *en la naturaleza* implica el paso en la exterioridad que ella es como naturaleza y, por tanto, en este pasaje, su reconocimiento explícito.

En esta exterioridad, que es la naturaleza, dice Hegel, «las determinaciones conceptuales tienen la apariencia, unas frente a otras, de un *subsistir indiferente* y de la *singularización* recíproca»,<sup>16</sup> por lo que las articulaciones internas al concepto aparecen en ella como separadas y aisladas las unas de las otras, privadas de aquella fluidez

---

<sup>15</sup> La decisión a la cual nos referimos aquí es la que Hegel tematiza en el último párrafo de la *Ciencia de la lógica*, cuando la idea absoluta, una vez llegada a su plena realización como absoluta libertad e independencia de todo elemento fuera de sí, *decide* dejar salir de sí libremente el momento de su propia particularidad y hacerse otro. El término decisión es *Entscheidung*. Conviene recordar que en la lengua alemana el término *Scheidung* indica *separación* y *disociación* y que uno de los significados a los cuales remite el término *Entscheidung*, sobre todo en un contexto médico, es *crisis*. Sobre la relación entre la absolutez de la idea, su absoluta libertad y su hacerse otro a través de una decisión que es un separarse la idea de sí misma me remito a L. Illetterati, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo passaggio nella natura in Hegel*, in «Verifiche», 34, 2005, pp. 241-274.

<sup>16</sup> Enz. '30 § 248; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 306.

particular que estas articulaciones manifiestan a nivel lógico, por lo que se presentan, para usar expresiones comunes en la reflexión filosófica de la época, como petrificadas y congeladas.<sup>17</sup> Por esta razón, prosigue Hegel, «la naturaleza no muestra en su existencia ninguna libertad, sino *necesidad y contingencia*» (Enz. '30 § 248).

La exterioridad en la que se encuentra la naturaleza como su forma de ser, implica, en primer lugar, una separación e indiferencia de sus muchas configuraciones, de donde se sigue, a su vez, la caracterización de la misma como un ser *necesario, accidental y privado de libertad*.

Debido a que la libertad, para Hegel, es esencialmente autodeterminación y por ello también la capacidad de estar siempre consigo en las diversas formas de su manifestación en la naturaleza, donde cada determinación individual es, de hecho, inadecuada respecto a su concepto, donde las diferentes exteriorizaciones no corresponden nunca a lo que ellas son en el plano conceptual, no se puede hablar propiamente de libertad. Y ya que no es libre la naturaleza sólo puede aparecer en su estructuración más general, a la vez, como *necesaria* —y aquí la necesidad se entiende como el modo de ser de lo que no se determina por sí mismo, sino que lo es «mediante un *otro*» (Enz. '30, § 149)— y como *accidental*, o como una realidad que tiene el valor de la simple posibilidad, que es incapaz de determinarse por sí misma en la práctica y que puede así no ser de la misma manera que es.

Falta de libertad, necesidad (en el sentido de dependencia de otro) y accidentalidad (en el sentido de poder no ser) constituyen así aquellos caracteres que son una consecuencia directa de su ser dominada, en su determinación más universal, desde la exterioridad.

Sin embargo, aunque exista en la forma de la exterioridad, de la no libertad, de la inadecuación con respecto a su propio concepto —por lo que «en la naturaleza el juego de las formas no sólo tiene su propia contingencia sin restricciones, sin reglas, sino que cada figura por sí misma está desprovista del concepto de sí misma» (Enz. '30 § 248, An.)— y, por tanto, encuentra su determinación específica en palabras como *ser-otro, subsistir indiferente, singularización, necesidad y contingencia* que puede ser representada, y evidentemente no sin razón, según Hegel, como *lo Negativo, el no ser, la caída de la idea*, es, sin embargo, a su manera, o en su elemento específico, exposición (*Darstellung*) de la idea. Aquí encuentra su origen lo que Hegel llama la «contradicción no resuelta» de la naturaleza (Enz. '30 § 248, An.): en su ser, al mismo tiempo, idea, pero idea que es exterior a sí misma, es decir, que está en la forma de su exterioridad y por lo tanto de su fragmentación. La naturaleza es la contradicción no resuelta, ya que en su forma de ser determinado, o en el modo de ser que le es peculiar como naturaleza, no se corresponde con lo que es en sí misma, en su idea.

Este carácter de la naturaleza por el que tiene *en sí* la idea como algo exterior y oculto, que no tiene realidad sino en su manifestación externa, emerge con especial claridad en el párrafo donde Hegel analiza la visión clásica de la naturaleza como un *sistema de grados*.

---

<sup>17</sup> Cfr. A. STONE, *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2005.

«La naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta, pero no de tal manera que cada escalón sea *naturalmente* generado desde los otros, sino [que lo es] en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza».<sup>18</sup>

Como sea que la palabra clave de la naturaleza es la *exterioridad*, el pensamiento toma en la infinita variedad de formas que la caracterizan un tipo de conexión ordenada, una dirección de desarrollo: un sistema de grados. Este es un punto particularmente importante. Por un lado, se confirma aquí el típico proceder dialéctico que caracteriza, como es sabido, toda el itinerario de la *Ciencia de la lógica*, aquel proceder en el que cada grado sucesivo es el producto y es el resultado del precedente, de tal manera que también se puede considerar como la verdad de aquello de lo cual proviene; y, por otro, en él emerge también la peculiaridad del movimiento –y por lo tanto, de la *lógica*, se podría decir– que pertenece al modo particular de ser de la naturaleza y que la hace por lo tanto, irreducible a una consideración puramente lógica. En ella, pues, la transición de un grado a otro no ocurre, dice Hegel, *naturalmente*, y por tanto con fluidez en la naturaleza misma, sino sólo en la idea de ella, en esa idea, a saber, que sólo la consideración filosófica puede sacar a la luz. La línea de desarrollo que el *sistema de grados* representa no está *realmente* (que en la naturaleza significa *exteriormente*) en la naturaleza, en el sentido de que no es la naturaleza en su apariencia exterior el sujeto de este movimiento. Esto no excluye que *en la naturaleza* no haya *desarrollo y progreso*, pero implica de todos modos que desarrollo y progreso, *en la naturaleza*, son algo que sólo la consideración filosófica, entendida como ciencia *de la idea* en cuanto naturaleza, puede percibir.

Esta concepción del mundo de la naturaleza visto como una escala ordenada y gradual, de modo que cada peldaño aparece íntimamente relacionado con el que lo precede y con el que lo sigue en una progresión que va de lo simple a lo complejo y de lo imperfecto a lo completo –imagen que ya en la antigüedad había asumido un papel explicativo de gran alcance en el ordenamiento del mundo como un todo por sus notas de *plenitud, progresión y jerarquía* que implica– ha sido fundamental para el debate, especialmente entre los naturalistas, a lo largo del siglo XVIII.<sup>19</sup> Como se sabe, ya Leibniz, por ejemplo, había representado el mundo de la naturaleza como una especie de gran cadena, que desde los fósiles unía los seres inanimados con las primeras formas de vida y con las plantas, y luego con los animales, para llegar al escalón más alto, en el contexto natural, representado por el hombre. La visión de Leibniz de la naturaleza parecía dominada por un continuo en el que era cada vez más difícil trazar líneas de

---

<sup>18</sup> Enz. '30 § 249; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 308.

<sup>19</sup> Sobre la historia de esta idea ver el clásico A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of an History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge 1936, 1964. Sobre el 'continuo' como condición de posibilidad de una taxonomía en el interior de la historia natural sobre todo en el siglo XVIII, cfr. también M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966. Para una visión más estructurada cfr. G. BARSANTI, *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Sansoni, Firenze 1992.

demarcación y límites verdaderos y auténticos.<sup>20</sup> Sin embargo, si el esquema general propuesto por Leibniz fue mayormente aceptado en sus líneas fundamentales por la comunidad científica de la primera mitad del siglo XVII,<sup>21</sup> muchos naturalistas encontraron no pocas dificultades en la transcripción empírica de todo el mundo de la naturaleza siguiendo la imagen de la escala, y muchos de ellos comenzaron a albergar dudas considerables acerca de la posibilidad de utilizar seriamente y de manera científicamente provechosa el modelo de la escala, concibiéndolo cada vez más como una representación filosófica, o manifiestamente poética, más que como un verdadero modelo científico.<sup>22</sup>

Lo que sobre todo presentaba dificultades desde la exigencia de una transcripción empírica del mundo de la naturaleza en el interior del modelo de la escala era la idea de continuidad que esta imagen implica necesariamente. Más concretamente, era fuente de dificultades la posibilidad de concebir una transición sin solución de continuidad entre el mundo inorgánico y el mundo orgánico, entre lo inanimado y lo animado, entre lo no viviente y lo viviente. La búsqueda de los así llamados eslabones perdidos en la cadena y, en general, de los lugares de paso entre un reino y otro o entre una especie y otra, había ocupado, en efecto, una parte nada despreciable del trabajo de los naturalistas en el curso del siglo XVIII y podía ser considerada, en algunos aspectos, parte integrante del programa del llamado movimiento romántico de la *Naturphilosophie*, orientado, como es sabido, hacia el esfuerzo por descubrir una imagen unitaria no sólo de la naturaleza en sí misma, sino también de la naturaleza con el reino del espíritu.<sup>23</sup>

Ante este panorama tan complejo y articulado, la solución hegeliana se presenta, por una parte, todavía dentro de la idea de la escala vista como estructura unitaria y jerárquica, pero, por otra parte, no del todo asimilable a las ideas continuísticas clásicas de la tradición de Leibniz, en consonancia con las dificultades que surgen del análisis naturalístico empírico y, ciertamente, en consonancia con el cambio trascendentalista de Kant.

En la *Crítica de la Razón Pura*, de hecho, Kant había demostrado en qué sentido la *lex continui in natura* debía considerarse no como un principio constitutivo del objeto, sino sólo como un «legítimo y excelente principio regulador de la razón»,<sup>24</sup> en relación

<sup>20</sup> Cfr. sobre este tema, la famosa carta de Leibniz al matemático francés Varignon, conocida también como la carta sobre el principio de continuidad: G.W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, ed. it. coordinado por D. O. Bianca, vol. II, Utet, Torino 1968, pp. 769-770.

<sup>21</sup> Es el caso, como señala Barsanti, de Bonnet, Buffon, La Mettrie, Daubenton, Needham, Robinet (cfr. G. BARSANTI, *La Scala, la Mappa, l'Albero*, cit., pp. 20-24).

<sup>22</sup> El debate sobre la imagen de la escala se realiza sobre todo a partir de la segunda mitad del XVII, entre otros, por autores como Linneo, Voltaire, Blumenbach, Lamarck.

<sup>23</sup> Sobre las diferentes formas y articulaciones de la ciencia y de la filosofía de la naturaleza en la época romántica cfr. S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>24</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (A 668 / B 696), Akademie Ausgabe. Bd. III, Berlin 1911, p. 442; *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara 1978, p. 546.

al cual, sin embargo, «no puede mostrarse un objeto correlativo en la experiencia».<sup>25</sup> La afirmación de la *scala continua* de las criaturas no encuentra según Kant ningún apoyo en la observación directa de la naturaleza que le permita ser considerada como una afirmación objetiva. De hecho, en la naturaleza, dice Kant, tal como nosotros la podemos experimentar, los peldaños de esta escalera «están demasiado separados entre ellos» y lo que a veces creemos que son sólo pequeñas diferencias, pequeños saltos, son en realidad en la naturaleza ‘abismos’”. Y sin embargo, «el método de buscar según este principio un orden en la naturaleza [...] es sin duda un excelente principio regulador de la razón»,<sup>26</sup> un principio por el cual la razón guía la investigación empírica hacia una unidad sistemática.

El punto en relación al cual la posición de Hegel es diferente y tiene originalidad respecto a las representaciones clásicas de la ley apunta principalmente al concepto de *paso* que, en una concepción de la naturaleza determinada sobre todo por la exterioridad, no puede ser visto como desarrollo real, evidente y manifiesto. El *paso*, que puede ser la fase de transición de un reino natural a otro, como también el lugar de la *metamorfosis* de una especie natural en otra, según Hegel, es siempre, en la naturaleza, algo oculto, tapado, interior. A la fluidez y al dinamismo del concepto, a su evolución y su desarrollo concreto y consciente en el espíritu, corresponde en el reino de la exterioridad y la desigualdad del concepto respecto a la objetividad, y por lo tanto en la naturaleza, sólo algo como congelado y petrificado.

En las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* Hegel se centra explícitamente en la diferencia entre la progresión tal como sucede en la naturaleza y la forma en que tiene lugar en el mundo del espíritu.

«En la naturaleza, la especie no realiza ningún progreso, pero en el espíritu cada cambio es un progreso. Ciertamente, la serie de las formas naturales constituye una progresión gradual desde la luz hasta el hombre, de modo que cada grado es la transformación del grado precedente, un principio superior surgido de la superación y el declinar del grado precedente. Pero, en la naturaleza, los momentos de ese proceso se separan y todos los escalones singulares coexisten; la transición sólo aparece a los ojos del espíritu pensante que comprende aquella conexión. La naturaleza no se comprende a sí misma, y por eso la negatividad de sus formaciones no existe para ella».<sup>27</sup>

El proceso por el que la naturaleza se realiza a sí misma no es, por tanto, en la interpretación de Hegel, un proceso transparente. En la *naturaleza*, de este proceso sólo podemos ver los resultados, los productos, pero no el modo a través del cual los productos naturales están relacionados entre sí, o las modalidades por las que están vinculados el uno con el otro. Precisamente la gradualidad en la naturaleza es, para

---

<sup>25</sup> *Ibidem*. Como en seguida veremos, afirmar que la solución hegeliana se pone de alguna manera en línea de continuidad con la kantiana, no significa que Hegel se adapte a la posición de Kant, ya que más bien ésta viene *absorbida* en el interior del horizonte sistemático hegeliano y, a través de esta absorción, reinterpretada y «rehecha».

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> G.W.F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, pp. 153-154, vers. cast.: *La razón en la historia*. Traducción de Armando Gómez. Madrid: Seminarios y Ediciones 1972, pp. 194s.



Hegel, «*un elemento interior que se manifiesta sólo en el espíritu*»,<sup>28</sup> los grados de la *scala naturae* sin duda surgen *necesariamente* el uno en el otro, pero no *naturalmente*, es decir, no en el modo propio y específico en que la naturaleza *es y se muestra*.

Se podría decir que, según Hegel, la naturaleza es sin duda un todo cuyas partes están conectadas entre ellas, relacionadas la una con la otra (una *unidad sistemática*, para tomar la expresión kantiana), pero, al mismo tiempo, esta unidad y organicidad está sólo en la idea, la cual, a su vez, en la naturaleza está en forma de ruptura y división. Porque la naturaleza es en esencia exterioridad, la conexión y la ligazón entre sus partes no son, en su modo de manifestarse, una cosa real y concreta, y sólo pueden leerse por la consideración racional de la naturaleza.

«A la naturaleza ciertamente le es propia la exterioridad, las distinciones caen una fuera de otra y la naturaleza hace que se presenten como existencias indiferentes [una a otra]; [pero] el concepto dialéctico que dirige los peldaños [del desarrollo] hacia delante es lo interior a ellos mismos».<sup>29</sup>

En este sentido, pues, Hegel no rechaza el axioma formulado por Leibniz, según el cual *natura non facit saltum*, ni tampoco, lo entiende, como Kant, simplemente como un principio regulador de la razón desprovisto de todo valor constitutivo para la naturaleza. Radicalizando el planteamiento trascendental kantiano, Hegel concibe el principio de continuidad natural y, por lo tanto, la estructura ordenada de la naturaleza como un principio que tiene su propia legitimidad *en la idea* de la naturaleza, en su elemento *lógico-ideal*, pero que *en la naturaleza*, en cuanto determinada en su propia forma de ser, aparece sólo en cuanto fragmentado, petrificado o, para volver a la palabra clave de la naturaleza, en su exterioridad.

La naturaleza es, pues, para Hegel, *la contradicción no resuelta*, en cuanto que, por una parte, aparece como el mundo de la exterioridad y de la fragmentación singularizada con todas las consecuencias que, como hemos visto, esto implica, y, por otra, aunque sólo en su interioridad y en una forma que acompaña a su específica exterioridad, es también idea. La naturaleza es contradicción sin resolver, ya que, en su forma determinada, no corresponde, a no ser sólo parcialmente, a lo que es *en sí misma*, en su *esencia*. La accidentalidad, la irregularidad y la indeterminación conceptual de las formaciones de la naturaleza no son, por lo tanto, como se ha señalado, un dato evidente o un velo de Maya que la filosofía con su poder conceptual pueda romper para hacer emerger la esencia oculta de la naturaleza.

Esta «*impotencia de la naturaleza*» (Enz. '30, § 250), por la que en ella las determinaciones del concepto sólo están presentes de manera abstracta y en una forma tal que sus configuraciones no se corresponden con la estructura conceptual, es un

---

<sup>28</sup> G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). Gesammelte Werke, Bd. 13, hrsg. von W. Bonsiepen und und K. Grotzsch, unter Mitarbeit von H-C. Lucas und U. Rameil. Meiner, Hamburg 2000, § 194, An. (a continuación se cita con la sigla Enz. '17, seguida por el número del párrafo).

<sup>29</sup> Enz, '30, § 249, An.; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 308.

elemento absolutamente decisivo, de modo que, dice Hegel, «pone límites a la filosofía» (Enz. '30, § 250, An.). La filosofía, en efecto, por un lado, tiene la tarea de encontrar *las huellas* de la determinación conceptual en el interior de la naturaleza, y, por otro, es consciente de que lo accidental en la naturaleza tiene su propia ley. Por lo tanto, debe permanecer atenta junto a esta accidentalidad para evitar caer en el error de intercambiar estas huellas, por medio de analogías tal vez atractivas, pero no tan estrictas, «para la totalidad de la determinación de la formación» (Enz. '30, § 250 An.). En este sentido, lo que el proceso de la filosofía natural debería ser capaz de mostrar es lo que el modo de ser de la naturaleza en su puro suceder exterior no revela, es decir, como se mencionó anteriormente, la capacidad de expresar en sus productos concretos, no sólo la accidental casualidad que aquí también tiene su propia ley, sino también la trama racional que le permite ser, justamente, *forma* de la idea.

Este sistema de grados que es la naturaleza encuentra su plenitud en el ser vivo:

«El movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se ponga como aquello que es en sí, o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la muerte), vaya a sí para ser primeramente como [algo] viviente; después empero supere también esta determinidad bajo la cual es meramente vida y se produzca hasta [alcanzar] la existencia del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea».<sup>30</sup>

El entero desarrollo de la filosofía de la naturaleza hegeliana puede ser entendido como el proceso gradual y progresivo de la conquista y demostración de esta proposición: que la naturaleza es, en esencia, *idea* y que la idea se manifiesta, en la naturaleza, en forma de *vida*. En este sistema de grados, el proceso tiende a la realización del concepto, a su manifestación como individuo viviente, como organismo concreto.

La vida es el lugar de la realización de la naturaleza, el lugar donde finalmente llega a manifestarse aquel rasgo ideal que siempre está escondido en las diferentes manifestaciones de la exterioridad natural, ya que en ella el elemento de exterioridad que caracteriza, en general, a la naturaleza es, al menos parcialmente, absorbido: el viviente es de hecho una unidad de partes entre sí distintas que no permanecen, sin embargo, simplemente externas la una a la otra, sino que están organizadas en relación a la totalidad de la que son partes, de la misma manera que tienen la capacidad de relacionarse con una alteridad, sin, por ello, perderse y disolverse en la alteridad misma (como sucede, por ejemplo, al nivel de las relaciones mecánicas y químicas). El concepto y la objetividad no son, en el ser vivo, dimensiones separadas una de la otra, ya que el concepto es justamente la modalidad de organización concreta de los diferentes organismos.

Precisamente en este sentido el viviente es el lugar donde llega a plenitud el modo de ser de la naturaleza. Plenitud que es, sin embargo, como siempre en Hegel, también el lugar en el que un modo de ser se manifiesta en sí mismo la transición en dirección a una dimensión que es la superación de sí mismo. La vida constituye, pues, por una parte, aquel punto focal alrededor del cual es posible reunir a la multiplicidad disgregada

---

<sup>30</sup> Enz. '30, § 251; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 311.

propia del modo de ser de la naturaleza, y, por la otra, lo que permite hacer emerger desde la naturaleza misma una forma de superación de sí, es decir, de la división entre el concepto y la objetividad que caracteriza la naturaleza como *exterioridad* y *ser-otro*.

Si bien es cierto que la vida es para Hegel, desde el inicio de su actividad especulativa, la unión de la unión y de la no unión, o la capacidad de dividirse permaneciendo, sin embargo, en unidad consigo mismo y por lo tanto de soportar el peso de la diferencia, en ella –en la vida– se debilita aquel carácter de separación entre la objetividad y su concepto, entre el existir fuera de sí y la idea, que determina la forma a través de la cual se presenta la naturaleza.

Esto no quiere decir que el viviente ya no es naturaleza. Al contrario el viviente es tal, sólo en cuanto y en la medida que es naturaleza. El hecho de que en la naturaleza viviente se revelen aquellos rasgos que implican alguna forma de superación del puro ser natural exterior, es lo que realmente consiente, a partir del momento de la realización de sí misma, de redefinir el concepto mismo de naturaleza, de abrirse a una consideración de lo natural que trasciende la pura exterioridad que la naturaleza es desde el principio y de pensar así, fuera de la mera contraposición, las nociones de naturaleza y espíritu.

No es casualidad que dentro de la dimensión de la naturaleza viviente aparezcan y encuentren su primera articulación concreta los conceptos que son ajenos a la dimensión puramente exterior de la naturaleza y que marcan de manera decisiva la dimensión del espíritu: los conceptos de subjetividad y de libertad.

## 5. La subjetividad natural

En la introducción a la tercera parte de la filosofía de la naturaleza de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, Hegel califica, de hecho, el organismo como «*unidad negativa, dotada de sí mismo (selbstische) y subjetiva*» (Enz. '30, § 337).

Para entender lo que Hegel quiere decir con estas definiciones que constituyen las características fundamentales del organismo, debemos recurrir a aquella parte de la física orgánica en la que Hegel establece el modo de ser del organismo animal en cuanto en él encuentran concreción real las características fundamentales del viviente que, por el contrario, en el organismo geológico y en el vegetal son, por así decirlo, sólo anticipados de manera puramente formal o inmediata, pero no plena y efectivamente realizados.

El concepto, que caracteriza en profundidad a la esfera animal, es, en primer lugar, el concepto de *subjetividad*, un concepto que encuentra, por eso, su primera referencia *real* en el desarrollo sistemático hegeliano dentro de un contexto que es evidentemente de tipo naturalístico.

Pero ¿en qué sentido podemos decir que el animal es subjetividad? ¿Qué quiere decir Hegel al afirmar que el modo de ser del animal es el modo de ser de una subjetividad?

Así se presenta al organismo animal en el texto de la *Enciclopedia* de 1817:

«La individualidad orgánica es primero subjetividad, en cuanto que su singularidad no es realidad en acto simplemente inmediata, sino igualmente eliminada [...], y el organismo conserva enteramente, en su proceso hacia el exterior, el sol dotado de sí-mismo (*selbstische*)». (Enz. '17, § 273)

Para entender estas palabras de Hegel, y en particular lo que quiere decir con la idea de que el animal en su contacto con el mundo exterior conserva algo así como un *selbstische Sonne* –idea que de alguna manera condensa el significado que asume dentro del horizonte conceptual de su filosofía de la naturaleza el *ser sujeto*– es necesario referirse al modo en que se había caracterizado previamente la naturaleza vegetal, entendida como forma de organismo que todavía no está totalmente terminado y marcado más bien por una peculiar *inmediatez*. Esta *inmediatez* consiste, por una parte, en la incapacidad de la vida vegetal para ser una auténtica unidad en la diferencia o, en su ser, más que una unidad compleja de partes diferenciadas, un fraccionarse en más individuos para los que, dice Hegel, «el único individuo entero es a lo sumo, el terreno, más que su *unidad subjetiva*» (Enz. '17, § 266), y, por otra parte, en la determinación por la que ella tiene su unidad de alguna manera fuera de sí, orientada al exterior, y tiene por eso en otro –de hecho, en el sol, o más en general en la luz– su propio centro de gravedad.<sup>31</sup> Lo que hace de la planta una realización, digamos, solamente parcial e inmediata del concepto de organismo hay que buscarlo en su característica específica, por la cual ella, en el lenguaje hegeliano, tiene *otro sí mismo fuera de sí mismo*, una unidad externa a sí mismo que queda fuera de sí mismo, pero a la que tiende necesariamente y de la que depende necesariamente. Este «su segundo sí mismo fuera de sí mismo»,<sup>32</sup> es para la planta la *luz*, hacia la cual se dirige siempre de hecho –y por esto se dice que la planta no está dotada de movimiento propio, sino de movimiento condicionado– y tiene por lo tanto sobre ella, dice Hegel, el más alto poder.<sup>33</sup>

El rasgo característico de la subjetividad animal es precisamente la negación de esta *inmediatez* que caracteriza al modo de ser de la planta; negación de la *inmediatez* que se manifiesta como una forma de *liberación* de la relación de dependencia directa que caracteriza a la planta en su relación con los elementos naturales. La negación de esta *inmediatez* a través de esta forma de liberación es lo que caracteriza la aparición de la subjetividad animal.

En el modo de ser del animal el principio de la subjetividad llega para Hegel a hacerse realidad en cuanto que tiene una estructura tal que la meta hacia la cual tiende –el sol hacia el cual se dirige– no es, como en el caso de la planta, algo externo, un poder extraño fuera de sí mismo, sino que se identifica, por así decir, con el *sí mismo*.<sup>34</sup> Aun cuando toda la actividad del organismo se dirige hacia el exterior, incluso cuando el

<sup>31</sup> Cfr. Enz. '17, § 269.

<sup>32</sup> G.W.F. HEGEL, *Naturphilosophie*, Band I *Die Vorlesung von 1819-20*, in Verbindung mit K.H. Ilting, hrsg. von M. Gies, Bibliopolis, Napoli 1982, p. 119.

<sup>33</sup> Así escribe Hegel en un *Zusatz* relativo a la naturaleza vegetal: «la luz es este sí mismo físico externo a la planta hacia el cual ella se dirige de la misma manera que el hombre busca a los hombres.» (G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie*, in G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsg. von H. Glockner, Bd. 9, Frommann, Stuttgart 1929, § 344 Z, p. 500).

<sup>34</sup> Han llamado la atención sobre este paso de la naturaleza vegetal a la naturaleza animal Karl Heinz Ilting e Franco Chiereghin. Cfr: K-H. ILTING, *Hegels Philosophie des Organischen*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. by Michael J. Petry, Frommann-Holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, pp. 349-368; F. CHIEREGHIN, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche» 19 (1990), pp. 127-229. Sobre la analogía entre el animal y el sol cfr. G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie*, § 350 Z, p. 576-577.

organismo sale de su propia singularidad y va al encuentro de lo que es distinto de sí mismo –partiendo de la *carencia* y de la *insuficiencia* que siente en sí mismo– siempre tiende a realizarse a sí mismo.

Decir que «el organismo conserva internamente, en su proceso hacia el exterior, el sol provisto de sí-mismo» quiere decir precisamente que el animal, en cuanto es actividad dirigida hacia sí mismo, es movimiento que, incluso en su tender fuera de sí mismo, siempre tiene en sí mismo y no en otro su propio fin y por lo tanto su centro. Y lo que tiene en sí mismo el punto de apoyo de su propio movimiento, lo que tiene en sí mismo el objetivo del propio tender hacia fuera de sí, es, según Hegel, sujeto.

Por el hecho de tener en sí mismo y no en otro el centro alrededor del cual gira su actividad, la subjetividad animal es, en lenguaje de Hegel, una *unidad concreta*: no una unidad sólo formal, como la de la planta, en la que las partes tienen su autonomía con respecto a la totalidad, ya que también son capaces de sobrevivir a su separación del conjunto, dando lugar como partes a nuevos conjuntos orgánicos. La del animal es una *unidad concreta* en cuanto que es una unidad que se hace, en la diferencia y en la articulación, una unidad en la que las partes son de hecho miembros de un todo, de una manera tal que, si se separan y se cortan del conjunto, ya no son más lo que son como partes de la totalidad del organismo y pierden así su específico significado *orgánico*. La unidad concreta de la subjetividad animal es precisamente lo que hace al animal un individuo en el sentido propio y concreto del término, o una manera de ser que no puede dividirse sin ser anulado en su propia estructura ontológica: una estructura que en su articulación permanece en unidad consigo mismo, una forma de ser que permanece como sí mismo incluso en su división interna y en su hacerse otro.<sup>35</sup>

Con la irrupción del principio de la subjetividad, el animal se muestra, pues, principalmente como el ser que tiene en sí mismo y no fuera de sí el principio básico de la unificación de sí mismo y se revela en consecuencia, diferenciándose una vez más y en un modo radical y claro tanto de la naturaleza geológica como del mundo vegetal, como capaz de *automovimiento*, es decir, capaz de escapar, aunque, por supuesto, sólo en parte, al dominio de la exterioridad –ya sea de la gravedad o de la luz– y determinarse, incluso en relación con el lugar, no conforme a un poder exterior, sino en base a exigencias y móviles que se encuentran dentro del propio organismo.

No es casualidad que justo aquí, en la última sección de la física orgánica, dentro del contexto de la noción de subjetividad animal, aparezca, el concepto de *libertad*.

Los conceptos de sujeto y libertad son para Hegel conceptos íntimamente relacionados entre sí, de modo que las dos palabras aparecen en algunos contextos como expresión o explicación la una de la otra. Desde el nivel natural dentro del cual nos movemos aquí, la subjetividad del animal se expresa en la capacidad por la que se muestra capaz de *liberarse* de su necesaria relación con los poderes exteriores que impiden a la planta aquella mínima forma de la autodeterminación –y por lo tanto de *libertad*– que se manifiesta, por ejemplo, en el automovimiento.

---

<sup>35</sup> El organismo animal es la realización concreta de la vida en la naturaleza en cuanto que «es el uno que contiene las partes en libertad reunidas en sí mismo; se divide en ellas, les da su propia vida universal y las mantiene en sí como su negativo, su fuerza» (G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie*, § 342 Z, p. 491).

Hegel conecta y explica la posibilidad y la capacidad de cambiar su residencia que tiene el animal con una referencia a la relación del todo peculiar en el ámbito del mundo natural, que la forma más acabada del organismo tiene con el *tiempo*. Si la planta, de hecho, así como se encuentra sometida a la energía exterior de la luz por lo que respecta a su movimiento, está de la misma manera también completamente relacionada al tiempo cíclico de la naturaleza cíclica por lo que respecta a las etapas de su crecimiento, nutrición y reproducción; el animal, sin embargo, en cuanto subjetividad es una forma de ser que requiere lo que Hegel llama significativamente «un tiempo *libre*» (Enz. '30, § 351); expresión que implica por parte del animal una forma de independencia del tiempo externo y puramente natural, al que el mundo vegetal está siempre sometido, y por lo tanto una capacidad de *autonomía* y de *autodeterminación*, que hace por primera vez su entrada real en el reino de la naturaleza.

Si el «tiempo libre» de esta subjetividad se manifiesta en el automovimiento del animal, esta capacidad –el automovimiento– no debe interpretarse, sin embargo, según Hegel, sólo como posibilidad de un cambio espontáneo de lugar, sino también, en la medida en que se puede hablar de un automovimiento «ideal» (Enz. '30, § 351), como la condición capaz de dar cuenta y de ponerse en el origen de todas aquellas características que marcan de manera específica el modo de ser de esta subjetividad natural que es el animal y que constituyen todas las determinaciones particulares que encontrarán a continuación, una específica y ulterior articulación a nivel del espíritu. Tales como el fenómeno de la *voz*, además del *calor* animal, del *consumo periódico de alimento* y, sobre todo, del *sentimiento*.

La voz es, según Hegel, la expresión de «una emoción libre en sí mismo» (Enz. '30, § 351) del organismo y en este sentido una expresión de su subjetividad. Ciertamente, la *Stimme*, que caracteriza la subjetividad animal, no se caracteriza aún por la producción simbólica que conduce después a nivel espiritual a hablar del lenguaje como tal. Sin embargo, *Stimme*, como manifestación de la capacidad de la subjetividad animal para expresarse a sí misma, para exteriorizar su propia interioridad, para dar algún tipo de existencia exterior a su íntima condición de dolor, de satisfacción, o de indignancia, puede ser leída como una especie de supuesto natural (y por lo tanto también una condición previa) del poder simbólico, que encuentra su articulación sólo en el nivel del espíritu.

La voz no es simplemente la consecuencia de una mecánica interna del organismo. En cuanto determinación del automovimiento mismo que caracteriza el animal, es una auto-producción del animal, un fenómeno por el cual el animal es capaz de llevar fuera su propio *sí* mismo, y dar de alguna manera forma objetiva a su propia subjetividad, al propio *Gefühl* (Enz. '30, § 351).

Sólo por el hecho de que *siente*, el animal es capaz de expresar en la voz lo que podríamos llamar, sin atribuirle, sin embargo, ningún tipo de conciencia, su propio *sí* mismo. O, mejor dicho, el *Gefühl* constituye la determinación en la cual el animal *se siente, se percata*. Y lo que siente y percata es precisamente su propio *sí* mismo en cuanto inmerso en situaciones de placer y de dolor, de satisfacción o de indignancia, en todas las situaciones, en las cuales la *Stimme* es capaz de dar una exteriorización y una objetividad.

Pero la estructura subjetiva del animal viene explicitada por Hegel, en particular, por la forma en que se articula la relación con el exterior, la relación con el mundo que le rodea, una relación que determina en la forma del proceso de asimilación.

El proceso, que el animal mantiene con el mundo que le rodea, nace con *el sentir*, pero con un sentir que está marcado subjetivamente y conectado a su propio sí mismo, un sentir la carencia. A partir de este sentir se explicita en consecuencia, como un actuar que se determinará en relación con esta percepción de la carencia, como «el impulso para suprimirla» (Enz. '30, § 359).

El proceso de asimilación nace de una necesidad y de una deficiencia estructural del propio organismo, pero incluso antes, a un nivel más fundamental, de la posibilidad, que es propia sólo del ser viviente, de *sentir* esa necesidad y esa carencia.<sup>36</sup>

La noción de carencia y la necesidad comprendida como la percepción de la carencia y el impulso a suprimirla como carencia, son elementos básicos en la concepción hegeliana del organismo vivo. El viviente es un ente, se vendría a decir, esencialmente indigente, un ente que tiene la necesidad como constitutiva de su esencia. Cuando decimos que es esencial significa decir que en el momento en que a un viviente le resultase extraña la condición de necesidad, ya no sería un ser vivo. Cualquier organismo vivo, de hecho, independientemente de su tamaño y su grado de complejidad, tiene necesidad para sobrevivir y seguir en vida, demoler y reconstruir sus «materiales» constitutivos en las actividades metabólicas que consisten esencialmente en la asimilación, en la transformación y en la eliminación, que se pueden leer, en su estructura básica, como articulaciones de una necesidad. El ser vivo tiene necesidad, desde el principio, para poder continuar a ser él mismo, de transformarse y modificarse a sí mismo, asumiendo en estos procesos lo otro de sí mismo, utilizando, para la «construcción» de sí mismo, además del «material» proveniente de sí mismo, aquello que es externo a su propia estructura.

Expresado en otros términos, el modo de ser del viviente es el de la permanente transformación de sí en un proceso en el cual el organismo se vuelve hacia sí mismo –actúa sobre sí mismo– y hacia el exterior –actuando hacia lo que es otro respecto a sí mismo– a fin de mantenerse como un proceso, o para poder ser lo que ya es.

Además, de alguna manera podríamos decir que esta estructura del ser necesitado en relación con su seguir siendo –este ser, por lo tanto, la actividad de una carencia, para usar una expresión particularmente eficaz de Hegel– es lo que diferencia el viviente del reino de la pura materialidad inorgánica, la cual, al no tener cambio alguno que se origine en sí misma, es totalmente inadecuada por su propia constitución a ser afectada activamente por algo así como una carencia.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> «Sólo el ser viviente siente carencia» (Enz. '30, § 359 An.). En la *Ciencia de la Lógica* Hegel escribe: «El dolor es el privilegio de las naturalezas vivientes; éstas, siendo el concepto existente, son una realidad de la fuerza infinita, es decir que son en sí la negatividad de sí mismas, y que esta negatividad suya existe para ellas, y que ellas se conservan en su ser-otro. – Cuando se dice que la contradicción no puede ser pensada: pero ésta es más bien una existencia real en el dolor del viviente». (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, Gesammelte Werke, Bd. 12, hg. v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke. Meiner, Hamburgo 1981, pp. 187-188, vers. cast.: *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar 1982, vol. 2, p. 481. Cfr. también G.W.F. HEGEL, *System der Philosophie*, § 358 Z, p. 632: «es un privilegio de las naturalezas más altas sentir el dolor; cuanto más alta es la naturaleza tanto mayor la infelicidad que ésta siente». Lo que viene resaltado es que el dolor no se identifica con la carencia –el dolor no sería ya privilegio de los vivientes– sino con la capacidad de sentirla.

<sup>37</sup> La expresión *actividad de la carencia (Thätigkeit des Mangels)* la usa Hegel en la determinación de la estructura del *impulso (Trieb)* que pertenece al organismo viviente: cfr. G.W.F. HEGEL, *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. v. F. Hogemann u. W. Jaeschke,

Pero decir que el organismo vivo está marcado en su forma de ser por la necesidad no quiere decir que necesite al otro distinto a sí mismo para poder considerarse como un todo de la misma manera que un ente que está en condición de defectibilidad carece de algo para poder ser él mismo, o de la misma manera que, por ejemplo, el coche con el fin funcionar tiene necesidad del combustible.

El viviente, de hecho, en cuanto proceso y en cuanto por esta razón se estructura en devenir continuo, aún no siendo nunca lo mismo –tanto es así que si dos momentos sucesivos de este proceso resultaran absolutamente idénticos se podría decir que ha dejado de vivir– se define como *un sistema que en cada momento es la unidad en su plenitud*.<sup>38</sup>

En esta perspectiva, la carencia no es, por tanto, para la vida, la simple manifestación de un defecto que pueda ser reparado para permitir que exista en su forma completa, o la constatación de que falta una pieza que impide funcionar correctamente al sistema; ya que la carencia es constitutiva del modo de ser de la vida y es, por lo tanto, inherente a la misma, la presencia misma de la carencia forma un todo con la forma completa que la vida misma ofrece.

Si bien es cierto que consideramos y llamamos completo al ente al cual no le falta nada en relación a lo que requiere su propia constitución, y que la vida es constitutivamente la actividad de una carencia, algo que no puede faltar a la vida para ser lo que es, es la carencia misma. Sin esta actividad de la carencia, de hecho, la vida misma no sería.<sup>39</sup>

La necesidad y la carencia, que pertenecen a la vida, no pueden por lo tanto, ser leídos como momentos defectuosos o como interrupciones, que si se remontan pueden reconducir a una situación positiva preexistente. Lo que es la vida, sus capacidades, sus peculiaridades y su perfección, no es algo distinto respecto a la negatividad que se manifiesta en la necesidad y en la carencia que están entrelazadas a su manera de ser.

El organismo, en cuanto subjetividad, no es por lo tanto simplemente el ser carente, sino que es la capacidad de sentir y de vivir en sí mismo la carencia. Y precisamente en cuanto es esta capacidad de vivir y sentir su propio estado de indigencia, y por lo tanto su propia contradicción y la propia y dolorosa laceración como el factor determinante de su propia constitución ontológica, es realmente sujeto: «un ser así –dice Hegel– que es capaz de tener en sí mismo la contradicción de sí mismo y de *soportarla*, es el *sujeto*; esto constituye su *infinitud*» (Enz. '30, § 359 An.). Y, de hecho, en esta capacidad del sujeto de sentir su propio ser finito, de experimentar su propia negatividad, de vivir su

---

Meiner, Hamburg 1985, pp. 259-298, esp. p. 280. En relación a este texto y a su importancia tanto del punto de vista teórico como en relación a la evolución del pensamiento hegeliano, ver mi comentario a la edición italiana: G.W.F. HEGEL, *Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, trad. it. con introducción y comentarios de L. Illetterati, Trento 1996, p. 54.

<sup>38</sup> Cfr. H. R. MATURANA - F. J. VARELA, *Autopoiesis and Cognition. The realization of the Living*, Kluwer, Dordrecht 1980.

<sup>39</sup> Para aclarar los diferentes significados en que se dice *necesario*, Aristóteles pone como ejemplo para aclarar el primero de estos modos –«necesario significa *aquello sin lo cual no es posible vivir*»– la respiración y la alimentación para el animal, «porque éste no puede existir sin lo anterior» (ARISTOT., *Metaph.*, V, 1015 a 20 sgg). Puesto que alimentación y respiración constituyen la articulación de una carencia, es posible decir que es la carencia misma que es necesaria.



propio límite (*Schranke*) como carencia y como impulso para superarlo que se revela, a la vez, su infinitud, su capacidad de ir más allá de lo finito que constituye su esencia más profunda; por lo que el infinito no es, en este sentido, lo contrario de la finitud, sino más bien la capacidad del sujeto finito de trascenderse precisamente en el mismo acto mismo en que él se determina como sujeto finito.

En este sentido, en el proceso de asimilación surge la estructura misma de la subjetividad natural entendida como una estructura absolutamente enraizada en la naturaleza animal, pero de la cual emerge la posibilidad de un desarrollo y una dimensión espiritual. En el proceso de asimilación, de hecho, surge tanto el carácter de esencial finitud, de limitación concreta y de insuficiencia estructural que es propio de la condición biológica, como, al mismo tiempo, la tensión continua del organismo, que siente esta situación, a ir más allá de esta condición, a superar el límite, a apaciguar su propio estado de inquietud y de indigencia en una relación con la alteridad y la exterioridad en la que solamente el animal es lo que efectivamente es.

## 6. Conclusiones

La aparición de la estructura de la subjetividad en el animal constituye, por lo tanto, el lugar donde llega a plenitud el modo de ser caracterizado sobre todo como exterioridad que es la naturaleza, ya que aquí la naturaleza revela aquella estructura conceptual que en todas sus manifestaciones ‘precedentes’ constituía un elemento siempre sólo interno y separado de la objetividad de la cosa. Pero si la autorrealización es un llegar a sí mismo, un revelarse por lo que uno es, la naturaleza revela en la subjetividad del animal su peculiar tendencia a ir más allá de la misma naturalidad, a ir más allá de la rígida necesidad, que para Hegel es característica esencial del mundo de la naturaleza, de la idea en la forma de ser otro. Pero lo interesante es que este movimiento en dirección a la superación de la rígida necesidad de la naturaleza es algo que no interviene en la naturaleza desde el exterior, sino que está en la naturaleza misma, que es parte de la naturaleza y que, por lo tanto, al mismo tiempo permite y hace necesaria una reformulación del concepto mismo de naturaleza.

La noción «amplia» de naturaleza, que permite a Hegel pensar la naturaleza en una relación que es de diferencia, pero nunca de oposición y de separación con el espíritu, no surge como una exigencia externa respecto a la naturaleza. La estructura de la subjetividad y los elementos de libertad, que implica necesariamente, no se introducen en la naturaleza desde el exterior, sino que son para Hegel la manifestación concreta de la vida, de la manera de ser que constituye el momento en que la naturaleza llega a su nivel máximo de organización y realización.

En este sentido, las limitaciones de un reduccionismo ontológico materialista y de un reduccionismo epistemológico fisicista (y por lo tanto los límites de un naturalismo ‘restringido’) no surgen según Hegel a partir de presupuestos antinaturalísticos, sino a partir de la consideración radical del modo de ser de la naturaleza.

Desde un cierto punto de vista, la posición de Hegel parece, por una parte, proceder en dirección a una *naturalización del sujeto*, mostrando como el modo de ser, que es propio del sujeto (entendido esencialmente como estructura que gira en torno a un sí mismo y, por lo tanto, como capacidad de autonomía y autodeterminación), encuentra su primera articulación real en el interior de la naturaleza y específicamente dentro del

organismo animal, pero, por otra, procede también a una especie de proceso de redeterminación del concepto de naturaleza; un proceso que puede ser leído, en su intento de salir de una visión que Hegel describiría como unilateral, intelectualista y reduccionista en el sentido ontológicamente materialista y epistológicamente fisicista de la naturaleza, incluso como una especie de *desnaturalización de la naturaleza*.

Si, por un lado, poner la génesis de la subjetividad al interior de la naturaleza impide pensar la subjetividad como un elemento de ruptura y de discontinuidad con la naturaleza, o como la irrupción de un principio supernaturalístico sobre un sustrato natural pre-existente, por otro lado, pensar la naturaleza como lugar en el cual literalmente toma cuerpo algo así como el sujeto, impide pensar la naturaleza como simple exterioridad, sin libertad, que constituye la forma en la que, al menos *prima facie*, se constituye como naturaleza.

Pensar la relación entre naturaleza, sujeto y libertad como una relación que no ve simplemente, por una parte, la naturaleza y la necesidad (el reino del *müssen*, como diría Kant) y, por otra, el sujeto y la libertad (el reino del *sollen*) impide que, como dijimos al principio, pensar la relación entre naturaleza y espíritu en Hegel como una relación de mera yuxtaposición, como si a una naturaleza determinada por leyes necesarias se contrapusiera una realidad supernaturalística totalmente independiente y autónoma respecto a la naturaleza. La contraposición entre naturaleza y espíritu nace, en todo caso, desde la perspectiva abierta por Hegel, de una concepción abstracta de la noción de naturaleza y de la noción de espíritu, como si una se definiera simplemente como el negativo de la otra. El intento de Hegel, a través de este proceso de redeterminación conceptual, que tiene como objetivo superar la abstracción intelectualística y que lee conceptos como los de naturaleza y espíritu en el interior de una lógica de oposición, es mostrar en la naturaleza misma las condiciones del desarrollo del espíritu y en el espíritu una rearticulación de lo que ya es la naturaleza. Así, por ejemplo, si la llamada *segunda naturaleza* constituye la naturaleza propia del ser humano, ésta no sólo no es una supresión de la *primera naturaleza* –que Hegel habría llamado durante el período de juventud *naturaleza natural*– sino que se constituye como tal en cuanto rearticulación a un nivel ulterior de complejidad de la estructura natural del hombre como un ser vivo, o de la estructura subjetiva que caracteriza al hombre principalmente en cuanto organismo. La *segunda naturaleza*, que constituye la base desde la cual se desarrolla el modo característico del ser humano y del mundo espiritual, tiene sus raíces en la naturalidad del hombre, en su ser una subjetividad libre, o en su ser un desarrollo de las características que marcan de manera esencial el modo de ser del organismo animal como tal.

En este sentido se puede, pues, hablar de un naturalismo hegeliano. Por supuesto, de un naturalismo consecuencia de la actualización del concepto de naturaleza, al cual el sistema llega a través del análisis de la naturaleza. Una filosofía naturalista que tuviera como objetivo dar cuenta de la complejidad de lo real reduciendo la realidad a pura materia, y su explicación, por lo tanto, a una explicación de tipo físico, no puede no enfrentarse, desde el punto de vista de Hegel, con una situación paradójica, en cuanto al tratar de permanecer en un concepto de naturaleza dominado por la necesidad determinista se encuentra en condición de no ser capaz de reconocer una amplia gama de fenómenos y conceptos que caracterizan la experiencia natural del mundo y que una reducción del mundo a mundo físico transforma por fuerza en fenómenos y conceptos sobrenaturales.

La postura de Hegel puede ser leída como una postura de tipo naturalista, si por ésta se entiende una postura que apunta a la disolución de las diversas formas de dualismo que caracterizan a la mayor parte de nuestras formas de relación cognoscitiva con la realidad y que son, según Hegel, el origen tanto de un reduccionismo fisicista, como de un reduccionismo espiritualista.

El espíritu, para Hegel, no es simplemente otra cosa respecto a la naturaleza. Esta dicotomía aparece para Hegel, para volver a usar una terminología de tipo wittgensteiniano, como una clásica patología conceptual. El espíritu no puede surgir sino desde el reconocimiento de los vínculos naturales dentro de los cuales toma origen y de los que, por lo tanto, constituye un desarrollo. En este sentido, si el espíritu no es otra cosa respecto a la naturaleza, una realidad otra e independiente respecto a ella, ya que surge de la naturalidad misma del hombre, es evidente que una tal concepción implica una ampliación y extensión del concepto de naturaleza respecto a cualquiera de sus descripciones en términos puramente fisicistas.

La oposición a una reducción de la realidad en sentido ontológicamente materialista y epistemológicamente fisicista no produce, por lo tanto, de ninguna manera, en Hegel, una ontología de tipo espiritualista o, incluso, de acuerdo con una lectura clásica orientada en sentido radicalmente idealista, una forma de reducción de lo real a lo mental. Materialismo y espiritualismo, o reduccionismo fisicista y reduccionismo mentalista, son determinaciones que tienen sentido sólo en el interior de la lógica de oposición que las sostiene, son determinaciones unilaterales que constituyen, en el interior del mismo punto de vista dualista de fondo, substancialmente la negación de una por la otra.

Una visión, la dualista que sostiene la posibilidad de las diversas formas de reduccionismo, del cual el sistema, en su complejidad, quiere ser su disolución.

**Traducido por Jaume A. Obrador Adrover**

## EL ESPÍRITU Y SUS CIENCIAS

**Walter Jaeschke**

Hegel-Archiv

Universidad del Ruhr, Bochum

**ABSTRACT:** This paper exposes and comments three structural characteristics of the Hegelian Spirit: auto-relation, auto-objectivation and the union between Subjective Spirit and Objective Spirit. Furthermore Spirit Sciences are presented as those in which Spirit is known by itself.

**KEY WORDS:** Hegelian Spirit, Auto-relation, Auto-Objectivation, Union between Subjective Spirit and Objective Spirit, Spirit Sciences.

**RESUMEN:** Partiendo de la génesis y significado de «filosofía del Espíritu», destacando la originalidad de la expresión hegeliana (I), se exponen las tres características estructurales del Espíritu (autorrelación, autoobjetivación, unión de espíritu subjetivo [productor] y espíritu objetivo [producido]) (II). Desde esta consideración del Espíritu se explica que las ciencias del espíritu son aquellas en las que el espíritu se conoce a sí mismo (III).

**PALABRAS CLAVE:** Espíritu hegeliano, Autorrelación, Autoobjetivación, Unión entre espíritu objetivo y subjetivo, Ciencias del Espíritu.

## I. La Introducción del concepto de Espíritu

### 1

El concepto de espíritu (*Geist*) es un concepto no-metafísico. Ello puede parecer a primera vista poco plausible. Hay comparativamente pocos conceptos con tantas connotaciones metafísicas, tan impregnado de ellas. Ahí radica la fuente de su atractivo, de su abuso y de su incompreensión. El campo significativo de la palabra va desde el ‘Espíritu Santo’ que nos mueve al examen de consciencia, hasta los ‘espíritus impuros’ que se han de expulsar; del ‘Espíritu’ como alta entidad metafísica hasta el ‘espíritu’ que brilla en un chiste, y del ‘espíritu’ que mueve sillas y mesas hasta aquel ‘espíritu’ que, embotellado, nos encontramos sobre la mesa. Engloba ‘mind’ y ‘spirit’, *nous* y *pneuma*. Sobre todo parece ampliamente resistente al desencantamiento. Cuando parece expulsado del mundo desencantado y luminoso de la Ilustración, anida en los rincones oscuros que quedan libres. Por ello, el espiritismo es un complemento del positivismo y es a causa de ello que nunca ha sido tan influyente como en la era de la concepción positivista del mundo; parecidamente sucede hoy en día con esoterismos de todo tipo.

Esta poco clara situación y esta mala reputación hacen comprensible que el concepto de espíritu no sea demasiado bien visto en los discursos actuales y que sólo puede hablarse de ‘espíritu’ sin casi enrojecer de vergüenza cuando se habla de «filosofía del espíritu» en el sentido de la «philosophy of mind». Una despreocupación tal parece también adecuada cuando por ‘espíritu’ se piensa algo mucho más terrenal que en gran parte de la tradición o en sus deformaciones actuales, pero todavía mucho más en la horrorosamente adelgazada forma de la «philosophy of mind». Hegel presentó un punto de vista digno de ser pensado. Su ‘espíritu’ no flota sobre las aguas ni se posa sobre las cabezas de los que en él creen en forma de lenguas de fuego. Es más bien la forma más elevada de realidad, el ‘Absoluto’, si es que se trata de dar un nombre a ese absoluto.

### 2

Tampoco Hegel tuvo siempre claro que correspondiera tal papel central al concepto de espíritu. Ni siquiera en su juvenil ‘Filosofía del Espíritu’ tiene el concepto de espíritu tal función sistemática central; ello es comprensible si consideramos la terminología filosófica de la época. No quiero discutir aquí hasta qué punto se pueden encontrar en el uso común del lenguaje de la época de Hegel razones para su elección de la palabra ‘espíritu’. En la filosofía de sus contemporáneos no es un concepto fundamental. Ello es así tanto en el idealismo trascendental en general como en Kant, Fichte y el primer Schelling. Y las razones son fácilmente comprensibles. Es entonces cuando se constituye por primera vez una terminología filosófica en lengua alemana; la misma palabra ‘autoconciencia’ encuentra su lugar en la terminología filosófica alemana en esta época. El equivalente latino para espíritu, ‘spiritus’, no era, a causa de su uso teológico, muy apropiado para referirse a aquellos fenómenos totalmente seculares, que después se llamarían ‘espirituales’. La lengua alemana conoce, afortunadamente, la diferencia precisa entre su uso lingüístico secular y el profano, si no para el sustantivo ‘Geist’, sí para sus derivados. ‘Geistig’ se diferencia estrictamente de ‘geistlich’, y está claro que

‘Geistigkeit’ es algo muy diferente de ‘Geistlichkeit’.<sup>1</sup> Por ello, la ‘filosofía del espíritu’ no es la ‘philosophia spiritus’: ello sería totalmente erróneo. Tampoco el intento ilustrado de retroceder más allá de la palabra teológicamente marcada ‘spiritus’ hasta su equivalente griego ‘pneuma’ resulta ser una solución, puesto que ‘pneuma’ es también una palabra teológicamente señalada; ‘pneuma’ es preferentemente ‘pneuma hagion’, espíritu santo y, sobre todo, a la palabra ‘pneuma’ no se asocian las connotaciones que Hegel tiene en mente. Dichas connotaciones tienen más bien que ver con ‘nous’ y ‘noesis’ y es por ello que Hegel, con razón, no utilizó la palabra «pneumatología» para referirse a su Filosofía del Espíritu. Claro que el término que utilizó para anunciar sus lecciones en Jena, «philosophia mentis» era incomprensible en la época: en una ocasión se lo traduce en el listado de lecciones en alemán como «Doctrina del alma» y en otra como «Filosofía del entendimiento», lo cual no es implausible si nos atenemos al significado de las palabras, pero no se corresponde con las intenciones de Hegel y fue por ello corregido.<sup>2</sup>

Esta dificultad para encontrar el equivalente lingüístico adecuado es un indicio tanto de la distancia del concepto hegeliano de Espíritu en relación al concepto teológico de Espíritu como de la novedad de la manera en que construye sus conceptos. El ‘espíritu’ en que culmina el sistema hegeliano no es el «spiritus», sino desde el principio más bien «mens»; por eso Hegel traduce «Fenomenología del Espíritu» por «phaenomenologia mentis». Pero Hegel solo *nolens volens* escogió ‘mens’ como equivalente de ‘espíritu’. No habría corregido la traducción de «philosophia mentis» como «filosofía del entendimiento» si no hubiera sido consciente de que tampoco ‘mens’ es realmente un equivalente de ‘espíritu’, sino sólo un mal menor en relación a ‘spiritus’. Su filosofía del Espíritu es mucho más que una «filosofía del entendimiento humano», algo precisamente que entonces no existía y el contenido y la forma de lo cual Hegel había de desarrollar todavía.

## 3

Para la concepción de una tal filosofía del Espíritu se han de cumplir al menos dos condiciones: la primera, una depotenciación del concepto de alma. Bajo el predominio del concepto de alma la filosofía del Espíritu no puede tener un lugar sistemático en el sistema de las ciencias y en especial de ninguna manera cuando la psicología empírica es complementada y sobrepasada por una psicología racional, como era habitual en la era de la metafísica prekantiana. En este marco sistemático se puede hablar todavía dentro de la psicología empírica del la ‘mens humana’, pero las limitaciones y orientación de esta disciplina determinan el concepto de alma. Tenemos un indicio de la incompatibilidad del concepto de alma –tal como era entendido en esa época– con el concepto de Espíritu –contemporáneamente al desarrollo por parte de Hegel de la filosofía del Espíritu– en la revalorización del concepto de alma en el contexto de la

<sup>1</sup> ‘Geistig’ (el adjetivo) y ‘Geistigkeit’ (el sustantivo) significan espiritualidad en sentido antropológico, secular, mientras que ‘geistlich’ y ‘Geistlichkeit’ tienen un significado religioso. (Nota del Traductor).

<sup>2</sup> JAESCHKE, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler 2003, pp. 161 s.

llamada transición de la filosofía a la no-filosofía, es decir, hacia una filosofía entendida teológicamente, hacia la religión tal como la encontramos en Carl August Eschenmayer y más tarde en las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de Schelling.<sup>3</sup> Aquí se piensa el alma como una capacidad que va más allá de la razón (como potencia de lo sagrado), como lo inmortal, como algo que constituye la conexión entre Dios y el hombre. Esta revalorización del concepto de alma se dirige expresamente contra la crítica de la metafísica de Kant y con la intención de una repriminación de los temas de la metafísica prekantiana e ignorando totalmente el concepto de espíritu.

La segunda condición que ha de cumplir el discurso hegeliano sobre el Espíritu la encontramos en la desconexión de toda connotación que remita a la tradición teológica. ‘Espíritu’ puede convertirse en concepto conductor de la filosofía si establece una distancia suficientemente grande y que excluya toda confusión con los conceptos tradicionales «ánima» y «spiritus» (ya me he referido a ello anteriormente). Como la palabra ‘espíritu’ no pierde del todo sus connotaciones teológicas, la distancia entre el espíritu humano y el divino encuentra su expresión en la diferencia entre los adjetivos: el ámbito del espíritu divino el de lo *geistlich*, de lo espiritual; el del espíritu humano, por contra (o el del espíritu simplemente) es el de lo *geistig*. En esta diferencia entre los adjetivos se muestra una tendencia hacia una interpretación secular del concepto de espíritu. Y no es hasta la aparición de este concepto de lo ‘geistig’ que aquel mundo opuesto al natural deviene mundo espiritual; antes era ‘mundo moral’ en el sentido amplio de moral como concepto opuesto a ‘natural’, es decir, en el sentido tradicional de ‘ser moral’, del ‘esse morale’. Claro que el discurso sobre el ‘esse morale’ no desaparece en el siglo XVIII porque Hegel introduzca más tarde un nuevo concepto de lo espiritual, sino porque la validez de este concepto fue minada por la naturalización de Christian Thomasius y porque, además, la fuerza y rigidez del concepto kantiano de moral no toleraba a su lado ningún concepto de un ‘esse morale’.

## 4

Es cuando estas dos condiciones se cumplen que el concepto de Espíritu puede asumir la función central y ampliada que Hegel le adjudica en su sistema. Para él ‘Espíritu’ es en principio sólo el Espíritu subjetivo, un concepto unificador: el concepto en el que se piensa la unidad de aquellas ‘facultades’ que entonces se tematizaban separadamente: inteligencia, voluntad, consciencia, autoconciencia y también todo lo que es anímico, sentimiento. Y aquí se han de incluir no sólo aquellas ‘facultades’ que, schellingianamente expresado, podríamos llamar «potencias teóricas», sino también el grupo de las «potencias prácticas» e incluso –cosa que en principio parece excesiva– la «potencia de la propiedad y de la familia». Es, me parece, un importante paso para la filosofía que Hegel haya agrupado todas estas ‘facultades’ –precisamente aquellas que

---

<sup>3</sup> ESCHENMAYER, Carl August, *Die Philosophie im Uebergang zur Nichtphilosophie* (1803). In: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1994, 55–99 (= Philosophisch-literarische Streitsachen. Bd. 3/1); SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810). In: SCHELLING, *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. I, Bd. 7. Stuttgart und Augsburg 1860.

hoy llamaríamos ‘facultades espirituales’— bajo el concepto ‘Espíritu’, un paso que a su vez ha tenido importantes efectos en la lengua alemana y en la estructura dual del sistema de las ciencias.

Para cerciorarse de la novedad de este uso basta comparar el discurso de Hegel sobre el ‘Espíritu’ con los de sus contemporáneos —no se trata, claro está, de si la palabra ‘Espíritu’ aparece en ellos, sino de si juega en ellos un papel fundamental—. En la *Antropología en sentido pragmático* de Kant se habla de una «facultad de conocer», de la conciencia, de la sensibilidad, de la imaginación, del sentimiento de placer y displacer y de muchas otras capacidades e incapacidades; sólo de una no se habla: del Espíritu. Y una comparación entre los usos de Hegel y de otros pensadores contemporáneos nos lleva al mismo resultado. Fichte nos dice que en sus lecciones ha «investigado y medido totalmente el espíritu humano», o habla de «la manera de actuar del espíritu humano», pero precisamente en este punto sustituye en la segunda edición la palabra «espíritu» por «inteligencia»,<sup>4</sup> o sea, por un concepto que también predomina en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling, en el cual se ha de buscar con esfuerzo la palabra ‘espíritu’. Hegel, por contra, sigue en Jena el camino inverso: empieza con una Filosofía de la Inteligencia y la desarrolla en los esbozos siguientes hasta una Filosofía del Espíritu, se toma seriamente la expresión «espíritu humano» y despliega el «sistema del espíritu humano» en una «Filosofía del Espíritu». Pero con la palabra ‘espíritu’ Hegel no introduce simplemente un nuevo nombre para una cosa ya conocida. Esta cosa aparece bajo una nueva luz y en esa luz se nos muestra bajo una forma totalmente nueva. En la segunda parte de mis reflexiones me propongo caracterizar esta nueva forma desde tres puntos de vista.

## II. Tres características estructurales del Espíritu

### 1

El concepto de Espíritu —entendido en principio como el concepto de «Espíritu subjetivo», como más tarde lo llamará Hegel— es el concepto de una unidad en sí misma diferenciada: es *un* Espíritu que intuye, siente, conoce, es consciente de sí mismo y muchas otras cosas. De esta manera la diferencia entre filosofía teórica y práctica es superada desde el principio y ello —a causa del gran alcance del concepto de Espíritu— con consecuencias mucho más serias que las de la conexión kantiana entre uso teórico y uso práctico de la razón. El alcance del concepto de Espíritu está determinado por su contraposición a la naturaleza. De ello no resulta sin embargo un dualismo ontológico cartesiano, sino un monismo en sí mismo diferenciado. Ya los más antiguos fragmentos del Proyecto de Sistema de Jena de Hegel contienen afirmaciones sorprendentes y ricas

---

<sup>4</sup> FICHTE, Johann Gottlieb, *Ueber die Würde des Menschen, Beym Schlusse seiner philosophischen Vorlesungen gesprochen* (1794); ders., *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794/95); ders., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft* (1794). In: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Abt. I, Bd. 2. 89 bzw. 272 bzw. 143.



en consecuencias. Ya en un fragmento del año 1803 se dice que la naturaleza es «el ser otro del Espíritu» y todavía más: el Espíritu «es libre en la medida en que deviene el vacío que tiene ante sí la naturaleza toda y es viviente en la medida en que se identifica con este todo». «Espíritu no es ser, sino un haber llegado a ser, actividad, conocimiento de la naturaleza como su otro y por ello mismo superación (*Aufhebung*) de ese otro, liberación de sí mismo, retorno a sí mismo, reposo en sí mismo e igualdad consigo mismo». <sup>5</sup> Pero a pesar de tan decididos inicios Hegel necesitó no sólo los años de Jena sino dos décadas más para desarrollar sistemáticamente la Filosofía del Espíritu.

## 2

Pero no quiero tratar ahora el muy importante tema de este monismo en sí mismo diferenciado, sino, en interés de mi tema, subrayar dos características específicas del concepto de Espíritu. La primera ha sido ya mencionada de pasada: la autorrelación del Espíritu. El Espíritu ha de pensarse siempre como un ‘ser para sí’. Todo lo espiritual se refiere continuamente a sí mismo; claro que nunca de manera que excluya la relación a lo otro, sino más bien de manera que la relación a lo otro incluya siempre una autorrelación. El Espíritu reconoce la naturaleza no en un movimiento objetivista y unidimensional, sino que su conocimiento del objeto es siempre, a su vez, autoconocimiento; conoce no sólo el objeto, sino que en el conocimiento del objeto se conoce a sí mismo –y ello también aunque no tenga de ello un conocimiento explícito. O como se dice en el fragmento antes citado: la vida del Espíritu consiste en «que él reconozca este universo como sí mismo» –y esto no en el sentido de un espiritualismo metafísico, para el cual todo fuera ‘espíritu’, sino porque el Espíritu en el conocimiento de su otro se conoce siempre simultáneamente a sí mismo.

Para el idealismo trascendental esta identidad sujeto-objeto es real sólo en la autoconciencia: saber y objeto son uno. En la autoconciencia no son los dos *relata*, el yo que sabe y el yo sabido, realmente diferentes, sino que sólo se los diferencia conceptualmente. Hegel por contra comprende esta «autoconciencia» tan poco como Kant según el modelo de una tal autorrelación de la reflexión, cosa por otra parte impensable. Pero Hegel precisamente libera esta estructura reflexiva supuestamente encontrada en la autoconciencia de la autoconciencia concreta porque le reconoce su lugar propio, que le había negado la filosofía trascendental: Espíritu es saber de sí en un otro de sí mismo. Aquí, en el Espíritu, se diferencian realmente aquellos *relata* que en el idealismo trascendental sólo supuestamente se diferencian y, mientras que la relación necesariamente permanece vacía en el concepto de la autoconciencia, se piensa aquí la autorrelación que se sabe como lo específico de los procesos del Espíritu real, como un saberse en lo otro pleno de realidad.

Esta constitución autorreflexiva del Espíritu es rudimentaria y está ya implícita en el solo supuesto conocimiento objetivo, y ello de una doble manera. Por una parte, el *objeto* conocido es siempre un objeto *conocido* y así el Espíritu se conoce en él, aunque ese objeto pertenezca al reino de la naturaleza. Porque aquello que el Espíritu sabe es

---

<sup>5</sup> JAESCHKE, *Hegel-Handbuch*, p. 158.

precisamente por ello siempre algo espiritual, familiar al Espíritu, algo que él ha transformado; si no fuera así no podría de ninguna manera ser conocido. Por otra parte, toda consciencia es reflexiva en el sentido de que un objeto nunca es únicamente ‘conocido’, sino conocido por mí; y en el curso de la exposición de las formas particulares del Espíritu objetivo se va subrayando cada vez más claramente esta relación a sí mismo del Espíritu, comenzando por el «sentimiento de sí» del «alma» hasta llegar a la voluntad que se quiere a sí misma y quiere así su libertad.

## 3

Con estas breves observaciones sobre la constitución autorreflexiva de las formas del Espíritu subjetivo no hemos tocado sin embargo todavía la segunda característica específica de la autorreflexión del Espíritu. La relación a sí mismo encuentra su forma característica para el concepto de Espíritu sólo cuando va más allá de esta interna reflexividad del Espíritu subjetivo en pos de la objetivación del Espíritu a través de la voluntad, en pos de una «forma de *realidad* como *mundo* que él ha de producir y ha producido en el que la libertad es necesidad existente: *Espíritu objetivo*». Hegel atribuye al espíritu no sólo la interna autoreferencialidad —aunque ello sería ya un paso más que importante—, sino que la segunda característica específica del Espíritu es su objetivación o manifestación; y toda objetivación del Espíritu es necesariamente objetivación de sí mismo, autoobjetivación. El Espíritu no es así relación a sí mismo sólo en el sentimiento o en el conocimiento de un otro previamente encontrado, sino que el Espíritu crea a partir de sí mismo una forma de realidad, un ‘mundo espiritual’, con el que se pone en relación y en el que se autorrefleja y sabe de sí mismo.

Esta manifestación es por tanto el presupuesto para las formas superiores de la autorrelación del Espíritu. En su objetivación el Espíritu presupone la condición de su relación consigo mismo, y ello a un nivel más elevado que en la autorrelación del Espíritu meramente subjetivo. La ‘objetivación’ del Espíritu es el producir de sí mismo como un mundo, el mundo del Espíritu devenido objetivo, el ‘Espíritu objetivo’ y de esta manera simultáneamente el fundamento de su relación consigo en este mundo. Y este objetivarse del Espíritu comprende no sólo su autoobjetivación como Espíritu objetivo, sino también su objetivarse en el mundo del ‘Espíritu Absoluto’, en el que, por un lado, hemos de incluir su realidad como saber de sí del Espíritu y, por otro, el hecho de que el objeto del saber no es otro que el concepto del Espíritu, en el que él es «unidad que dentro de él está-siendo en sí y para sí y que está produciéndose eternamente»; es «la unidad de su objetividad [del Espíritu] y su idealidad o concepto»: «es el Espíritu en su verdad absoluta».<sup>6</sup>

Ello puede sonar a místico o mítico, pero es precisamente lo contrario. La idea de Hegel (su gran idea) es que la totalidad del edificio del mundo espiritual es producida por el Espíritu subjetivo, por lo más interior, por la libertad, como una vez dice.<sup>7</sup> El

---

<sup>6</sup> HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburgo: Meiner 1969, § 385, p. 315 (Vers. cast. de Ramon Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza 1997, p. 437)

<sup>7</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. Hg. von K. H. Ilting. Bd. 4. Stuttgart–Bad Cannstatt 1974, 925.

mundo del Espíritu ni ha salido de la tierra ni ha caído del cielo. Todo lo que es real<sup>8</sup> y no es natural es espiritual, producido por el Espíritu. Frecuentemente lo supuestamente natural no es más que algo natural transformado en interés de la autorreflexividad del Espíritu. Y este mundo por él producido crece día a día. El discurso de Hegel sobre el Espíritu objetivo se puede interpretar entonces en dos direcciones, tanto como un distanciamiento de una esfera independiente frente a aquella del Espíritu subjetivo, como de una reunificación de tales esferas objetivas en el Espíritu subjetivo que las produce. La copertenencia de estas dos esferas que simultáneamente se diferencian no se ha expresado nunca mejor que en el concepto de la objetivación del Espíritu subjetivo.

## 4

Se puede intentar pasar de puntillas sobre este punto con la observación de que todo esto está al fin y al cabo bastante claro y no necesita de largas explicaciones. Pero ello no es en modo alguno tan evidente. El punto de vista de Hegel está ligado a condicionamientos históricos y a la vez cambia tales condicionamientos. En su época no se veía de ninguna manera al mundo exterior como producto del espíritu (humano) y todavía menos se consideraba lo que encontramos de espiritual en el mundo como producto del Espíritu subjetivo. El mundo que Hegel llama «Espíritu objetivo» se consideraba más bien en su época (e incluso todavía mucho más tarde) como un mundo ordenado por Dios y controlado por Él a través de la ley natural por Él dictada. Un mundo así no es en absoluto el mundo del Espíritu objetivo; no es «Espíritu del Espíritu del hombre». La ley natural no se piensa como objetivación de la voluntad libre, sino como una ley a la cual esta voluntad se encuentra sometida. El mundo del Espíritu objetivo, por contra, no es ni un mundo ‘natural’ ni un mundo ordenado por Dios, es más bien un mundo producido por el Espíritu, o sea, por la voluntad.

Por otro lado, como ya he dicho, no se puede considerar de ningún modo lo que en la época de Hegel se llamaba ‘Espíritu’ como una manifestación del Espíritu subjetivo. Sobre este punto podemos aprender otra vez algo de Schelling: es característico de esta época que no se hable de un ‘mundo *del* Espíritu’, sino de un ‘mundo *de los* espíritus’. Hay que tomarse esto al pie de la letra: el mundo *de los* espíritus es para Schelling el mundo de los espíritus creados por el Espíritu divino; son «los pobladores originarios del mundo de los espíritus» y tras la muerte el hombre no se vuelve «Espíritu», sino «un espíritu», o sea, no «un ser parecido al aire» o «puro pensamiento», sino «un ser absolutamente real, más vital y por tanto más vital que aquí». Aquí, pues, se piensa «Espíritu» como una forma substancial superior a la realidad humana.<sup>9</sup> Sin embargo, el Espíritu de Hegel no tiene nada que ver con tales espíritus y es por ello que, si queremos hablar con sentido, no hemos de dejar que en modo alguno nos perturben.

Pienso que estos ejemplos son suficientemente adecuados para darse cuenta de la importancia de la aportación de Hegel: su rechazo de suposiciones heredadas a través de milenios y sus insistencia en la conexión entre Espíritu subjetivo y objetivo, productivo

---

<sup>8</sup> Elijo esta formulación, que recuerda la ‘Filosofía real’ de Hegel, para poner aquí entre paréntesis el difícil estatus de lo lógico; no es ni algo natural ni algo producido por el espíritu, sino algo immanente al espíritu, algo que está en su fundamento.

<sup>9</sup> SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 477, 480.

y producido. Solo el concepto de Espíritu permite comprender como unidad el aspecto subjetivo de la producción y el objetivo de lo producido. Tal unidad no se deja comprender, si tengo razón, por ningún otro concepto y es por ello que no fue pensada antes de Hegel. El Espíritu subjetivo se objetiva y el Espíritu objetivo no es otra cosa que la objetivación del subjetivo. No es necesario que subraye que en este manifestarse no se trata de la manifestación de los sujetos individuales sino de un Espíritu subjetivo concretado ya en formas de intersubjetividad, como por ejemplo el Espíritu de un pueblo, ni tampoco que, gracias al teorema de Hegel de la fundamentación que siempre va hacia atrás, corresponde a estas formas una dignidad y ‘verdad’ más elevadas que al Espíritu del sujeto particular, pero también estas formas se basan en el Espíritu subjetivo y son manifestaciones suyas.

Esta relación de objetivación es válida también para el Espíritu Absoluto. Las obras de arte no son más que el Espíritu ejemplarmente objetivado. Sucede lo mismo con la religión: lo que ella se representa no es nada natural, sino algo proyectado por el Espíritu subjetivo, su manifestación. La única diferencia entre las objetivaciones en los ámbitos del Espíritu subjetivo y el Espíritu Absoluto radica en que estas últimas son las formas de cosificación del Espíritu que sirven exclusivamente al autoconocimiento del Espíritu y no tienen ninguna otra función secundaria, como por ejemplo la vida en común de los hombres. Esta diferencia específica me parece que hace más justicia a la distinción de Hegel entre Espíritu subjetivo y objetivo que la sustitución del Espíritu Absoluto por el Espíritu objetivado, puesto que el Espíritu objetivado es «objetivo» y el Espíritu objetivado es «absoluto» precisamente en la medida en que se ocupa de su autoconocimiento.

### III. Las ciencias del Espíritu

#### 1

Esta correlación entre objetivación y autoconocimiento caracteriza simultáneamente la ‘vida más interior’ del Espíritu, no la del espíritu como una instancia mítica, sino la del Espíritu subjetivo en su exteriorización en el objetivo y su conocimiento en el Espíritu Absoluto, por tanto, la ‘vida más interior’ *del* Espíritu a la que todos nosotros, no sin razón, nos reclamamos. Formas rudimentarias de autoconocimiento del Espíritu sobreviven también independientemente del acto de autoobjetivación del Espíritu, por ejemplo en el conocimiento de la naturaleza. Está claro que aquí también nos encontramos con una relación a sí del Espíritu, la del sujeto cognoscente en la producción de la constitución del objeto, en la conceptualidad del lenguaje científico y en la metodología a través de la cual el objeto es formado y comprendido. No hay sin embargo ninguna relación a sí consciente en el objeto: éste permanece, como dice Hegel, «lo otro del Espíritu», no es recogido en la autorrelación del sujeto cognoscente que se dirige a objetos espirituales. Pero el autoconocimiento del Espíritu desarrollado presupone la espiritualidad del objeto conocido y así pues la de la instancia mediadora de su autoobjetivación; sólo en ella puede conocerse el Espíritu adecuadamente. Y mientras que en el ámbito del Espíritu objetivo el momento del autoconocimiento queda en un segundo plano, sólo está presente pero no tematizado, en el Espíritu Absoluto forman una unidad, aunque sólo en sí, según el concepto.

Según su concepto, las formas del Espíritu Absoluto son las formas del Espíritu que se autoobjetiva y que se sabe en sus objetivaciones. La obra de arte, por ejemplo, es la unidad de autoobjetivación y autoconocimiento del Espíritu, pero para comprenderla *como tal* es necesario un conocimiento mediador, porque el originario saberse a sí mismo del Espíritu en la obra de arte es en principio limitado, es el saber del artista y el saber que él deposita en su obra. Pero el saber subjetivo del artista, aunque llegue a un alto grado de reflexividad, es necesariamente un saber provisional, necesita de una espiritualización, y el saber que el artista deposita en la obra es en gran parte implícito. Para un autoconocimiento completo y duradero del Espíritu se necesita por tanto de una explicación secundaria de este saber, y ello sucede en el medio del conocimiento científico. Éste no altera la obra de arte en tanto que objetivación del Espíritu, pero sí el saber de sí del Espíritu representado a través de ella y frecuentemente también la obra misma. A través de estas actividades la explicación científica deviene el momento integral del saber de sí del Espíritu. A ellas les corresponde (no necesariamente pero sí frecuentemente) la *Presentación* de la obra de arte, o al menos un papel importante por lo que se refiere a su recepción en general. No puedo concretar hasta qué punto el conocimiento del arte y la participación en él hayan de atribuirse a su explicación científica, pero no me parece discutible que le corresponde un papel cada vez mayor. A la explicación científica le corresponde la *selección*, que de otro modo se confía frecuentemente al azar de la tradición. El ámbito propio de la explicación científica es sin embargo indiscutiblemente la *interpretación*; le corresponde, por tanto, una parte decisiva en el formarse del saber de sí del Espíritu.

Pero no parece que sea la misma la tarea de la explicación científica en el caso de la segunda forma del Espíritu Absoluto, la religión, y ello a causa de la supuesta inmediatez y lejanía respecto de la ciencia de la relación religiosa. Pero a pesar de la modificación de esta constelación, corresponde también aquí a la explicación científica un papel no menos importante, sólo que aquí se la percibe de dos maneras muy diferentes. Por un lado, sobre todo, la que le corresponde tradicionalmente en el cristianismo a la teología: el saber de sí del Espíritu en la religión es cualquier cosa menos inmediato. Está claro que está determinado por los textos religiosos, pero incluso éstos han pasado por un proceso de selección protocientífica y es la teología la que proporciona un acceso histórico-filológico y una interpretación de los textos, tan decisiva en una religión como la cristiana. En esta medida, el saber de sí del Espíritu en la representación religiosa hemos de atribuirlo tal vez todavía en mayor medida que en el arte a la colaboración y conformación de las ciencias del Espíritu o de las protociencias del Espíritu. Hoy en día hemos de añadir a ello el acceso a los textos religiosos, formas de pensamiento y tradiciones que nos proporcionan la ciencia, la historia y la fenomenología de la religión. No es necesario decir que también la filosofía necesita hacerse accesible a través de un tal trabajo de investigación filosófica y desde el punto de vista de las ciencias del Espíritu: nos estamos ocupando precisamente ahora de esta tarea.

Las ciencias que se corresponden con las tres formas del Espíritu Absoluto hacen una aportación a la formación del saber de sí del Espíritu tal vez secundaria pero constitutiva y que nunca se ha de minusvalorar. Corresponde a una lógica interna el hecho de que se hayan constituido como ‘ciencias del Espíritu’ precisamente en el momento en que, por un lado, la filosofía de Hegel ha establecido el concepto de Espíritu en el ‘mundo del

Espíritu' y, por otro, el saber de sí del Espíritu haya dinamitado los límites de la filosofía. Sin las ciencias del Espíritu (sin la filología, la teología, la ciencia del arte y la ciencia de la música) sabría el Espíritu bien poco de sí. También participan como ciencias no filosóficas y ciencias particulares en la vida del Espíritu Absoluto: ¿qué sería de *él* sin *ellas*? Pero tenemos también acceso al ámbito del Espíritu objetivo a través de las ciencias (las ciencias de la historia del derecho y la sociedad). Y mientras que en el ámbito del Espíritu Absoluto el lado del «saber» se nos aparece como gemelo de la objetivación, o sea, por una parte como arte, religión y filosofía en sí mismos considerados y por otra como sus ciencias correspondientes, las ciencias del Espíritu objetivo constituyen las únicas representantes del saber de sí del Espíritu, si prescindimos del saber marginal y no temático que pueda aparecer en el proceso de la historia mundial, social o del derecho. Permítasenos dejar aquí sólo mencionado que naturalmente también a las formas del Espíritu subjetivo les corresponden sus ciencias, antropología y psicología; que esta última no se entienda ya como ciencia del Espíritu no es cosa que nos haya de extrañar si consideramos el hecho de que para Hegel el ámbito de lo psíquico es de todos modos un ámbito donde naturaleza y Espíritu entran en contacto.

Tanto las formas del Espíritu subjetivo como las formas de su objetivación, sea en el Espíritu objetivo o en el Absoluto, se corresponden pues con ciencias sobre las cuales recae el despliegue metódico de este saber implícito y explícito en las objetivaciones del Espíritu. Ellas son las ciencias del Espíritu, formas de su ser-para-sí, de su saber-de-sí, y es por ello que con razón se llaman 'ciencias del Espíritu' para diferenciarlas de las ciencias naturales, que no son, si no es rudimentariamente, formas del autoconocimiento del Espíritu, sino más bien, en su esencia, formas del conocimiento de lo otro del Espíritu.

### 3

Las ciencias del Espíritu son las ciencias de la autoconciencia del Espíritu, ciencias en las que, mientras que el Espíritu se relaciona con los objetos por él creados, se relaciona a la vez consigo mismo y se reconoce a sí mismo en ellos; son formas del ser-para-sí del Espíritu. Al contrario que en el caso de la «ciencia de la naturaleza», nos encontramos, en las ciencias del Espíritu, dos veces con el Espíritu: por el lado de los sujetos que practican la ciencia y por la parte de los «objetos» de esta ciencia, ya que éstos «objetos» son o bien la actividad espiritual misma o bien sus productos. Las ciencias del Espíritu son pues aquellas ciencias en las que los 'seres espirituales' tienen como objeto de conocimiento producciones de la actividad espiritual. Por eso llevan su nombre y es aquí donde hemos de buscar su diferenciación primaria con las ciencias de la naturaleza, no en las diferencias de método, tal como las busca esforzadamente el neokantismo y su círculo. Si de hecho existe una diferencia de método, ésta no es (por mucho que se haya dicho en contra) sino una consecuencia de la diferencia de objetos, la diferencia entre Espíritu y Naturaleza. Ello es válido también tanto para la diferenciación entre ciencias nomotéticas e ideográficas como para la correspondiente entre ciencias explicativas y comprensivas. También la «comprensión», supuestamente concepto diferenciador de las ciencias del Espíritu, ha de entenderse también primariamente desde su función para la autocomprensión del Espíritu: comprender un *sentido* es *autocomprenderse* y una hermenéutica que no incluya en su concepto de

comprensión este aspecto de la relación a sí se torturará vanamente con la diferencia entre «explicar» y «comprender», tan supuestamente importante como lingüísticamente borrosa.

Este «saberse» constituye el fundamento de las ciencias del Espíritu. A ellas se refiere el imperativo de la entrada del templo de Apolo en Delfos: «¡Conócete a ti mismo!» Es sabido que este imperativo ha de entenderse de dos maneras: como exhortación a tener en cuenta lo divino que hay en el hombre y como recuerdo de la propia contingencia, finitud y caducidad. El saberse que abren las ciencias del Espíritu es un saber de la naturaleza espiritual del hombre, su grandeza y su necesidad, su indigencia y sus debilidades, la conformación de sus afectos, sus lazos espacio-temporales así como también su saber, a través del cual diluye estos lazos y limitaciones y dialogando con figuras hace tiempo desaparecidas conforma el futuro. Las ciencias del Espíritu nos proporcionan el material para un análisis de la totalidad de las capacidades del Espíritu y nos presentan también todas las formas de su autocomprensión: de sí mismo y en relación con la naturaleza, con otros hombres y tal vez también con los dioses, aunque sea en el acto de rechazarlos.

Además, abren otra característica fundamental de la vida espiritual: la historicidad del Espíritu. La conceptualización de esta historicidad corresponde por ello no casualmente a la fase temprana de la constitución de las ciencias del Espíritu, al periodo entorno al 1800, y es brevemente pero con precisión caracterizado por Hegel: «lo que *nosotros* somos, lo somos a la vez históricamente».<sup>10</sup> Pero si lo que somos lo somos a la vez históricamente, entonces este saber de nosotros es a su vez un saber histórico. Las ciencias del Espíritu son por ello en gran parte ciencias históricas y como tales son la «memoria cultural» del ámbito cultural que en cada caso es su objeto de estudio, que es por ellas conservado y analizado. De la frase que acabamos de citar querría, sin embargo, derivar todavía otra palabra clave: el término «identidad». Si lo que somos lo somos a la vez históricamente, entonces es esta historia un momento constitutivo de nuestra identidad. A través de nuestra historia llegamos a ser lo que somos, no en el sentido de que somos un simple objeto del pasado, sino en el de que, sin ese pasado, no seríamos lo que somos. Ello puede mostrarse en muchos niveles, hasta llegar a la relación entre percepción y memoria y, si tenemos en cuenta la producción social del conocimiento, no es de ninguna manera obvia que, a pesar de oscilaciones coyunturales, esta relación entre espiritualidad e historicidad haya de cambiar y dar paso a una nueva época ahistórica.

## 4

Mi intento de anclar las ciencias del Espíritu en el contexto del ser-para-sí del Espíritu desemboca plausiblemente en un alegato en favor de su caracterización *como* ciencias del Espíritu tal como es típico en nuestra tradición. Su *propium* es que son formas de la relación a sí del Espíritu: en ellas el Espíritu sabe del Espíritu. No cambia nada que hablemos de ‘ciencias de la cultura’ en lugar de ‘ciencias del Espíritu’,

---

<sup>10</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie (1823)*. In: Hegel: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hrsg. von Pierre Gärden y Walter Jaeschke. Bd. 6. Hamburg 1994, p. 6.

mientras se entienda por ‘naturaleza’ y ‘cultura’ aquellos dos objetos formales que agotan la totalidad de los objetos de la ciencia. Pero con el término ‘ciencias de la cultura’ se oculta el sentido y *quid* más íntimo de las ciencias del Espíritu: su participación en la relación a sí del Espíritu. Por eso la denominación ‘ciencias de la cultura’ simplifica el sentido originario del discurso sobre las ciencias del Espíritu en un aspecto decisivo. La ‘cultura’ aparece al Espíritu que conoce en principio como un objeto exterior, no diferente de la ‘naturaleza’. Con ello, sin embargo, deja de expresarse la relación a sí que constituye el rasgo característico de las ciencias del Espíritu y determina su específica forma de desarrollo: en las ciencias del Espíritu el conocimiento del objeto no es meramente conocimiento objetivo, sino también siempre simultáneamente autoconocimiento del sujeto que conoce. En las ciencias del Espíritu el sujeto se relaciona con el objeto y a la vez consigo mismo, también aunque no sepa nada de ello ni reflexione sobre ello y crea estar relacionándose con un objeto exterior; pero entonces pasa por alto el sentido de su ciencia. Por ello se pasa por alto el sentido más íntimo de las ciencias del Espíritu cuando se las llama ciencias de la cultura. Del infeliz término «humanities», que oculta totalmente el origen de los objetos de esta ciencia en el Espíritu humano, que expulsa con todas sus fuerzas al Espíritu de las ciencias del Espíritu y que, si consideramos su nombre, evoca más bien asociaciones con la medicina humanista y ramas científica similares, no quiero hablar aquí.

Las ciencias del Espíritu son las ciencias del ‘Espíritu’, del ‘Espíritu’ como, principalmente, aquella realidad que se muestra en el hombre en tanto que ‘ser espiritual’, en su sentir, pensar y querer, o sea, en sus ‘actividades espirituales’ (sean cuales sean sus bases naturales). ‘Espíritu’ es también a su vez aquella realidad que tiene como única e irrenunciable base la actividad de este Espíritu, que sólo por él es producida y conformada en ‘mundos’, en el mundo de la sociedad y del derecho, del lenguaje, del arte, de la religión, de la ciencia y de la filosofía, que a pesar de sus diferencias constituyen el mundo uno del Espíritu. A él deben su existencia y su forma, aunque esta forma específica no se deje derivar ni del Espíritu subjetivo ni del acto de su manifestación. De aquí y sólo de aquí proviene la gran y duradera fascinación –entendida de otro modo sería incomprensible– que en general ejercen, aunque, como se sabe, no tengan ninguna ‘utilidad’ mensurable. Su ‘utilidad’, si se quiere hablar con estas categorías, consiste puramente en su participación en la autoexplicación del Espíritu. Introduciendo una expresión que Hegel utiliza en otro contexto: el Espíritu se conoce en sus ciencias no «en vistas a la utilidad, sino en vistas a la gracia divina».<sup>11</sup> Ahí radica su *ratio essendi* y su *ratio cognoscendi* y se oscurecen o destruyen ambas *rationes* cuando se corta el nervio vital que va de las ciencias del Espíritu al Espíritu.

Traducido del original alemán por Pau Juaneda Novella

---

<sup>11</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Vorrede zur ersten Auflage: GW vol. 11, p. 6. *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. Georg Lasson. 2 vols. Hamburgo: Meiner 1971, vol. 1, p. 4; (vers. cast.: *Ciencia de la lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Prólogo de R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar 1982, 2 vols., vol. 1, p. 36).





## LA IDEA DEL DERECHO EN HEGEL

**Jean-Louis Vieillard-Baron**

Universidad de Poitiers

**ABSTRACT:** To study the idea of law in Hegel, the author first explains the complex title of the work devoted to this topic, *Principles of the Philosophy of Law* or philosophy of Objective Spirit. This leads to the exposition of the relationship between Objective and Subjective Spirit to Absolute. In particular, this second connection is relevant to understand the relationship between State and Philosophy, especially with regard to religion.

**KEY WORDS:** Law, State, Freedom, Religion.

**RESUMEN:** Para el estudio de la idea del Derecho en Hegel, autor empieza explicando el complejo título de la obra dedicada a él, los *Principios de la Filosofía del Derecho* o filosofía del Espíritu objetivo. Ello le lleva a exponer la relación del Espíritu objetivo con el subjetivo y con el absoluto. Especialmente esta segunda relación es relevante para comprender la relación del Estado con la filosofía y especialmente con la religión.

**PALABRAS CLAVE:** Law, State, Freedom, Religion.

El lector de la filosofía del derecho de Hegel no puede dejar de estar intrigado por el hecho de que esta parte de la obra enciclopédica del filósofo, de hecho, tiene tres títulos diferentes. En primer lugar, el libro de 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, que tradicionalmente traducimos por Principios de la Filosofía del Derecho (abreviado PFD), tiene un título preliminar. Conforme al uso del alemán de la época la página de título presentada en recto está precedida por una primera página de título que llamo aquí un título preliminar. En este caso Hegel (o su impresor-editor) escribe, en espejo del título de la derecha (que se convirtió en el título habitual de la obra): *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, es decir, el Derecho natural y Ciencia del Estado abreviado. Y nos preguntamos por qué la filosofía del derecho equivale al derecho natural y a la ciencia del Estado. El hecho de que se trate de un resumen es explicado por Hegel, quien añade: «para el uso de sus cursos» lo que significa que se trata de un manual para los estudiantes. Si hemos de creer a un alumno de Hegel en Heidelberg, Hermann Friedrich Hinrichs (1794-1861), este libro tuvo un éxito inmediato y considerable, pues la primera edición se agotó inmediatamente. Pero las cosas se complican cuando uno se refiere a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cuya primera versión estaba ya publicada cuando apareció el libro de 1821; era también un resumen para el uso de los estudiantes de Heidelberg, publicado en 1817. Utilizaremos como texto de referencia los volúmenes de texto 13, 14.1 y 14.2 de la edición definitiva de las obras de Hegel, *Gesammelte Werke*, publicados entre 2000 y 2010 en Felix Meiner. Sin embargo, en la *Enciclopedia*, Hegel habla de «objektiver Geist» para hacer frente a tres temas: el derecho, la moral y la *Sittlichkeit*, término acuñado por Hegel a partir de la palabra *Sitten*, las costumbres, y que podemos traducir por moral realizada, vida ética, o, utilizando un término convencional concebido como operador lógico, «eticidad».

La pregunta que se plantea al lector ante estos múltiples títulos es lo que cubren y en qué sentido son equivalentes. Cronológicamente, para hablar de justicia en la sociedad y su organización política, Hegel utiliza primero el término *derecho natural*. El término es muy antiguo, incluso en la filosofía moderna; uno de los primeros textos de Hegel es el gran artículo, publicado en dos entregas (1803-1804) en el *Kritisches Journal der Philosophie*, co-dirigido por Hegel y Schelling, *Formas científicas de tratar el derecho natural*. En rigor, el derecho natural es el derecho de la propiedad en tanto que derecho racional, jurídicamente establecido y que puede servir, por tanto, como ley. En este contexto, la filosofía del derecho, la auto-reflexión del derecho que no se contenta con ser el derecho positivo de los juristas, sería la filosofía por excelencia. Pero si es cierto que la constitución del derecho natural implica su racionalidad, su validez legal y normatividad, entonces, este derecho natural está intrínsecamente en crisis.<sup>1</sup> Y es por eso que Hegel sopesa el derecho natural, que es para él «derecho abstracto», es decir, el derecho de las cosas (propiedad y contrato) y la «ciencia del Estado», que es su filosofía política, la concepción del derecho político como ciencia de las instituciones sociales: la familia, la sociedad civil, el Estado. Un lector inocente puede pensar que este análisis hegeliano tiene un perfume aristotélico. Pero no debemos equivocarnos; se trata en

---

<sup>1</sup> Ver YVES CHARLES ZARKA, «Hegel et la crise du droit naturel moderne», in JEAN-LOUIS VIEILLARD-BARON et YVES CHARLES ZARKA, *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 13-21.

Hegel de refundamentar el derecho natural ensanchándolo. En este sentido, puede parecer arriesgado, incluso temerario, hablar de, tal como hace Bernard Bourgeois, de una «*fundación, una refundación, antigua de la modernidad*».<sup>2</sup> Sea cual sea la importancia del pensamiento antiguo para Hegel, Platón y Aristóteles en particular, no podemos negar que la inspiración cristiana prevalece en el enfoque de la modernidad política. No hay duda alguna de que Hegel no ha alcanzado todavía la madurez de su pensamiento cuando escribe el artículo sobre el derecho natural, después de haber publicado en la misma revista en 1802 *Fe y Saber*, la clave cristiana y moderna ya está claramente presente, y el «viernes santo especulativo», que concluye el texto de 1802, es la integración de lo negativo en Dios, la muerte de Dios, precisamente lo que ninguna filosofía antigua ha osado pensar.

El derecho natural es el derecho abstracto. Hegel, como ha subrayado repetidas veces Bernard Bourgeois, se separa de teorías del derecho natural moderno, y las critica vivamente, pero lo hace de una forma moderna. Es por ello que la ciencia del Estado refunda el derecho natural como derecho del espíritu, y no de la naturaleza, y así el derecho natural es el derecho de la libertad. La oposición del Espíritu a la Naturaleza se resume esencialmente en que la naturaleza tiene por atributos la exterioridad y la inmediatez (o ausencia de mediación), mientras que el Espíritu es interior a sí mismo (incluso en sus manifestaciones) y mediación, ya que sus diferentes factores son ideales en cuanto pasan de unos a otros para reencontrarse en la Idea del Estado. En la Idea, el derecho y la naturaleza son divinos, pero no son divinos cuando guardan su carácter específico. Sin embargo, la diferencia más profunda entre Naturaleza y Espíritu está vinculada a la libertad. La libertad consiste, especulativamente, en ser y permanecer uno mismo en su Otro. La Naturaleza, que es el Otro de la Idea, no es capaz de ser ella misma en su Otro, ya que es, sola y abandonada a sí misma, exterior a sí misma. Por el contrario, el Espíritu es libre, ya que es capaz de ponerse en la naturaleza, que es para él un Otro, mientras permanece él mismo.

Sin embargo no vivimos en una sociedad ideal y el modelo de Estado hegeliano no es contrario a la naturalidad. El derecho político no es más que una «segunda naturaleza»; dicho de otra manera no es puramente espiritual, y guarda en sí numerosas huellas de naturalidad, por ejemplo el nacimiento hereditario, por tanto natural, del monarca.<sup>3</sup> Es por eso que Hegel tuvo muchas dificultades para elaborar su concepto de *Espíritu objetivo*, el cual, en la *Enciclopedia*, es considerado como «filosofía del derecho». En efecto, para Hegel el Espíritu es primero *subjetivo*; éste es el que Kant ha desplegado en sus tres críticas. En tanto que Espíritu se opone a la naturaleza objetiva, es subjetivo. Pero la subjetividad no es lo propio del Espíritu. En efecto, *la lógica*, en tanto que doctrina del concepto (segundo libro y culminación de la obra) es denominada subjetiva; aquí está la marca de la crítica kantiana sobre la doctrina hegeliana de la Idea o concepto completo. Pero precisamente, si es verdad que, desde el punto de vista del pensamiento puro, la cumbre es la subjetividad, esto no marca menos la deficiencia inherente al pensamiento puro, a saber, que carece de objetividad. Es este el motivo por

<sup>2</sup> *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, p. 67.

<sup>3</sup> Ver mi trabajo *Hegel penseur du politique*, Paris, le Félin, 2006, chapitre IV, «Comment le système hégélien intègre les problèmes politiques concrets », pp. 57-70.

el cual la Idea se invierte en su contrario, la pura exterioridad, la Naturaleza. Pero el Espíritu, que se opone a la Naturaleza, reencuentra esta subjetividad que era la de la Idea pura. El concepto de Espíritu, «encerrado en sí mismo», es el espíritu subjetivo (§ 306, *Enciclopedia* de 1817). El espíritu subjetivo es alma, conciencia y sujeto; es el objeto de una antropología, de una fenomenología, de una psicología. Sin embargo, la objetividad del Espíritu no va tan bien para sí mismo. Ahora bien, es ella que es derecho y justicia. ¿Cómo resuelve Hegel esta dificultad?

Mediante el análisis de la voluntad libre. La libertad es la esencia del Espíritu. Para Hegel las dos proposiciones «El Espíritu es libertad» y «El absoluto es Espíritu» son intercambiables. Pero la transición de lo subjetivo a lo objetivo (en la cual se manifiesta como *Erscheinung*, manifestación o aparición fenomenal) no significa naturalización, y puede realizarse solamente mediante una facultad de realización efectiva. En la época de Heidelberg (1816-1818), la «Filosofía del Espíritu» de Hegel era todavía esencialmente filosofía del espíritu subjetivo y Hegel anunciaba su curso de filosofía del espíritu de 1817 como «curso de antropología y de psicología»; en la misma época, la última sección de la *Enciclopedia*, a saber el espíritu absoluto (noción que aparece en el capítulo 7 de la *Fenomenología del Espíritu*, sobre la Religión), no diferencia Arte y religión: el Espíritu absoluto se subdividía en tres, la Religión del Arte, la Religión revelada, la Filosofía. Estos apuntes me parecen fundamentales: la elaboración del sistema enciclopédico es para Hegel un trabajo de ordenación y reelaboración perpetuo hasta sus últimos años de Berlín. Son los intérpretes falsos y dogmáticos, falsos porque son dogmáticos, que han transformado este sistema (entendido en sentido estoico) en una especie de retórica perfectamente ajustada para resolver todos los problemas (incluso antes de habérselos planteado). Volvemos al *Espíritu objetivo*; poco desarrollado en el texto de 1817, ocupa los §§ 400 a 452; trata del derecho en 14 párrafos cortos. Las secciones siguientes son: la moralidad y la vida ética (*Sittlichkeit*).

¿Cómo la voluntad libre deviene para sí misma, dicho de otra manera, cómo abandona su carácter de facultad subjetiva, o si preferimos, de potencia del sujeto (de entre otras facultades)? Desde el punto de vista de la razón práctica, la voluntad libre es formal, subjetiva y contingente (§ 400). En su desarrollo, el Espíritu se subdivide en Espíritu teórico (§§ 368-387) y Espíritu práctico (§§ 388-399).

El Espíritu objetivo es [...] la voluntad libre que es para sí en tanto que voluntad libre, en tanto que el formalismo, la contingencia y la subjetividad de su actividad práctica se han suprimido.

Estamos ante una superación dialéctica, supresión que es conservación; el acto es denominado por Hegel un *Aufheben*:

Por el acto de suprimir esta mediación, es [el Espíritu objetivo] la Singularidad inmediata puesta por ella misma, que es también universal, la libertad ella misma.

La superación de la dualidad de lo teórico y lo práctico se opera en la libertad como universal concreto, o singularidad universal. La inteligencia y la voluntad son uno en la libertad.

Resultan así dos proposiciones capitales: El Espíritu objetivo es «el concepto del Espíritu absoluto». Lo que significa que la esfera que es la suya no es todavía la Filosofía misma como una unidad de la religión del arte y de la religión revelada, pero que es ya

el concepto de este Espíritu absoluto. Nos extrañamos: ¿no sería más bien la manifestación de la parte del Espíritu, dicho de otra manera, de la parte institucionalizada de las actividades humanas? Hay que retomar las etapas del «razonamiento» hegeliano:

1. la voluntad para sí, desde el momento que se piensa (autorreflexión), es libre inteligencia.
2. el Espíritu objetivo, en esta modalidad, es la Idea de la Razón que es en sí y para sí.
3. el Espíritu es «el concepto del Espíritu absoluto».

Tenemos aquí las tres etapas del proceso de objetivación del Espíritu subjetivo hacia el Espíritu absoluto.

El Espíritu objetivo es «Idea de la Razón», y «Concepto del Espíritu absoluto». ¿Son estas dos expresiones equivalentes? Podríamos decir que, en el espíritu objetivo, la Razón ha llegado a su Idea, mientras que el Espíritu absoluto esta todavía en su concepto. La Razón es el punto culminante de la consciencia de sí (§ 359); lleva a cabo la unidad de consciencia y de la consciencia de sí – lo que corresponde al capítulo V de la *Fenomenología del Espíritu*. Es «la identidad simple de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad»; pero es a la vez sujeto y sustancia, ya que reconoce las determinaciones exteriores de la esencia de las cosas como sus propios pensamientos (§ 361). Es en consecuencia la sustancia absoluta. La Idea de Razón implica esta razón como sustancia absoluta, completamente realizada en sus formas efectivas. De todas maneras, no se encuentra aquí todavía la realización efectiva del Espíritu absoluto, que se asevera solamente en las obras de la libertad espiritual, las obras de arte, las manifestaciones de la religión, y las filosofías particulares en el seno de la filosofía.

Muchos intérpretes famosos han sobrevalorado el Espíritu objetivo dentro del sistema hegeliano, como si el Estado, la más alta manifestación de la *Sittlichkeit*, estuviera realizada absolutamente en la historia. Esto no es así, y hay comprender bien que el Espíritu objetivo es solamente el concepto del Espíritu absoluto. El Espíritu objetivo permanece paralelo al Espíritu subjetivo; como dice B. Bourgeois, «un sujeto objetivo que se despliega en una actividad siempre humana» (nota de la traducción de la *Filosofía del espíritu*, p. 147). La absolutez del Espíritu consciente de sí mismo supone un salto, que es un sobresalto de la libertad efectivamente realizada en lo que no debe nada más a aportes exteriores, y que por consiguiente puede ser divino.

Pero el derecho no es para nada divino.

El derecho empieza con la *persona*, que implica la posesión (§§ 402-403). Así el derecho es abstracto, ya que para la persona, la existencia exterior de las cosas es la realidad en su abstracción, lo que encuentra delante de sí mismo. El ser objetivo se presenta a la persona como la *cosa*. La posesión, que es la cosa como puro ‘frente a mí’, deviene propiedad, ser ahí de la persona (o personalidad), y término medio de la relación con el otro. Hay pura contingencia de la propiedad de la cosa. La relación entre las personas por medio de las cosas se va a denominar contrato, y compromete un derecho formal. Es en este nivel que el derecho va a desplegarse en formas que son «el litigio civil (*bürgerliche Rechtsstreit*)», la «constricción (*Zwang*)», el «crimen (*Verbrechen*)», «la venganza (*Rache*)». Este no es el lugar para desarrollar lo que Hegel hará en los PFD (§§ 40-128), pero podemos apuntar el pasaje que, para él, el derecho es el lugar del crimen. La injusticia está en el corazón del derecho, que revela la insuficiencia, ya que

solamente es en el Estado que puede reglarse la cuestión de la justicia, que es una organización institucionalizada, mucho más que un ideal abstracto. Hegel es muy platónico sobre el hecho que lo justo no puede existir más que en una ciudad dotada de una constitución racional.

Hemos visto primero que la voluntad libre es la mediación que nos hace pasar del Espíritu subjetivo al Espíritu objetivo. Ahora debemos interrogarnos si el Estado, en tanto que idea filosófica del Estado que se reflexiona en el pensamiento de Hegel, forma parte del Espíritu objetivo o del Espíritu absoluto. La respuesta la da Hegel en el último párrafo de los PFD, el § 360 (GW, t.14, pp. 281-282), donde se trata de la cuestión de la relación entre el Estado y la religión. Estamos confrontados al duro combate conceptual entre *das Geistliche* y *das Weltliche*. Comprenderemos *geistlich* como piadoso o «divino», y *weltlich* como laico o «mundano», los dos adjetivos se oponen a religioso. En los textos hegelianos en general, podemos oponer lo *weltlich* (mundano, o laico) por una parte, y lo *heilig* (santo), lo *göttlich* (divino) o también lo *geistlich* (espiritual o eclesial), por otra parte.

Si podemos hablar de laicidad del Estado mundano, es que el Estado moderno se opone al Estado medieval donde el poder de la Iglesia cristiana se impone al orden político. Y el Estado hegeliano es un Estado divino, espiritual o eclesial, pero *degradado*. Hegel expone:

1. Un doble movimiento: el de la degradación del elemento *geistlich* en elemento *weltlich*; y el movimiento inverso de elevación del elemento laico «al nivel del pensamiento y del principio del ser y del saber racionales».

2. La efectividad del Estado, en tanto que resultado de este doble movimiento, es la efectividad de la razón.

3. La reconciliación verdadera tiene lugar en la religión y en la ciencia filosófica, donde encuentra «el libre conocimiento por concepto de esta verdad una e idéntica en sus manifestaciones que se completan, en el Estado, en la naturaleza y en el *mundo de las ideas*».<sup>4</sup>

La cuestión fundamental que aquí se plantea es la de saber en qué el Estado, que para Hegel es la «voluntad divina», es una anticipación del Espíritu absoluto como cumplimiento del Espíritu objetivo, lo que supone que el análisis del Espíritu objetivo pueda anticipar caracteres del Espíritu absoluto, y que la división entre Espíritu objetivo y Espíritu absoluto no sea tan nítida como parece en una primera lectura. Dos elementos se ponen particularmente en cuestión: por una parte, la noción de reconciliación entre la esfera laica o mundana y la esfera religiosa o espiritual; por otra, la violencia que la verdad debe abandonar para permitir esta reconciliación. Hegel escribe:

El presente se extiende despojado de su barbarie y de su injusta arbitrariedad, y la verdad se extiende despojada de su más allá y su violencia contingente, la verdadera reconciliación se ha vuelto objetiva [en el Estado].

---

<sup>4</sup> El mundo de las ideas es lo que Hegel denomina la *Lógica*, o reino del pensamiento puro. La diferencia de nivel entre religión y filosofía es perfectamente clara, desde 1821, ya que la religión se sitúa al nivel del sentimiento y de la representación, mientras que la filosofía está en el nivel del concepto: es lo que quiere decir la «el libre conocimiento concebido de esta verdad».

Es decir que hay una violencia de la verdad, y que hace falta que la verdad abandone esta violencia, es en verdad contingente, para reconciliarse con el presente en la objetividad del Estado. Esto nos lleva a la cuestión de si es verdad que el Estado sea lo divino sobre la tierra.

El § 358 expone una primera *reconciliación*, que es operada por el Imperio germánico (o imperio cristiano); es la reconciliación de «la positividad infinita» de la consciencia de uno mismo, de la interioridad del Espíritu, a saber «la unidad de la naturaleza humana y la naturaleza divina» (unidad representada en Cristo y el pensamiento como el principio mismo del cristianismo); esta reconciliación es «la reconciliación de la verdad y de la libertad».

Pero esta reconciliación es «todavía abstracta». El § 359 expone la disyuntiva que se opera, en el seno del Imperio germánico, entre el imperio laico o mundano, y el imperio intelectual o espiritual. Aquí Hegel retoma la oposición de la *Ciudad de Dios* de San Agustín entre una ciudad humana y una celestial. La interioridad del principio cristiano no se realiza efectivamente desde el primer momento en el aquí abajo terrestre. En su subjetividad, solo se encarna en la asociación de gentes libres, pero deja lo arbitrario y la violencia dominar en el imperio laico.

Es chocante ver Hegel pensar la historia del mundo en términos agustinianos. En efecto, el § 359 nos muestra los entrelazamientos de la ciudad celeste y la ciudad terrestre, mientras que el § 360 nos muestra el triunfo final de la ciudad celeste en la Idea del Estado pensada como «una imagen y realización efectiva de la razón».

La comparación con las posiciones de San Agustín se hace más interesante ya que los dos pensadores parten de la misma constatación: el advenimiento del cristianismo en la comunidad cristiana que sigue a la muerte de Cristo no transforma inmediatamente el mundo cristiano en realización efectiva de la ciudad celeste. Para Hegel el imperio cristiano germánico «es igualmente un imperio de lo arbitrario bruto siendo para sí mismo, y de la barbarie de las costumbres». Es lo que decía Agustín (libro I, cap. XXXV):

Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae.<sup>5</sup> (De hecho estas dos ciudades se encuentran entrelazadas y enredadas una en la otra en este mundo).

La persistencia de la ciudad de los hombres en este mundo impide que la ciudad de Dios se realice efectivamente. Pero Agustín no piensa que la ciudad celeste pueda sustituir en este mundo a la ciudad de los hombres. De ahí que debamos vivir en una situación mixta, donde las dos ciudades son *perplexae* y *permixtae*, «donec ultimo indicio dirimatur», hasta que estas dos ciudades sean separadas por el juicio final, que pondrá de un lado a los elegidos y su sociedad, y de otro los condenados. Para Agustín, hay algo irreconcilable –y su visión cristiana del mundo es fuertemente antitética– y ninguna reconciliación de las dos ciudades es posible.

La perspectiva hegeliana admite bien la mezcla de lo que podemos denominar, como la Ciudad pura de Platón, el Estado modelo –o Idea filosófica del Estado– con el imperio o reino cristiano, ya que la subjetividad formal de este imperio es impotente a la hora de

---

<sup>5</sup> *De civitate Dei*, I, XXXV



hacer desaparecer la barbarie; hay una simple yuxtaposición de la espiritualidad más alta y de la violencia de las costumbres. La diferencia de la tesis de Hegel en relación a la de Agustín es en el paralelo final entre la religión y la ciencia «filosófica» quien, en Hegel, tiene la última palabra. El pensamiento político agustiniano es más «práctico», manteniendo el primado paulino de la caridad sobre el saber puramente teórico, y más «pesimista», la ciudad terrestre no se eleva hasta identificarse a la ciudad de Dios.

Es a través del agustinismo político de Lutero que Hegel conoce la *Ciudad de Dios*; pero Lutero había radicalizado la oposición a la ciudad terrestre aplicándole en particular el esquema de la Iglesia secularizada y su jerarquía perversa.

El § 360 muestra que *el Espíritu objetivo es la racionalidad del derecho y de la ley*. La oposición entre la efectividad y el principio desaparece al mismo tiempo que la oposición entre presente y verdad. Es entonces la reconciliación objetiva. Si hay reconciliación «objetiva», es que había, antes, reconciliación «solamente subjetiva», «en el sentimiento como fe, amor y esperanza» (§ 359). Esta reconciliación subjetiva es la de las virtudes teológicas desarrolladas por San Pablo, fe, esperanza, y caridad. Pero, fundada sobre el único principio de la interioridad, esta reconciliación queda como una reconciliación subjetiva *abstracta* que es incapaz frente a la barbarie de las costumbres. Una primera forma de reconciliación solamente subjetiva, aunque no puramente abstracta, se daba en la *República* de Platón (fin de la nota del § 552 de la *Enciclopedia* de 1827-1830); era la identificación del filósofo y el rey, como principio del gobierno. Es la Idea subjetiva unilateral que es expuesta por Platón en su Idea en sí verdadera del Estado que no puede aparecer más que corrompido en la efectividad. La reconciliación subjetiva en Platón es filosófica; pero hay también, paralelamente, una reconciliación subjetiva propiamente religiosa que manifiesta la presencia del espíritu absoluto al final de capítulo VI (*Del Espíritu*) *Fenomenología del Espíritu*, la de la Iglesia, o la comunidad espiritual fundada sobre el perdón recíproco de las faltas. Sin embargo la comunidad apostólica —que es el SÍ al Espíritu absoluto— es traicionada por la religión «positiva» o institucional.

Pero el rasgo más chocante de la conclusión de PFD es la puesta en paralelo del Estado y la religión, como siendo dos formas de la reconciliación verdadera. El Estado es «la reconciliación devenida objetiva»; «de la misma manera la verdadera reconciliación encuentra en la religión el sentimiento y la representación de esta suya verdad como esencialmente ideal».

Una lectura inmediata del texto sería historizante: en el pasado, en los Germanos, en el medioevo, el reino espiritual y el reino laico estaban yuxtapuestos, y la más alta doctrina espiritual cohabitaba con la más salvaje barbarie en las costumbres, y el Estado reconcilia los dos imperios.

Pero, ¿podemos verdaderamente creer que Hegel pudo pensar y enseñar esta ilusión? Había sido contemporáneo del Terror, supo el escalofriante número de muertos en la batalla de Eylau, todavía presente en todas las memorias; supo como el frío ruso había diezmado el Gran ejército napoleónico. Incluso Hegel constataba, con desilusión, los secos de reacción absolutista en todos los estados europeos. De manera que cuando Hegel dice firmemente «El Estado sabe lo que quiere» (§ 270), tenemos la experiencia de lo contrario. La reconciliación no entró en los hechos empíricos.

En realidad, el Estado que es la «reconciliación objetiva», paralelo a la religión, es el Estado tal como lo piensa la filosofía, la Idea de Estado tal como la razón lo indica en las condiciones actuales: una monarquía constitucional bien estructurada, liberal, y

englobando la sociedad civil burguesa en ella. Esta Idea del Estado no es la que debemos o deberíamos pensar; es la que traída por racionalidad contemporánea, es la del tiempo de Hegel, en gran medida la nuestra también; está efectivamente en los elementos del pensamiento reflexionada, no es un sueño individual, pero no es un hecho empírico. Está precisamente aquí su *Wirklichkeit*.

El final del curso de Filosofía del derecho de 1820 (manuscrito Ringier) se posiciona en un punto de vista teológico y aclara fuertemente este concepto de reconciliación, sobrepasando tal vez la oposición entre reconciliación subjetiva y reconciliación objetiva.

La consciencia de sí está comprendida ella misma en el dolor del mundo; se ha comprendido como el lugar mismo de la contradicción. La idea de la encarnación de Dios entre los pueblos ha devenido intuición, como unidad de la naturaleza humana y de la divina.

Esta reconciliación del devenir hombre de Dios no es tanto para la reconciliación político-histórica de la ciudad divina con la ciudad terrestre. Pero es una transformación radical en la historia de Dios.

La conciencia que el Sí mismo divino es uno con el Sí mismo humano ha llegado a los hombres. Desde el momento que el ser humano comprende esto, es él mismo un ser divino (*ein Göttliches*). Y ha ocurrido en un pueblo particular, el pueblo alemán.

Comprender la encarnación de Dios, lo que es el trabajo de la filosofía, es devenir uno mismo un ser divino. Aplicado al cristianismo, es precisamente el modo de vida filosófico según Aristóteles, la vida teórico contemplativa.

Hegel insiste sobre esta inversión que hace que lo más depreciado, la Cruz, el dolor, haya devenido lo más alto, gracias a la revelación cristiana. Pero todo no ha sido regulado por esta revelación. El § 552 de la *Enciclopedia* de 1828-1830 dirá que es la conciencia moral protestante que reconcilia en la verdad la conciencia religiosa y la conciencia ética.<sup>6</sup> El interés propio del curso de 1820 es el de presentar esta reconciliación como una tarea que queda por realizar.

El principio es la reconciliación de Dios con el mundo. No son extranjeros el uno del otro. Esta reconciliación estaba determinada a devenir la figura del mundo. Tal es el principio de verdad: que la realidad (*Realität*) corresponde al concepto. Esta verdad es revelada al hombre. El Hijo ha salido y se ha unido a Dios y ha devenido Espíritu.

Pero esta verdad no se ha realizado todavía. Es por esto que la realidad efectiva por sí es encontrada como un reino laico. El mundo no es apropiado a la verdad. Esta apropiación es un gran combate y un gran trabajo.- Hay entonces el imperio de la iglesia y el imperio del mundo. El objetivo era unirlos.

Lo que Platón apuntaba en la *Republica* ha devenido realidad efectiva en el principio germánico pero no en la historia del advenimiento de los tiempos modernos. Ya que las *Genossenschaften*, o asociaciones de compañeros, han destruido el Estado, en particular en Italia. El imperio de la Iglesia y el imperio laico (*das weltliche Reich*) se han

---

<sup>6</sup> Trad. Bourgeois, p. 341.

enfrentado. Lo que la filosofía tiene desgraciadamente como camino, es concebir y hacer conforme al pensamiento lo que aquí esta presente<sup>7</sup>.

Esta religión, siendo parte del espíritu absoluto, tiene su sitio en la constitución de la Idea de Estado. Platón tenía una justa idea de la ciudad griega de su tiempo; lo expresó en la *República*. Pero esta verdad no es absoluta, ya que la religión cristiana no ha llegado todavía, con la revelación de la infinita libertad del hombre, y de la unidad de la naturaleza humana y la naturaleza divina. Patón no podía entonces pensar la Idea del Estado moderno. Pero nosotros que conocemos la verdad en y para sí de la verdadera religión, gracias a ésta podemos pensar la idea adecuada del Estado como Estado laico, no irreligioso o a-religioso, pero como un Estado político no confesional, en el cual el espíritu absoluto es consciente de sí mismo en las formas del derecho. Así como la filosofía griega no podía presentar su racionalidad más que oponiéndola a la religión griega, y en particular en el dominio político presentando un modelo donde la libertad subjetiva estaba ausente, al contrario, que en el presente, la Idea del Estado laico implica que

La vida ética del Estado y la espiritualidad religiosa del Estado son por sí mismas sólidas garantías recíprocas.<sup>8</sup>

El Estado puede ser comprendido como «voluntad divina» solamente si es la Idea filosófica de un Estado laico, no confesional, pero de un Estado que no tiene él mismo su propia razón de ser. En ningún momento Hegel pretende que el Estado pudiera bastarse a sí mismo. La afirmación banal según la cual «todo es política» instaura un primado de lo político, una politización universal, que es a fin de cuentas un envilecimiento y un avasallamiento respecto del Estado. En efecto, Hegel no piensa, como lo pensaba Schelling, que el Estado sea solamente «un mal menor». Cumpliendo la vida ética, el Estado prepara el Espíritu absoluto en el cual tiene su verdad. La verdadera reconciliación de la ciudad terrestre y la ciudad divina se hace gracias a la religión que impide todo estatismo puro, en la armonización de la *Gesinnung* política y la *Gesinnung* religiosa. Separar radicalmente religión y política es una ilusión mortífera; pero lo que puede ponerlas en armonía es su relación a la vida ética, en la familia, con la santidad del casamiento, en la sociedad civil con la rectitud en la actividad comercial e industrial, en el Estado con la obediencia a la ley.

El lugar de la religión en el Estado implica que las fronteras entre el Espíritu objetivo y el Espíritu absoluto no sean impermeables, puesto que la religión, por su verdad, ilumina la idea del Estado que solamente puede pensar la filosofía. Pero, en la medida misma donde la Idea del Estado es iluminada por la verdadera religión, ella implica que la religión sepa permanecer en su sitio en tanto que institución, y subordinarse al Estado.

---

<sup>7</sup> «El reino de la Iglesia se ha vuelto laico y está sometido. Por otro lado, el reino laico ha formado y educado el pensamiento; [...]. La época moderna no es más que el hecho que ha sido aceptado en el pensamiento lo que es el principio germánico. [...] No es hacer nada más que comprender lo que está aquí presente, y de hacerlo conforme al pensamiento. Es el camino de la filosofía».

<sup>8</sup> GW 20 541; trad., 341

## HEGEL Y LA MODERNA BIOÉTICA<sup>1</sup>

Ludwig Siep

Universidad de Münster

**ABSTRACT:** Despite the current distance between Bioethics and Hegelian Philosophy we can establish some connections between them. Hegel's Philosophy of Law is related to both his Philosophy of Nature and Subjective Spirit, and it shares some basic suppositions such as dualism criticism. Therefore, Hegelian Ethics is constructed from Nature, searching a right attitude towards it. Furthermore, it is not considered a bare instrument or object of human desires.

**KEY WORDS:** Ethics, Bioethics, Nature, Human Body, Freedom.

**RESUMEN:** A pesar de la distancia entre la actual bioética y la filosofía hegeliana se pueden establecer conexiones, dado que su Filosofía del Derecho se relaciona con su Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu Subjetivo y comparte con ella presupuestos básicos como la crítica al dualismo. La ética hegeliana se construye partiendo de la naturaleza y buscando la correcta actitud ante ella, tanto interior como exterior, que no es considerada como mero instrumento u objeto de los deseos humanos.

**PALABRAS CLAVE:** Ética, bioética, naturaleza, cuerpo humano, libertad.

---

<sup>1</sup> Traducción por Pau Juaneda Novella del estudio «Hegel und die moderne Bioethik», que se publica en SIEP, Ludwig, *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 279-292.

Data de recepció: IX de 2010. Data d'acceptació: I de 2011.

Meter a Hegel en el moderno debate bioético puede parecer un poco traído por los pelos. Es dudoso que haya en Hegel una ética y los problemas de la bioética provienen evidentemente del avance de la medicina científico-técnica en el siglo XX (piénsese en la investigación con embriones, los trasplantes o la eutanasia). Sin embargo, ocuparnos de Hegel desde una perspectiva bioética me parece que puede dar sus frutos, y ello por dos razones. Por una parte, Hegel desarrolló en la filosofía de la naturaleza, en la antropología y en la filosofía del derecho, importantes conceptos sobre la relación del hombre con la naturaleza, tanto interior como exterior. Por otra, hay toda una serie de parentescos entre Hegel y los problemas dominantes de la bioética moderna, como por ejemplo la crítica del dualismo cartesiano entre espíritu y materia, alma y cuerpo. Intentaré iluminar más de cerca estas correspondencias en la primera parte de mis reflexiones (I). En la segunda intentaré contestar a la pregunta de si hay en Hegel en absoluto una ética y dónde se pueden encontrar en su sistema normas de conducta o valores (II). En la tercera se tratará de las consecuencias de la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu hegeliana (sobre todo en la filosofía del Espíritu subjetivo y objetivo) por lo que se refiere a la correcta relación del hombre con la naturaleza (III). Distinguiré entre el tratamiento de la naturaleza exterior (III.1), la relación con el propio cuerpo (III.2) y las relaciones interhumanas en tanto que seres con cuerpo (III.3). Para terminar, volveré al interés e importancia de Hegel para la bioética moderna.

## 1. Afinidades entre Hegel y la bioética moderna

La moderna ética aplicada apenas se ha ocupado de Hegel.<sup>2</sup> Otra cosa es la filosofía social, particularmente por lo que se refiere a los temas de la libertad, la acción y el reconocimiento.<sup>3</sup> Parece abrirse un abismo entre un sistema especulativo donde la ética no parece jugar un papel independiente y los altamente especializados debates interdisciplinarios de la bioética moderna. La bioética ha surgido en una moderna sociedad pluralista sin consenso moral ni religioso en relación con las nuevas opciones individuales y sociales. Por contra, se trata en el sistema de Hegel de fundamentar una cultura cristiana y europeo-occidental homogénea, en la cual religión y costumbres, derecho y política coinciden.

Sin embargo hay ya a primera vista algunas afinidades metodológicas y ontológicas entre Hegel y la bioética moderna. Como parte de la ética aplicada no es considerada por muchos de sus representantes como una aplicación de reglas generales a casos subsumibles, independientemente de que las reglas se entiendan en un sentido deontológico como deberes generales o se piense en un cálculo de las consecuencias de la acción tomando como medida el placer o el dolor o la frustración o cumplimiento de las preferencias del sujeto implicado. Posiciones éticas como la ética de los principios,<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. sin embargo QUANTE, Michael, «Hegel und die biomedizinische Ethik». En: O. Breidbach / D. v. Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*. Berlin 2002, pp. 261-275.

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo F. NEUHOUER, *Foundations of Hegel's social theory*. Cambridge/Mass 2000; A. HONNETH, *Der Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a. M. 1992; R. B. PIPPIN, *Hegel's practical Philosophy*. Cambridge 2008.

<sup>4</sup> Cf. T.L. BEAUCHAMP / J. F. CHILDRESS, *Principles of Bioethics*. New York, 62009.

la casuística,<sup>5</sup> la ética de las virtudes,<sup>6</sup> la ética narrativa<sup>7</sup> o la ética del cuidado («care ethics»)<sup>8</sup> parten o bien de casos particulares o relacionan situaciones parecidas ya testimoniadas y tipos de casos con reglas «de alcance medio» que son específicas para ámbitos de acción concretos.<sup>9</sup> En la estela de Rawls, se intenta frecuentemente mantener el equilibrio entre reglas y casos.<sup>10</sup>

La crítica de Hegel a la ética kantiana de las reglas persigue objetivos similares. Según Hegel, ni las obligaciones morales ni los derechos específicos se pueden deducir de o subsumir bajo conceptos altamente abstractos. Naturalmente, reconoce la existencia de principios generales en el derecho público y privado y de criterios de buen comportamiento en distintos ámbitos sociales (familia, profesión, estado). Pero deben estar incorporados a una cultura jurídica particular y a las costumbres concretas de un ámbito social. Los principios deben ser, de acuerdo con la comprensión hegeliana del «concepto», «universales concretos», esto es, puntos de partida de toda una red de relaciones, disposiciones e instituciones, que hacen posible determinados bienes y formas de vida, sobre todo la libertad y el bienestar de individuos y grupos. Se podría decir que Hegel, a pesar de tener intereses parecidos, evita con ello el defecto de la moderna casuística consistente en carecer de criterios para tratar adecuadamente un caso más allá de la comparación con casos precedentes. Para la confiada repetición de soluciones aceptables se necesitan instituciones y costumbres estables, en algunos contextos incluso reglas explícitas y sancionables. Nos ocuparemos más tarde de cómo aparecen éstas en Hegel.

Parecidamente sucede con la relación de Hegel con la ética de la virtud. A esta última se la reprocha desde la bioética una dependencia del concepto de excelencia y un cierto aristocratismo.<sup>11</sup> También para Hegel las virtudes están relacionadas con el desempeño de papeles sociales. Pero las virtudes son ya la laboriosidad, la paciencia y la piedad «normales» del campesino, así como también la honradez y sinceridad del burgués y la justicia e insobornabilidad del funcionario.<sup>12</sup> Las virtudes varían con las culturas y pueden juzgarse en función de su progresismo o conservadurismo.

Finalmente, y por lo que se refiere a la «ética del cuidado», se encuentran en Hegel también paralelos en la moralidad de la familia como comunidad de obligaciones solidarias en relación a las necesidades corporales, emocionales y cognitivas de sus miembros.<sup>13</sup> Esta especie de «espíritu de familia» funciona también en su filosofía

<sup>5</sup> Cf. A. R. JONSEN / S. TOULMIN, *The abuse of casuistry*. Berkeley, u.a. 1988.

<sup>6</sup> Cf. M. ZIMMERMANN-ACKLIN, «Tugendethische Ansätze in der Bioethik». En: M. Düwell / K. Steigleder (Hg.), *Bioethik. Eine Einführung*. Frankfurt a.M. 2003, pp. 200-210.

<sup>7</sup> W. LESCH, «Narrative Ansätze der Bioethik». En Düwell / K. Steigleder (Hg.), *Bioethik*, 184-199.

<sup>8</sup> Cf. C. GILLIAN, *In a different voice*. Cambridge/Mass. u.a. 1998.

<sup>9</sup> J. NIDA-RÜMELIN, *Angewandte Ethik*. Frankfurt a.M. 1975.

<sup>10</sup> Vid. J. RAWLS, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M. 1975; S. HAHN, *Überlegungsgleichgewicht(e)*. Freiburg i.Br. 2000.

<sup>11</sup> Cf. D. BORCHERS, *Die neue Tugendethik*. Paderborn 2001.

<sup>12</sup> Cf. A. Th. PEPPERZAK, «Hegels pflichten- und Tugendlehre». En: L. Siep (Hg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin 2005, pp. 167-191.

<sup>13</sup> Cf. S. BRAUER, *Natur und Sittlichkeit*. Freiburg i.Br./München 2007.

práctica (*Filosofía del Derecho*) para determinadas tareas gremiales y la administración del Estado, para asegurar al ciudadano contra los golpes del destino y las crisis del mercado. La prioridad de la concepción hegeliana radica aquí una vez más en el carácter institucional de la ejecución de esas tareas. Solo así pueden llevarse a cabo independientemente de la imprevisibilidad de las actitudes privadas.

Comparaciones de este tipo presuponen sin embargo que la filosofía de Hegel de la moralidad y del derecho puede ser comparada con la moderna «disciplina» filosófica de la ética. ¿Pero no es en verdad una ética al margen de la filosofía social y de la historia? ¿No se la puede criticar por ser un estrechamiento por comparación con el ancho horizonte en el que se mueve la tradición hegeliana?<sup>14</sup> La doctrina de la virtud de Hegel trata menos de prescripciones para el comportamiento individual que de condiciones de estabilidad de una cultura social y política. Con la ayuda de las mentalidades («*Gesinnungen*») de una población agraria tradicionalista, una clase de comerciantes y artesanos dedicada al cálculo de sus intereses privados y un funcionariado leal puede desarrollarse un sistema que propicie el bienestar público y privado.<sup>15</sup> La pérdida de tales estables disposiciones es más la consecuencia de crisis económicas que de deficiencias personales.

Pero la bioética moderna no se limita a la «ética individual» en un sentido clásico. Por el contrario se propone debatir sobre opciones sociales en la ciencia y la política, el desarrollo de instituciones y sistemas sociales («el sistema sanitario») así como las tendencias y cambios en las relaciones sociales (relación médico-paciente). También gran parte de la bioética resulta estar fuera de la ética («outside ethics») en el sentido de una doctrina de los bienes y los deberes a los que debe atender el comportamiento individual. Si alguna posición de la filosofía práctica tradicional puede compararse con la de la bioética moderna esa es la hegeliana. Si Hegel hubiera disuelto la filosofía práctica normativa en una filosofía social descriptiva o en una filosofía especulativa de la historia, como desde hace tiempo le reprochan sus críticos kantianos,<sup>16</sup> entonces sí estaría demasiado alejada de la bioética normativa. Por eso debe aclararse el significado de las reflexiones éticas de Hegel en la filosofía del «espíritu objetivo» antes de poder valorar sus afirmaciones sobre la relación del hombre con la naturaleza.

## 2. La «Ética» en la filosofía de Hegel

Ni la exposición de Hegel de la totalidad del sistema en la *Enciclopedia* (1830) ni la *Filosofía del Derecho* contienen, como es sabido, capítulos o párrafos titulados «Ética». En la *Filosofía del Derecho* pueden encontrarse temas de la ética tradicional

<sup>14</sup> Cf. R. GEUSS, *Outside Ethics*. Princeton 2005.

<sup>15</sup> Cf. L. SIEP, «Gesinnung und Verfassung. Bemerkungen zu einem nicht nur hegelschen Problem». En: Id., *Praktischen Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a.M. 1992, pp. 270-284 y Id., «Ethicité immédiate et activité traditionnelle. A propos d'une catégorie de l'activité sociales prémoderne chez Hegel et Max Weber». En: F. Dagonet / P. Osmo (ed.), *Autour de Hegel*. Paris, 2000.

<sup>16</sup> Por ejemplo K.H. SCHEIDLER, «Hegel'sche Philosophie und Schule, insbesondere Hegel's Naturrecht und Staatslehre». En C.v. Rottek / C.T. Welcker (Hg.), *Staatslexikon*. Enzyklopaedie der Staatswissenschaften, Bd. 7. Altona 1839, pp. 607-647; aquí 634ss. Cf. también H. MANDT, *Tyrannislehre und Widerstandrecht*. Darmstadt/Neuwied 1974.

sobre todo en los capítulos «*Moralidad*» y «*Eticidad*». Ambos van sin embargo más allá del contenido de esas disciplinas tradicionales. El capítulo sobre la moralidad analiza las condiciones y estructura de la acción autoconsciente. En él se tratan por tanto temas de lo que hoy llamaríamos «teoría de la acción» y de la teoría de la imputación y de la responsabilidad de la filosofía del derecho (propósito, intención, culpa, etc.).<sup>17</sup>

Hegel sigue en este capítulo la idea aristotélica de que las buenas acciones no son otra cosa que acciones «en un sentido pleno», o sea cumplimiento (teleológico) de aquello que significa propiamente la acción humana. Por eso desarrolla todos los niveles de la acción humana autoconsciente hasta la pretensión del sujeto autónomo de poder extraer el bien como finalidad de la acción humana a partir de la reflexión interna propia. La secuencia de tales niveles se corresponde con la historia del desarrollo de la filosofía moral; el último capítulo, en particular, se corresponde con el periodo que va desde la ética kantiana a través de Fichte hasta la moral romántica del genio. Al final de ese desarrollo la consciencia autónoma individual exige poder decidir sobre reglas morales universalmente válidas.<sup>18</sup>

Esta pretensión del «actor a conciencia» no puede sin embargo ser aceptada por la comunidad moral y jurídica. Para ésta obrar correctamente significa primariamente seguir las prescripciones y costumbres de una cierta conciencia común y adaptarse a las expectativas de comportamiento de grupos más o menos amplios (familia, profesión). Naturalmente en la modernidad deben tales expectativas dejar espacio a la distancia individual y a la interpretación personal. Su crítica debe sin embargo construirse a partir de la comprensión de su sistematicidad interna («Lógica») y su desarrollo histórico. Ha de volverse finalmente «científica» en el sentido de la misma filosofía de Hegel, a saber, reconstrucción sistemática y por ello justificación del sistema total de las normas jurídicas, económicas, sociales y políticas, modos de comportamiento e instituciones sobre los principios de la libertad, el derecho y el bienestar. Sobre este trasfondo pueden los problemas y tensiones subsistentes ser reconocidos y superados.<sup>19</sup>

La exposición de modos de comportamiento individuales integrados en tal sistema contiene naturalmente elementos de la ética tradicional como doctrina de los deberes y de las virtudes. Están sin embargo integrados en una filosofía práctica que siguiendo la tradición aristotélica incluye economía y política y culmina en ésta última.<sup>20</sup> Pero la economía no encuentra ya su sitio en la casa y la familia (*oikos*), sino en la sociedad burguesa y en la administración estatal a ella subordinada. Aquí encontramos deberes profesionales y de clase individuales y tareas sociales de grupos e instituciones, además de deberes ciudadanos y estatales y tareas en vistas al bienestar común. Las virtudes son aquí el cumplimiento consciente, competente y duraderamente fiable de tareas políticas y sociales.

<sup>17</sup> Cf. M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; F. MENEGONI, «Elemente zu einer Handlungstheorie in der Moralität (104-128)». En Siep (Hg.), *G.W.F. Hegel, Grundlinien*, pp. 125-146.

<sup>18</sup> Cf. L. SIEP, «Was heisst Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit in Hegles Rechtsphilosophie?». En Id., *Praktische Philosophie*, pp. 217-239.

<sup>19</sup> Hegel habla sobre todo en la filosofía tardía de la historia de los problemas en la relación entre voluntad del ciudadano y Estado, que la historia «ha de solucionar en el futuro.» (TW vol. 12, pp. 534 ss.)

<sup>20</sup> Sobre la recepción de Hegel de la política aristotélica, cf. L. SIEP, «Hegels Rezeption der aristotelischen Politik», in: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 59-76.



El criterio de Hegel para la justificación de tal sistema de instituciones y formas de comportamiento es, como se sabe, la libertad. También ésta debe ser entendida sobre el trasfondo de la génesis histórica de constituciones (en el sentido amplio de culturas políticas) en las que se llega a acordar un progreso en la mediación de derecho y bienestar de los individuos y los grupos, sobre todo en el «grupo total», en la modernidad el Estado soberano. Pertenecen al Estado moderno, según Hegel, tanto los derechos individuales (entre ellos la libertad de contrato, de propiedad y de profesión) como las instituciones que garantizan la independencia del Estado respecto de intereses e influencias de individuos y grupos (sobre todo de los poderosos). Contra la separación (apoyada en Kant) entre derechos apriorísticos y representaciones empíricas de la felicidad, en Hegel el bienestar de los individuos es objeto de pretensiones que han de ser hechas realidad por instituciones sociales y estatales. Derechos sin una base material para su ejercicio (desde la salud hasta el asesoramiento jurídico, pasando por la moneda) no son derechos «reales», que puedan exigirse en cualquier momento. Por ello las instituciones han de tomar medidas previsoras contra catástrofes individuales y crisis sociales, sobre todo económicas. Las organizaciones estatales y profesionales se reparten tales tareas.<sup>21</sup>

Por tanto, aunque en Hegel no haya una ética en el sentido tradicional de esta disciplina filosófica, su filosofía del Espíritu Objetivo contiene una gran cantidad de elementos normativos. No son, sin embargo, «deberes» contrapuestos al ser social, sino que están «incorporados» a las costumbres e instituciones de todo Estado moderno que funcione correctamente. Para reconocerlas y fortalecerlas deben identificarse y apoyarse las tendencias progresistas de la sociedad moderna, tendencias hacia una mayor libertad en el amplio sentido que Hegel da a esta palabra. Una comprensión de tales condiciones funcionales incluye también, naturalmente, criterios para una conducta correcta en los que se incluyen la lealtad hacia y la confianza en las instituciones y los conciudadanos.

El «Espíritu objetivo» tiene que ver con la actitud de la voluntad racional (individual o comunitaria) hacia la naturaleza. La libertad debe ser asegurada contra la escasez y los peligros de la naturaleza exterior –desde la influencia del clima sobre el crecimiento económico hasta las catástrofes naturales– pero también contra la vulnerabilidad de la estabilidad psíquica y física. Excluyendo metódicamente las condiciones sociales de tal estabilidad, ya en la filosofía del Espíritu subjetivo Hegel había tratado del equilibrio interior como precondition de una voluntad autónoma. En ambas partes de la filosofía del Espíritu, la del subjetivo y la del objetivo, se presupone la comprensión del orden interno de la naturaleza. Si queremos sacar algunas conclusiones en relación a la bioética moderna, debemos investigar la actitud del hombre hacia la naturaleza en esta parte del sistema.

### 3. Hegel y la correcta actitud hacia la naturaleza

El sistema filosófico de Hegel no contiene ninguna disciplina asimilable a la ética en el sentido de la doctrina tradicional sobre las normas y los deberes de la acción correcta tal como en la actualidad, en diferentes ámbitos de la sociedad moderna, se la entiende.

---

<sup>21</sup> Cf. L. SIEP, «Verfassung, Grundrechte und soziales Wohl in Hegels Philosophie des Rechts». En Id., *Praktische Philosophie*, pp. 235-306.

Pero en su filosofía se encuentran declaraciones explícitas sobre el comportamiento correcto del ser humano así como sobre instituciones y tareas sociales que se entienden necesarias para una sociedad libre en sentido hegeliano. Si queremos relacionar estos aspectos normativos de la filosofía de Hegel con los actuales debates bioéticos, entonces debemos sobre todo investigar la «correcta» actitud del hombre para con la naturaleza. Entonces se hace necesario ir más allá de su propia filosofía «práctica», la filosofía del Espíritu objetivo e incluir a la Filosofía de la Naturaleza y a la del Espíritu subjetivo. Ésta última expone, haciendo abstracción de buena parte de sus relaciones con la naturaleza y la sociedad, el orden y desarrollo de cuerpo y alma, consciencia y capacidades psíquicas como elementos y condiciones del pensamiento y la voluntad libres.<sup>22</sup> Trataremos en lo que sigue el pensamiento de Hegel sobre el correcto trato de la naturaleza viviente tal como viene expresado en sus obras (3.1), del propio cuerpo (3.2) y de las necesidades y derechos físicos de los otros seres humanos (3.3).

### 3.1. Ética de la naturaleza

Si se observa desde la bioética actual la Filosofía de la Naturaleza, y de la acción humana en tanto que referida a ella, de Hegel, sobre todo en los apartados «Espíritu subjetivo» y «Espíritu objetivo», llama la atención una escisión característica. Hegel había tempranamente criticado la comprensión mecanicista, «muerta», de la naturaleza en la filosofía teórica y sobre todo práctica de Kant (con excepción de la *Crítica del Juicio*) y en la de Fichte.<sup>23</sup> La naturaleza, en su relación con la acción humana, sería entendida ahí sólo como objeto de dominio de la razón pura, como «materia del deber». Por el contrario, Hegel, junto con Schelling, había entendido la naturaleza como secuencia de estadios previos no desarrollados del Espíritu. Sobre todo en el estadio de la vida existen ya autoorganización, relación a sí (inconsciente) y estructuras teleológicas. Por ello no se puede partir de una separación estricta entre hechos y normas en la naturaleza. Existen «estados-deberes» immanentes a procesos vivientes que, aunque no puedan ser pensados en el sentido de la clásica *causa finalis*, presentan las precondiciones para una comprensión finalista de estructuras, organizaciones, funciones y procesos.

Hegel parte así también en la Filosofía de la Naturaleza de la vida animal y humana de un punto de vista holístico-funcional que debe mucho a la medicina de su tiempo: entiende las organizaciones y funciones corporales a partir de procesos unitario-totalizantes (procesos de formación, asimilación y reproducción) y los órganos particulares sobre la base de sus funciones en «sistemas» (de la sensibilidad, irritabilidad y reproducción). No sólo para la comprensión filosófica, sino también cuando se trata de la acción humana el abordaje de tales estructuras y regularidades particulares, por así decirlo, de una vida «según la naturaleza» en el sentido de la tradición aristotélica y estoica. La lucha contra la naturaleza y los cuerpos, en lugar de la integración de sus capacidades y tendencias en los fines de la vida consciente, no lleva ni a la correcta acción ni al equilibrio interior.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Cf. Chr. HALBIG, *Objectives Denken*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

<sup>23</sup> En la «Differenz des Fichtesten und Schellingschen Systems der Philosophie» de 1801 (DFS, 75ss.).

<sup>24</sup> Cf. B. MERKER, «Jenseits des Hirns. Zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes». En *Id.* / G. Mohr / M. Quante (Hg.), *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn 2003, pp. 140-166.

Esto por una parte. Por otra, Hegel rechaza las teorías tradicionales del derecho natural según las cuales valores, normas y prescripciones de la acción humana se encuentran contenidos en una naturaleza ejemplar. Coincide con la moderna filosofía de la subjetividad en que las normas de la acción provienen de la razón y que la autonomía del sujeto exige una liberación de las relaciones de dependencia naturales. De ahí que no exista ningún «derecho» de la naturaleza o de los seres naturales opuesto a los humanos, aunque Hegel conceda a los animales alma e incluso una forma de «subjetividad» (TW vol. 9, p. 429). Los animales no tienen sin embargo derecho a la vida, porque no tienen voluntad personal y autoconsciente (R, § 47 Agregado). Sujetos de derechos y deberes son sólo las personas en relación con otras personas, o sea, seres individuales capaces de conocer y querer. Como en la filosofía del derecho de Kant, también en la de Hegel tiene «la persona (...) el derecho de poner su voluntad en cualquier cosa» (R, § 44). Puede y debe apropiarse de objetos naturales, cuyo «destino» es «ser utilizados» (R, § 59 Agregado manuscrito) y están sometidos a sus fines racionales. De esta manera se manifiesta el mayor rango del ser espiritual frente a la naturaleza (cf. R, § 44). Naturalmente, tal ilimitado derecho individual a la apropiación afecta sólo a cosas individualizables, no a «generales» o «elementales» (R, § 44 nota) como el agua o el aire.

Tal ambivalencia de la actitud para con la naturaleza es también característica de la bioética moderna. También en ella el «proyecto ilustrado» de un aumento de la libertad de acción y del bienestar de individuos y grupos a través del control, dominio y modificación de la naturaleza choca con la idea de una naturaleza digna de ser protegida, cuya idea se remonta, pasando por el romanticismo y el neostoicismo, hasta la antigüedad y recoge también aspectos de la doctrina de la creación judeocristiana.

Tal ambivalencia en el sistema hegeliano no se deja disolver a pesar de su tendencia a la mediación y a la «reconciliación». En el plano de los principios la naturaleza no es en sí independiente, sino subordinada al conocer y a la voluntad humanos. Tiene su fin fuera de sí («ser-fuera-de-sí»). Pero, por otra parte, el espíritu humano sólo puede reconocerse y expresarse si reconoce en la naturaleza sus propios estadios previos en forma de organizaciones funcionales y relaciones todo-parte finalistas en las cuales se desarrollan crecientemente relaciones reflexivas. Aquello que Hegel, siguiendo a Kant, entiende por «organismo», o sea, el condicionamiento y potenciación recíprocos de independencia, desarrollo y extensión de miembros y totalidades, existe ya en la naturaleza viviente. Debe renovarse en el mundo social a un nivel superior, en las instituciones y mentalidades de un «organismo dotado de voluntad», en el que la voluntad individual y la general son fines la una para la otra. También la relación fundamental entre individuos y grupos, el reconocimiento recíproco, tiene su estadio previo en la interrelación entre animales superiores, que alcanzan un sentimiento de sí a través de relaciones de apareamiento y competencia con otros congéneres y enemigos (TW vol. 9, p. 516).

La relación del espíritu humano para con la naturaleza es, por tanto, en Hegel fundamentalmente no técnica, en el sentido de que las estructuras naturales sean sólo materiales y condiciones de proyectos artificiales que tuvieran su fundamento en deseos y fantasías humanos. La naturaleza es lo «otro» del espíritu en la medida en que en ella no hay ni una actividad voluntaria y responsable ni un conocimiento mediado por conceptos y juicios. La naturaleza no es tampoco, como en representaciones panteístas o en la ya en el siglo XVIII apreciada metáfora de la «madre naturaleza», una especie de

sujeto sobrehumano. Pero ella es lo que se tiene en frente, aquello de lo que uno puede apropiarse y en lo que debe de reconocerse. Ella contiene además un reservorio de estructuras que el espíritu puede adaptar para sus fines y reproducir en un nivel más elevado. El organismo natural de mayor extensión es la tierra misma,<sup>25</sup> cosa que evidentemente excluye toda remodelación caprichosa.

No obstante, la libertad humana está autorizada, en vistas a la mejora de la vida social y privada, a intervenir en las formas y procesos de la naturaleza y modificarlos. Está autorizada a utilizar los productos naturales en función de sus necesidades, también la ganadería y la agricultura son legítimos. Hegel contempla los avances técnicos, desde la invención de herramientas, pasando por la máquina hasta la producción maquinista de la manufactura preindustrial como un proceso progresivo de emancipación de la dependencia natural (Cf. GW vol. 8, pp. 206 ss., 243 ss.), aunque ello genere nuevas dependencias sociales que deben ser superadas por el Estado y la sociedad. Las tendencias hacia una optimización y aprovechamiento de la naturaleza para fines privados caprichosos no pertenecen, naturalmente, a lo que Hegel podía entender como desarrollo técnico (biotécnico) o industrial, así como tampoco problemas de la moderna sociedad industrial como el agotamiento de recursos, la destrucción del medio ambiente o el crecimiento demográfico. Según Hegel la filosofía ha de guardarse de hacer profecías.

A partir de la relación fundamental del Espíritu para con la naturaleza como «ser-cabe-sí en el ser-otro» y también de la alta estima en que Hegel tiene a la «astuta» técnica, que desvía las fuerza naturales hacia fines útiles al ser humano, puede sin embargo deducirse que a Hegel le parecería razonable una relación para con la naturaleza que incluyera la sostenibilidad y el trato cuidadoso de las estructuras naturales. Sobre todo, según su filosofía social, las intervenciones individuales en la naturaleza deben ser compatibles con la libertad y el bienestar de la comunidad.

### 3.2. El trato correcto del cuerpo humano

La teoría de Hegel de la libertad en lo que respecta al propio cuerpo va todavía más lejos en la dirección de la apropiación e integración de las potencialidades naturales. Su comprensión del cuerpo animado (supuesto ya en los animales superiores) se contrapone estrictamente al cartesianismo y a muchas de las actuales corrientes en la discusión mente-cuerpo.<sup>26</sup> La «Antropología» hegeliana nos muestra el proceso de una suerte de “autoanimación” o autoapropiación del cuerpo a través de la integración de posibilidades y disposiciones corporales en un individuo psicofísico controlado, automovido y capaz de percepción (sobre todo capaz de autopercebirse en su unidad-totalidad).<sup>27</sup> En el caso de un desarrollo humano normal, su resultado es un individuo percipiente y actuante, «objetivador» también de su propio cuerpo. Existen sin embargo muchas enfermedades y trastornos de la psyche y del cuerpo que Hegel entiende como autonomización de partes de los sistemas que bloquean las funciones del todo, una oposición que debe ser

<sup>25</sup> Cf. S. BÜTTNER, «Leben in der Form des Nicht-Lebens. Die Erde als geologisches Organismus in Hegels apriorisch-genetischer Naturphilosophie». En O. Breidbach / D.v. Engelhardt (Hg.), *Hegels und die Lebenswissenschaften*. Berlin 2002, pp. 75-95.

<sup>26</sup> M. WOLF, *Das Körper-Seele Problem*. Frankfurt a.M. 1992.

<sup>27</sup> Cf. L. SIEP, «Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes». En: Id., *Praktische Philosophie*, pp. 195-216.

superada mediante reacciones internas de defensa.<sup>28</sup> Tal defensa puede ser iniciada por acciones y substancias externas (Hegel menciona aquí la homeopatía (TW vol. 9, p. 531). Importante desde un punto de vista ético es que las enfermedades físicas y, sobre todo, psíquicas no modifican la fundamental «racionalidad» del hombre y por tanto tampoco el respecto jurídico y la apoyo social que se le debe.<sup>29</sup>

Tal proceso de integración se repite en el nivel de la relación entre voluntad libre e instintos, inclinaciones e intereses. Aquí se vuelve Hegel contra el dualismo entre altas y bajas capacidades de la facultad de desear tal como se encuentra en la tradición kantiana y prekantiana. La exigencia de una sumisión de las inclinaciones y pasiones a una «pura» razón práctica la había criticado ya como una relación sometimiento-dominio interiorizada. Hegel sigue el modelo aristotélico de un equilibrio de las fuerzas anímicas a través de una «moderación» de la razón que permita en lo posible un desarrollo proporcionado de las inclinaciones corporales y emocionales sin que se estorben mutuamente. En su «Psicología» de la facultad de desear (Enz §§ 469-482) parte de la base de que la libertad de la voluntad se origina más por integración y relativización de los fines de cada parte que por sumisión. Un plan de vida inteligente que permita expresarse a los deseos emocionales y corporales y no los refuerce a través de la represión es por ello el primer presupuesto de la libertad. El segundo sería el desarrollo de capacidades e inclinaciones particulares de manera que nos capaciten para ser competentes y funcionales en la división del trabajo de una comunidad racionalmente constituida.

También las pasiones, que con entusiasmo y tenacidad se subordinan a objetivos a largo plazo («causas»), pueden ser racionales. Ello depende del rango y de la «validez para el futuro» de los fines y de la libertad que se conserve de corregirlos o abandonarlos luego de experiencias decepcionantes. Incluso «individuos histórico-universales», que intentan imponer su pasión por la irrupción de una nueva etapa de la razón histórica, fracasan cuando pasan por alto los signos de los tiempos o las particularidades culturales (como Napoleón en la guerra española). Entonces se transforman en fanáticos que se destruyen a sí mismos y a otros. La voluntad libre debe conservarse abierta a la distancia y a la capacidad de aprender en relación a cualquier fin.

También este modelo de integración de las capacidades corporales y anímicas parece ir contra un relacionarse «técnico» con el propio cuerpo, que lo tratara como un potencial continuamente a mejorar y optimizar. Ello no significa, sin embargo, que el individuo agente libremente no pueda instrumentalizar su cuerpo para sus propios fines, por ejemplo para fines deportivos o artísticos. Hegel distingue sin embargo (como hace Kant) entre la «posesión del cuerpo» como «propiedad interior» de aquella exteriorizable (R, § 43 nota). Aunque sólo el hombre puede «cortarse en pedazos» (R § 47 nota), no existe para Hegel el derecho a comportarse así con el cuerpo. Sobre todo ante los demás aparece como un todo orgánico, toda mutilación afecta a la integridad y autoconsciencia de la persona. Podemos relacionar las afirmaciones de Hegel en su filosofía del derecho y de la naturaleza con la problemática actual sobre los transplantes

---

<sup>28</sup> D.v. ENGELHARDT, «Hegels philosophisches Verständnis der Krankheit». En Breidbach / Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, pp. 135-157.

<sup>29</sup> Cf. M. QUANTE, «Hegel und die biomedizinische Ethik». En: Breidbach / Engelhardt (Hg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, pp. 261-275.

o sobre el mejoramiento de la especie.<sup>30</sup> El trato con el cuerpo debe respetar sus estructuras y equilibrios internos. La enfermedad debe distinguirse de la mera deficiencia frente a los propios deseos. Una mejora de los niveles naturales de rendimiento y capacidad de disfrute no debe salirse del marco proporcionado por el equilibrio psíquico y el orden social «orgánico» en el sentido más arriba explicado.

### 3.3. Los derechos de otros hombres

Los problemas bioéticos, tal como aparecen hoy en día en la ética de la medicina o del medio ambiente, no son tratados por Hegel en ningún lugar de su filosofía. Podemos sin embargo sacar algunas conclusiones a partir de su concepción del trato debido a la naturaleza externa e interna. Ya hemos hablado de la dignidad y del respeto a los enfermos. Para Hegel, como para Kant, los seres humanos son personas implicadas en relaciones sociales y de derecho. Tienen el derecho fundamental de autodeterminarse y de actuar conforme a su voluntad dentro de los límites del derecho a la libertad a todos reconocido. Hegel critica sin embargo en su *Filosofía del Derecho* la distinción demasiado radical entre el derecho a la libertad, por un lado, y las necesidades corporales y emocionales (bienestar), por otro. Existe el derecho a un bienestar básico, a una base para la subsistencia, que asegura el ejercicio duradero del derecho (privado) de contrato y el derecho (político) de participación. Es por ello que el individuo tiene el derecho también a medidas estatales y gremiales que le protejan de catástrofes económicas y personales como la pérdida de ingresos y enfermedades. El alcance y límites de tales medidas no son filosóficamente «deducibles» sino tarea de la habilidad política en el marco de los fines estatales fundamentales.

A la aspiración en general de los individuos al respeto, la colaboración y al apoyo, tanto entre sí como en relación a grupos e instituciones lo llama Hegel «reconocimiento».<sup>31</sup> Este concepto ha experimentado un renacimiento en la filosofía social de las últimas décadas.<sup>32</sup> Podría revelarse fructífero también en el ámbito de la bioética, sobre todo de la ética médica. El reconocimiento no se agota para Hegel en las relaciones del derecho privado y público. Exige también apoyo solidario en relación a las necesidades corporales y emocionales del otro (para Hegel sobre todo en la familia tradicional, pero también en organizaciones sociales de ayuda recíproca). Son sujetos de tales derechos también aquellos individuos incapaces de ser conscientes de ellos (inmaduros o menores de edad). Finalmente, el reconocimiento exige también procesos de «reconocimiento» entre las consciencias individuales y las normas y expectativas sociales (Cf. TW vol. 3, p. 492)<sup>33</sup> y también organizaciones y tareas en cuyo cumplimiento el individuo pueda sentirse socialmente valorado sobre la base de valores

---

<sup>30</sup> Sobre la discusión acerca del *Enhancement*, el perfeccionamiento del cuerpo humano, cf. B. SCHÖNESEIFERT / D. TALBOT (Hg.), *Enhancement*. Paderborn 2009.

<sup>31</sup> Cf. L. SIEP, «Anerkennung zwischen Individuen und Kulturen». In: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 263-278.

<sup>32</sup> Cf. Chr.F. ZURN, «Schwerpunkt: Anerkennung». En *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (2005) 377-387.

<sup>33</sup> Cf. L. SIEP, «Praktische Vernunft und sittlicher Geist». In: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 175-193.

y creencias compartidos.<sup>34</sup> A partir de este principio social fundamental pueden deducirse consecuencias para la bioética y ética médica, desde la relación médico-paciente hasta el trato del pluralismo cultural, pasando por el problema de un sistema de salud solidariamente financiado.

#### 4. Actualidad y límites

La interpretación de tales implicaciones de la filosofía hegeliana de la naturaleza y del espíritu se mueve en unos estrechos márgenes. No todo puede ser justificado en el marco de una interpretación immanente. Además, tal interpretación debe poner en duda algunas de las premisas fundamentales en las que se apoyan los argumentos de Hegel. A los desarrollos que él no podía prever y a los que su filosofía no podía reaccionar pertenecen tanto teorías científicas, como la teoría de la evolución o la biología del desarrollo, como avances de la tecnología médica que nos han llevado a plantearnos problemas nuevos, como la muerte asistida o la medicina reproductiva. Las afirmaciones de Hegel sobre el embrión, como por ejemplo en la antropología, se hicieron en un contexto diferente al del debate contemporáneo. Del embrión ya «sentiente» se dice que es ya un individuo, pero todavía no un sujeto, un sí-mismo. Más bien es la madre «el único sí mismo de ambos» (TW vol. 10, p. 125). Según esto el embrión no sería, con toda seguridad, sujeto de derechos.

Entre las, hoy en día, más cuestionables premisas de Hegel se cuentan el concepto de un desarrollo necesario y teleológico de la razón en la historia y el de una total y sistemática reconstructibilidad de los fundamentos y resultados fundamentales del saber humano. En el campo de la ética y la filosofía política pertenecen a las premisas superadas la ilimitada soberanía del Estado nacional y una concepción predemocrática de la constitución. Por ello Hegel puede, por una parte, entender los derechos de los individuos como fin del Estado y, por otra, como subordinados a la soberanía estatal, sobretodo en casos excepcionales.<sup>35</sup> Ello no tiene, sin embargo, nada que ver con los totalitarismos del siglo XX.

Un límite de la fertilidad bioética del pensamiento de Hegel se encuentra en su atenerse a la dicotomía persona-cosa de la tradición del derecho romano, tal como se encuentra también en Kant. Entre esta dicotomía y la concepción holística de Hegel, que se dirige contra el dualismo fundamental de la tradición platónico-kantiana, existe a mi modo de ver una tensión difícilmente resoluble.

Precisamente por su antidualismo es Hegel interesante para la bioética moderna. En él predominan posiciones escépticas en relación a oposiciones como la de cuerpo y alma, razón e historia, principios a priori y experiencia histórica, normas absolutas y valores en transformación. Aquellas corrientes de la bioética moderna para las cuales la autonomía de la persona no es el único principio ético y la naturaleza no es un mero instrumento sin valor de los deseos humanos y buscan una justificación racional de la transformación histórica de los valores pueden sacar provecho del pensamiento de Hegel.

<sup>34</sup> Cf. A. HONNETH, *Der Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M. 1992.

<sup>35</sup> Cf. L. SIEP, «Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz», «Hegel und Europa», «Zur Aktualität von Hegels Theorie der Anerkennung», «Anerkennung zwischen Individuen und Kulturen». In: Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München: Fink 2010, pp. 131-146, 161-174, 243-262, 263-278.

# LA INMOLACIÓN DE LOS DIOS GRIEGOS. APORÍAS DE LAS PRÁCTICAS RITUALES, SEGÚN HEGEL<sup>1</sup>

Claudia Melica

Universidad de Roma, La Sapienza

«El sacrificio es un regalo  
que se convierte en ofrenda sagrada»  
(Guillaume de Paris)

**ABSTRACT:** This paper analyses Hegel's critical interpretation of Greek religion when he was holding his *Lectures on Philosophy of Religion* in Berlin. The aim is to study the way of acting in Greek ceremonial practices with regard to sacred Mysteries of the ancient world devoted to Greco-Roman deity Demeter-Ceres and especially to Dionysus-Bacchus. In particular, attention is paid to the key element of this worship: the sacrifice. According to Hegel, the cult's goal, which should be the unity between god and believers, is not fulfilled, since it needs a true sacrifice of one's natural self and of its individuality (as desire). References are made to Hegel's theory of reciprocal recognition (Anerkennung), developed in the *Phenomenology of Spirit* (the last part of chapter VI, C on Gewissen), as an appropriate practical or moral model for a positive relationship between subjects or self-consciousness which, for Hegel, should be applied in a religious context too. Our conclusions intend to show Hegel's meaningful criticism towards Greek ritual practices. In Greek religion, believers are still in a natural condition as they are simply consuming objects, which are sometimes the same gods (much like the master-slave dialectic in chapter IV, A of the *Phenomenology of Spirit*). Therefore, devotees are merely in an external process and are not able to recognize/acknowledge gods as persons, because they just assimilate them. Furthermore, they do not give a spiritual meaning to the act of drinking and eating during ritual practices. Hegel's disapproval, manifested through his theses, has the aim to underline that the behaviors in ancient mystery cults (which implied some kind of sacrifice) show the anthropological, individual and egotist nature of Greek religion compared to such an interpersonal or social religion as Christianity.

**KEY WORDS:** Cult, Sacrifice, Greek Religion, Christian Religion, Believer.

---

Data de recepció: IX de 2010. Data d'acceptació: I de 2011.

<sup>1</sup> Siglas de las obras de Hegel: VPR G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. III: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*; Bd. IV a, Teil 2: *Die bestimmte Religion*; Bd. V, Teil 3: *Die vollendete Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983, 1985, 1984. A continuación, en las notas, se citará la sigla, el año del curso, el volumen y en primer lugar la página de la edición alemana. (En las citas más importantes se añade la referencia a la traducción castellana: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. 3 vols. Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza 1984-1987).



**RESUMEN:** El objetivo del trabajo es analizar la interpretación crítica de la religión griega expresada por Hegel en las Lecciones de Filosofía de la Religión en Berlín. Además de estudiar la exposición hegeliana de la forma de actuar de los creyentes en las prácticas rituales griegas en lo que respecta a algunos cultos místéricos del mundo antiguo dedicados a la antigua deidad griega-romana, Deméter-Ceres y especialmente a Dionisos-Baco. En este contexto, se presta atención al momento central del culto: el sacrificio. La unidad entre dios y los creyentes, que debería realizarse con el culto y a través de actos sacrificiales, no se consigue, según Hegel, en la religión griega. Para llegar a una tal unificación sería necesario un verdadero sacrificio del propio sí mismo natural (propio del deseo) y de la propia individualidad. Se hace referencia a la teoría hegeliana del reconocimiento recíproco (*Anerkennung*) desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu* (última parte cap. VI, C en *Gewissen*), como un modelo apropiado práctico-moral de una relación positiva entre autoconciencias. Hegel, parece que la considera válida siempre y quiere aplicarla a cualquier relación entre sujetos y, por tanto, también a las que se establecen en un contexto religioso. Finalmente, el análisis propuesto quiere demostrar la amplitud y la variedad de significados de la crítica de Hegel a tales prácticas culturales griegas. En la religión griega, los creyentes se encuentran todavía en una condición natural, ya que simplemente consumen objetos, los cuales, tal vez no son otra cosa que las divinidades mismas que se ofrecen y se inmolan (como ocurre en la dialéctica amo-esclavo en el cap. IV, A, de la *Fenomenología del Espíritu*). Por lo tanto, el proceso en el cual los devotos se encuentran, es sólo externo. Ellos no son capaces de reconocer/conocer a los dioses como personas y entre los dos se instaura sólo una relación de asimilación del uno al otro. Además, en el momento de la conclusión de tales prácticas rituales (el banquete), los creyentes no dan al acto de beber y comer en común un significado espiritual, sino que le atribuyen meramente un significado material ligado a la nutrición del cuerpo. La crítica de Hegel se propone poner de relieve que tal forma de actuar de los creyentes, especialmente en los cultos místéricos y a través de algunos sacrificios, muestra la verdadera naturaleza de la religión griega. Ésta se manifiesta como una religión antropológica, individual y egoísta, y, por esto, no una religión colectiva en la que sea posible instaurar una auténtica relación entre sujetos como sucede, por el contrario, en la religión cristiana.

**PALABRAS CLAVE:** Culto, Sacrificio, Religión griega, Religión cristiana, Creyente.

En las *Lecciones de Filosofía de la Religión*, que Hegel dio en la Universidad de Berlín en 1821, 1824, 1827 y 1831, gran espacio está dedicado, en el interior de su tratado de las religiones no cristianas, a las prácticas culturales de la religión griega. Este interés por la civilización helénica en general había madurado en el ambiente histórico-filosófico alemán que promueve, entre el final del XVIII y principio del XIX, un renacimiento de los estudios clásicos. Sin embargo, el pensamiento del joven Hegel sobre la religión griega difiere profundamente del pensamiento del período de madurez. Su punto de vista sobre la religión griega, desarrollada a través de una comparación con el cristianismo, se invierte en Berlín respecto al período juvenil. Hegel no se adhiere plenamente al mundo clásico adjudicando al antiguo un carácter normativo para el comportamiento humano, sino que en Berlín desarrolla una visión crítica de algunas de las prácticas culturales de la religión griega, atribuyéndole una incapacidad para establecer una verdadera relación entre los seres humanos y los dioses.<sup>2</sup>

Si es muy difícil entender la actitud de Hegel en Berlín hacia todas las religiones del pasado, aún más complejo es entender su pensamiento acerca de la articulación de la religión griega en todas sus manifestaciones. La originalidad de su posición con respecto a la de los filósofos contemporáneos, concierne en primer lugar, el comienzo de esta singular historia espiritual de las religiones, no a partir de la de los griegos, sino de las religiones orientales<sup>3</sup>. En segundo lugar, si, por un lado, el Hegel de Berlín forma parte de la tradición alemana de la época (Herder, Schiller, Hölderlin) que atribuye a la religión griega un valor ejemplar como religión de la humanidad (*Menschlichkeit*) y de la belleza; por otro, sin seguir los esquemas convencionales, critica, como había hecho ya en el período de Jena y, en particular, en el Capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu*, algunos aspectos de la práctica del culto griego señalando rupturas y contradicciones dentro del actuar de la subjetividad griega. La hipótesis de interpretación que se va a justificar en el curso de este trabajo, documentará la existencia de una estrecha relación entre las *Lecciones de la filosofía de la religión* y la *Fenomenología* y demostrará como esta última fundamenta la primera. Además, se demostrará cómo el tema del reconocimiento (*Anerkennung*) funciona como una especie de plantilla para todas las relaciones entre sujetos, también en un contexto religioso.

El objetivo de esta investigación no es, sin embargo, el estudio, con el método comparativo, de la estructura de la segunda parte de las *Lecciones de la filosofía de la religión*, u observar en los diferentes cursos, el cambio en la jerarquía conceptual de la religión griega respecto a las otras religiones finitas. El propósito es más bien examinar el contenido y, por lo tanto, la concepción crítica de la religión griega elaborada por Hegel en Berlín. En concreto, se analizará la interpretación hegeliana de algunas antiguas prácticas rituales griegas dirigidas a Ceres-Deméter y, sobre todo, a Baco-Dionisos.<sup>4</sup> Así, indagando el modo de actuar de los creyentes de cara a algunos dioses, se podrá llegar al centro de esta forma ritual: la práctica del sacrificio.

<sup>2</sup> Cfr. G. BONACINA, *La storia narrata da Hegel ad oggi*, in G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. de G. Bonacina y L. Sichirrollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. XXI.

<sup>3</sup> La dificultad para entender la estructurada posición de Hegel se incrementa por el hecho de que su conocimiento y el número de estas religiones tiende poco a poco a aumentar a medida que pasan los años a causa del enorme desarrollo en su época de los estudios de orientalistica.

<sup>4</sup> Hegel, aunque sea en un contexto griego, utiliza siempre el correspondiente nombre romano de estas divinidades. Por este motivo hemos preferido señalarlas en el texto con el doble nombre, griego y romano.

## § 1. El servicio y el don

Antes de abordar el tema de la religión griega hay que recordar el significado hegeliano de la religión en general. Se trata de una relación entre Dios y el hombre, sea como conocimiento del hombre acerca de Dios, sea, específicamente, saber de sí mismo en Dios y saber acerca de Dios en sí mismo. Sin embargo, esta relación es inicialmente de carácter gnoseológico, porque la conciencia finita para saber debe representarse a Dios delante de sí mismo (*vor-stellen*). La relación se convierte, con el culto, en práctica, porque, para llegar a la unidad íntima de mutuo conocimiento de Dios y del hombre el uno en el otro, utiliza la verdadera y propia «acción (*Handlung*)», porque sólo cuando el hombre actúa puede ser consciente de los otros.<sup>5</sup> En las *Lecciones de la Filosofía de la Religión*, Hegel dedica un amplio espacio al culto, ya que éste constituye la otra posible dimensión constitutiva de la religión, la práctica. En sus cursos atribuye al culto en su conjunto la función completa de «quitar» (*Aufheben*) la oposición entre el sujeto y Dios, y la de, en consecuencia, unificar dialécticamente Dios con el hombre y disfrutar de esta unidad. La finalidad del culto en todo tipo de religión es lograr la unidad y superar la división de la representación. Como dice Hegel en un pasaje de 1824 dentro del tratado de la religión griega, «el culto es la relación por la cual se quita la exterioridad del dios representado o su objetividad respecto de la conciencia subjetiva son superadas, la identidad de ambos se realiza y la autoconciencia llega a ser consciente de que en ella inhabita lo divino».<sup>6</sup>

Sin embargo, cuando Hegel trata del culto sí, por una parte, apunta al aspecto exterior y público de él y todos sus rituales; por otra, también incluye el culto interior (el pensamiento devoto, el *Andacht*). Él hace hincapié así en la interioridad de la relación entre el hombre y Dios que se establece en la conciencia pensante de cada uno.<sup>7</sup> Sin embargo, Hegel es consciente de que la dimensión de la interioridad de la conciencia no es suficiente para conferir universalidad a la religión y, por tanto, debe introducir también todas aquellas prácticas religiosas compartidas por distintos creyentes. En el momento en que, dentro de las religiones no cristianas, analiza algunas formas de culto de la religiosidad griega, va a criticar radicalmente ese comportamiento de los hombres con los dioses. Su interpretación permite manifestar los límites de algunos aspectos rituales de esta religión incapaz de crear un verdadero espacio social.

Se trata ahora de entrar en el análisis hegeliano sobre el culto de la religión griega. La tarea será limitada, ya que, por razones de espacio, no podemos dar la debida importancia al culto griego en su conjunto y que Hegel entiende en un sentido muy amplio.<sup>8</sup> Además no podremos comparar ni el culto de la religión griega en sus diversas manifestaciones (olímpico, místico y panhelénico), ni el tipo de culto que se dirige a la divinidad en forma de lenguaje poético (himno) y tampoco el otro tipo que hace uso del lenguaje divino dirigido al creyente en forma de vaticinio (oráculo). El propósito de esta investigación es prestar atención sólo a algunos cultos griegos de los misterios, en

<sup>5</sup> *VPR*, 1821, IV a, 77.

<sup>6</sup> *VPR*, 1824, IV a, 378 (cast, II, 334)

<sup>7</sup> No podemos aquí analizar la importancia del aspecto interior del culto, por lo que me remito a mi C. MELICA, *La comunità dello spirito in Hegel*, Verifiche, Trento 2007, pp. 103-126.

<sup>8</sup> Sobre la amplitud Hegel sostiene: «Ahora hablamos de culto. El culto de la religión griega es un tema muy vasto; sólo podemos detenernos en algunos puntos particulares», cfr. *VPR*, 1827, IV a, 554.

particular el de Dionisos, porque, para Hegel, representa el lado más oscuro y rudo de la religión griega.

Si la finalidad del culto es establecer una cierta relación entre el hombre y lo divino y, por lo tanto, unificar lo que la conciencia religiosa ha dividido, entonces debemos tratar de entender si el culto griego persigue su objetivo. En un intento de aclarar el comportamiento de las personas con respecto a los dioses en el culto griego, Hegel utiliza un argumento clave, que reitera con especial frecuencia y extensión en sus notas manuscritas para la preparación del curso sobre la religión griega de 1821. Él compara la naturaleza de este culto con un «servicio» (*Dienst*) y específicamente con un «servicio divino» (*Gottesdienst*) llegando a la conclusión de que el culto griego no puede ser correctamente definido en ninguno de los dos sentidos. Si tratamos de entender lo que Hegel entiende por «servicio» en el culto griego, se descubrirá que hay una referencia implícita a las prácticas religiosas y a su momento central relativo a la oferta por parte del creyente a los dioses. Aunque el término proviene de la raíz del verbo «servir» y se refiere al depender de una voluntad autónoma, al ser en una relación de subordinación con respecto a otro, al someter a uno al otro o al ser siervo de alguien, no es éste el significado que Hegel le atribuye.<sup>9</sup> Su argumento, que toma forma en el curso de 1821 y se desarrolla de manera articulada en el de 1824, tiene como objetivo mostrar que si, por una parte, en el culto griego se trata de entender el «servicio» como un implícito «ponerse al servicio de alguien», por otra, el «ponerse al servicio» debe interpretarse de una manera radical como «poner la propia vida al servicio de» hasta sacrificarla por el otro renunciando a su propia particularidad. En Hegel, pero, este tema no tiene el significado teológico atribuido en algunos pasajes bíblicos del Nuevo Testamento. No se cuestiona el «entregarse a sí mismo a los demás»<sup>10</sup> que hace referencia al amor activo al prójimo que fluye, a su vez, del amor de Dios.<sup>11</sup> En Hegel designa, más bien, el «poner la propia vida al servicio del otro» hasta renunciar a sí mismo, a su propia independencia y particularidad en vista a la relación con el otro.

Para abordar un tema tan complejo como la noción de «servicio» debemos examinar estos pasajes autógrafos que fueron escritos por Hegel para preparar el curso sobre la religión griega de 1821. En estos pasajes, que merecen ser citados íntegramente por su importancia, él escribe:

«El culto a estos dioses no debe ser llamado en modo alguno un *servicio* en sentido propio, en cuanto tributado a una *voluntad ajena y autónoma* que nos haría obtener lo que deseamos por su decisión contingente, sino que la veneración misma contiene ya una *ratificación previa* o bien ella misma es el goce; por eso no se trata de que una potencia sea *evocada desde su más allá hacia nosotros* y hacia *este* confin para acogerla y *para despojarnos de* aquello que constituye la *escisión* en lado subjetivo de la *autoconciencia*; luego no se trata de *privación, renuncia o despojo de una peculiaridad subjetiva*: no [se trata] *para nada de angustiarse, mortificarse o torturarse*».<sup>12</sup>

<sup>9</sup> VPR, 1824, IV a, 384: «Aquí servicio es una palabra inadecuada y especialmente aquí, a este nivel. No existe ningún servicio, ninguna servidumbre».

<sup>10</sup> Cfr. Mc., 10,45.

<sup>11</sup> Hay otros dos significados teológicos que pueden recordarse pero que no conciernen a Hegel. El amor de Dios al hombre evoca la diaconía o el servicio de caridad hacia los hombres. Por el contrario, la referencia a Jesús como «servidor de su pueblo» (Rm 15,8) recuerda la relación bien sea de servidumbre bien sea de guía entre Moisés y su pueblo.

<sup>12</sup> VPR, 1821, IV a, 77s. (cast. II, 70s.)

El inicio de esta cita –que sostiene que en este tipo de culto griego no es «servicio», porque no hay un objeto deseado que se contrapona al sujeto como voluntad extraña autónoma– parece invocar implícitamente una «figura» del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*: la Autoconciencia y su forma inicial de formarse a través del apetito (*Begierde*). Para entender estos fragmentos autógrafos de las *Lecciones de la filosofía de la religión*, es necesario acudir a la tesis defendida por Hegel en la obra jense en la que la Autoconciencia, tratando de satisfacer su deseo, debía reconocer también la independencia del objeto. Hegel describe, en el Capítulo IV de la *Fenomenología*, como del deseo intenso comienza a formarse la cuestión del reconocimiento que se realiza plenamente sólo con la *Gewissen*, ya que la autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia en la que se reconoce.<sup>13</sup> Si examinamos, pues, la segunda parte de la cita del pasaje de 1821 mencionado anteriormente, se nota que Hegel se refiere a un momento clave que debe instaurarse entre los dos extremos. Tanto uno como otro, para prepararse para la relación intersubjetiva, deben «despojarse de aquello que constituye la *escisión* en lado subjetivo de la *autoconciencia*» o deben privarse, renunciar a sí mismo, «despojarse de una *peculiaridad subjetiva*». Existe, por tanto, una fase en la que ambos sujetos o las autoconciencias deben renunciar a su propia determinación de individuos singulares. Como ha sido señalado por algunos intérpretes, sin embargo, esta «renuncia» a su singularidad no es «pérdida», sino que es un momento necesario para que el singular se una al universal. Sólo de esta manera es posible eliminar la distancia entre el creyente y los dioses.<sup>14</sup> Puede, por tanto, suponerse que Hegel sostiene, en este pasaje antes citado de las *Lecciones de la Filosofía de la Religión* de 1821, que en la esfera del culto griego no estamos en presencia del auténtico reconocimiento entre autoconciencias o que no se ha llegado a la esfera de la universalidad del saber y, por consiguiente, a un concepto de espíritu plenamente desarrollado racionalmente. Esta posible interpretación puede constituir, por tanto, una primera confirmación del hecho de que hay, sobre estas cuestiones, una relación vinculante entre la *Fenomenología* y las *Lecciones de la filosofía de la religión* y que la primera obra sea el fundamento de la segunda. Es el tema del reconocimiento, de hecho, que es estratégico para comprender las posibles relaciones entre individuos en algunas formas culturales de la religión.

Si, ahora, examinamos las páginas no escritas a mano de Hegel sobre el curso sobre la religión griega de 1824, se ve como su pensamiento al respecto se enriquece con mayores detalles. Él articula sus tesis todavía pensando en la comparación entre «culto» y «servicio». En primer lugar, sostiene que el «servicio» en general «se refiere a la relación de la conciencia concreta con su objeto concreto y específico, la representación de un hallarse el uno frente al otro, de ser colocados el uno frente al otro».<sup>15</sup> Se trata, por tanto, sólo de una relación exterior entre una conciencia y su objeto que está delante de él. Es el momento necesario dentro de cada religión, la división entre sujeto y objeto que

---

<sup>13</sup> Cfr. P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*anima bella*». *Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini, Milano 1999, p. 497-561.

<sup>14</sup> Cfr. G. COCCOLI, *Arte, religione, sapere. Un commento alla «religione artistica» en Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Stamen, Roma 2008, p. 46.

<sup>15</sup> *VPR*, 1824, IV a, 382.

se tiene cuando, en el intento de conocer el objeto, el creyente representa el objeto delante de él. Sin embargo, en esta fase todavía no se está en presencia del culto que es el momento de la unificación de aquella división originaria. Es quizás por esta razón que Hegel sostiene que este tipo de culto griego, en esta etapa del obrar de la conciencia, no puede ser considerado «servicio».

Hegel aclara, también en 1824, que cuando se habla del específico «servicio divino», entonces entra en cuestión el tema de la reciprocidad del dar y del recibir. Esta relación entre estos dos momentos se refiere implícitamente a las complejas cuestiones de la formación de la auténtica subjetividad y del reconocimiento entre autoconciencias, tema tratado al final del capítulo VI de la *Fenomenología*. En este sentido, en el curso de 1824 se dice que si, por un lado, el auténtico «servicio divino consiste en la reciprocidad de dar y recibir», por otro lado, lo que ocurre en el culto griego es que «lo divino da y lo finito recibe». Hegel argumenta, pues, que definir como «servicio divino» (*Gottesdienst*) al culto griego es algo no apropiado, debido a que la manera de actuar a través de esta forma de culto no se basa en la reciprocidad del dar y del recibir de la divinidad y del creyente.

También hay un pasaje clave redactado por Hegel para preparar su curso de 1824,<sup>16</sup> que establece:

«Si lo que importa es el hecho de que la subjetividad se identifique conscientemente con lo divino enfrentado, entonces ambas partes deben abandonar su determinidad: Dios desciende de su trono mundial, se entrega, mientras que el hombre debe efectuar, junto con la recepción del don, la negación de la autoconciencia subjetiva, es decir, debe reconocer al dios o recibir el don junto con el reconocimiento de la esencialidad que está ahí».<sup>17</sup>

El horizonte argumental se amplía ulteriormente, porque la aclaración de Hegel nos invita a reflexionar sobre el hecho de que con el específico «servicio divino» entran en juego como un elemento fundamental del culto, el dar de Dios y el recibir del hombre. La hipótesis interpretativa que se propone tiene por objeto poner de relieve que Hegel establece una comparación entre la semántica del «servicio», entendido probablemente como «poner la propia vida al servicio de», y la del «dar». El dar de Dios y el recibir del hombre en la práctica religiosa griega no son, para Hegel, apropiados para definir un auténtico vínculo entre el uno y el otro. Por un lado, el dar de Dios en el culto griego es muy diferente –como dice Hegel en repetidas ocasiones en varios pasajes de estas lecciones y en la de la filosofía de la historia– del de la religión cristiana, en la que Dios en cuanto espíritu se sacrifica a sí mismo alienándose hasta la muerte en el otro (en su Hijo).<sup>18</sup> El Dios de la religión cristiana, ya sea para ser conocido por el hombre, ya sea

---

<sup>16</sup> Se trata de un pasaje proveniente de una fuente autógrafa de Hegel (el llamado *Convolut* = pliego, legajo) que no se ha conservado hasta nuestros días, pero que ha sido utilizado en la segunda edición alemana de las *Lecciones de la filosofía de la religión* (1840), preparada por P. Marheineke y de la cual W. Jaeschke ha sacado algunos pasajes que ha colocado en las notas.

<sup>17</sup> *VPR*, 1824, IV a, 382, nota. (cast. II, 337 nota).

<sup>18</sup> En la interpretación hegeliana de la religión cristiana el sacrificio como renuncia a sí mismo se convierte en renuncia total de sí mismo hasta tal punto que Dios renuncia completamente a sí mismo hasta privarse de sí mismo y, manifestándose en lo finito, hasta morir a través de su Hijo. En Hegel, pero, la muerte sacrificial del hombre-Dios para todos no tiene que ver con la historia de la salvación.

para conocerse trámite el hombre, debe morir. Su muerte es, para Hegel, un elemento necesario de conocimiento y no tiene un valor aniquilador. Dios como espíritu, a través de su muerte, renuncia totalmente a sí mismo lo cual le da acceso así a su autoconciencia. La muerte no significa, por lo tanto, negatividad, sino realización de Dios como espíritu en lo finito. De este modo Dios como espíritu no se queda totalmente encerrado en sí mismo y trascendente sino que se abre totalmente al mundo. En el otro lado de la relación entre hombre y Dios, el creyente en el culto griego, al recibir el don, no es capaz de negar su propia autoconciencia singular y, por tanto, hace algo inadecuado para que pueda instaurarse una relación intersubjetiva. Ambos, por el contrario, deben abrirse o deben negar la propia autonomía para unirse el uno al otro.<sup>19</sup> La nitidez de la argumentación hegeliana se desprende de lo que dice en la misma parte de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicada a la religión griega, de 1824:

«Cuando lo divino y lo humano se contraponen y deben ser unificados, ambos necesitan aproximarse y desistir de la autonomía que presentan mutuamente. No solamente hay que donar puesto por uno de los lados, sino que también la autoconciencia finita debe abandonar su particularidad y desistir de ella; aquello que se divide es esta autonomía, su respectiva forma particular».<sup>20</sup>

Esta dialéctica de mutuo dar y recibir se produce sólo cuando lo humano y lo divino, que se encuentran de frente como dos autoconciencias o sujetos, saben «renunciar a partes de su determinación». Si, por un lado, el elemento positivo en la relación entre hombre y dios en el culto griego es la superación de la trascendencia divina, porque, como él había sostenido antes en el pasaje autógrafo de 1824, «dios desciende de su trono mundial», se da e incluso «se inmola». Por otro lado, sin embargo, el hombre griego no es capaz de «recibir aquel don» y reconocer a Dios porque no es capaz de «negar la autoconciencia subjetiva». Para «acoger el don», dice Hegel, es necesario «reconocer» la «esencialidad que contiene».<sup>21</sup> Falta, se podría decir usando la terminología y los argumentos de la última parte del capítulo VI de la *Fenomenología*, una vez más la reciprocidad que se establece entre autoconciencias que es típica del reconocimiento real y del constituirse del espíritu absoluto.<sup>22</sup>

Si falta un lazo social entre los dos elementos, según se desprende de la exposición sobre el culto griego en las *Lecciones de la Filosofía de la Religión* de 1824, la relación permanece sólo externa. La razón es que en el culto griego el creyente y lo divino quedan uno enfrente del otro sin «renunciar a su autonomía que tienen el uno frente al otro». Es precisamente esta autonomía «lo que les divide», porque no saben renunciar «a la manera de su existencia».<sup>23</sup> Además, el dar se mueve desde lo divino hacia el hombre y

---

<sup>19</sup> Cfr. P. VALENZA, «Mediazione religiosa e riconoscimento nella *Fenomenologia dello spirito*: la reciprocità del servire», en *Riconoscimento e comunità. A partire da Hegel*, preparado por C. Mancina, P. Valenza y P. Vinci, *Archivio di Filosofia*, LXXVII (2009), fasc. 2-3, pp. 59-74.

<sup>20</sup> *VPR*, 1824, IV a, 383. (cast II, 337).

<sup>21</sup> *Ibid.*, 382, nota.

<sup>22</sup> Cfr. P. VINCI, «Sapere assoluto come riconoscimento», en *Riconoscimento e comunità. A partire da Hegel*, preparado por C. Mancina, P. Valenza y P. Vinci, cit., pp.105-117.

<sup>23</sup> *VPR*, 1824, IV a, 383.

no es recíproco, porque, según Hegel, el hombre griego no «da» a lo divino su propia particularidad con el fin de unirse a él. El propósito de este acto de culto, que es el de unirse con la divinidad, no se realiza.

Se puede, en este momento, proponer una reflexión sobre el contenido de los pasajes mencionados arriba y que miran a la imposibilidad de definir el culto griego ya sea como «servicio» ya sea como el verdadero y propio «servicio divino». La pregunta se refiere a la posibilidad de un vínculo concreto entre lo humano y lo divino. Hegel consigue comprender el límite intrínseco del culto griego, en el que no se establece una verdadera relación porque falta la mutua entrega de los dos sujetos. En todo caso, la relación, que se inicia en el darse divino y el recibir del hombre, es asimétrica y desigual. Se puede suponer, por tanto, que estas partes sobre la religión griega de 1824, en las que Hegel reflexiona sobre el don le ofrecen la oportunidad de hacer referencia implícita al reconocimiento analizándolo desde otra perspectiva que no se origina en la lucha a muerte entre amo y sirviente, como sucedía en el capítulo IV de la *Fenomenología*. Si es así, entonces existe un fuerte vínculo entre reconocimiento mutuo y dar, porque, como ha sido demostrado por algunos intérpretes,<sup>24</sup> es a través del darse que pueden establecerse las relaciones sociales y no sólo a través del conflicto o la lucha a muerte. Es posible, por lo tanto, constatar como la religión griega, que debería mostrar su sustrato social a través de la práctica de algunos tipos de culto, se revela, en cambio, como una religión individual en la que se niega cualquier intercambio entre los sujetos.

## §. 2 Renuncia a sí o sacrificio

Hegel, además, en el momento en que discute el culto griego y sostiene que éste no puede ser entendido como «servicio divino», pretende referirse a la renuncia radical a sí o bien al sacrificio de sí, que se da en el auténtico reconocimiento argumentado en la *Fenomenología* al final del capítulo sobre el espíritu concienzudo (*Gewissen*). En esta obra el reconocimiento puede tener lugar entre una relación intersubjetiva o bien sólo si cada conciencia renunciando previamente a su particularidad, se refiere después a la otra reconociéndose en ella. El tipo de renuncia de sí, que es sacrificio interior hasta ser sacrificio espiritual de la propia identidad, es necesario para originar el reconocimiento recíproco. Tal sacrificio instaura un vínculo profundo entre los sujetos, porque no es un simple dar algo, una cosa, sino que es darse enteramente a sí mismo. Es sacrificio de la propia independencia y es inmolación de una autoconciencia frente a otra, de manera que

---

<sup>24</sup> Cfr. D. JERVOLINO, «Il dono delle lingue», en *Il dono e il debito*, preparado por M. M. Olivetti, *Archivio di Filosofia*, LXXII (2004), fasc. 1-3, p. 133. Precisamente Jervolino al presentar el pensamiento de P. Ricoeur, expuesto en su volumen *La lutte par la reconnaissance et l'économie du don*, UNESCO, Paris 2004, ha recordado que, para Ricoeur, «yo doy porque dando doy alguna cosa de mi mismo y espero ser reconocido por aquel al cual doy». Sobre el mismo tema ver también P. RICOEUR, «Considération sur le sacrifice, la dette et la grâce», en *Il dono e il debito*, preparado por M. M. Olivetti, cit., p. 42. Igualmente opina J. GREISCH, «L'intelligence sacrificielle et le sacrifice de l'intellect», en *Il sacrificio*, preparado por J.-L. Marion, S. Semplici e P. Valenza, *Archivio di Filosofia*, LXXVI (2008), fasc. 1-2, p. 26, el cual sostiene que «la noción de 'don ceremonial' abre una perspectiva más fecunda, la de un 'itinerario de reconocimiento' sobre el eje horizontal del reconocimiento intersubjetivo».



a través de la recíproca alienación se realiza la unidad de ellas. Si efectivamente este es el cuadro descrito por Hegel en el interior del ritual de la religión griega, entonces la relación que se instaura entre los creyentes y los dioses es profundamente distinta de la que propone entre la autoconciencia juzgante y la autoconciencia agente en la parte final de la *Gewissen* de la *Fenomenología*. Se podría decir que Hegel, en los pasajes anteriormente recordados de las *Lecciones sobre la Filosofía de la religión* del 1821 y del 1824, está defendiendo la función del reconocimiento en una relación intersubjetiva y está ratificando, además, su posición contraria al individualismo.<sup>25</sup> Lo que interesa a Hegel es confirmar el principio social del reconocimiento y de esta manera remitir implícitamente a lo expuesto en la *Fenomenología*. La visión que emerge de las lecciones berlinesas es que en el culto griego sucede esto porque el objeto con el cual uno se confronta no es otro sujeto, otra consciencia. La comparación entre sujeto y objeto se da, en cambio, mediante una víctima sacrificial, la cual quizás encarna lo divino (como en el culto dirigido a Dionisio en el cual la ofrenda es un cabrito con el cual el dios se identifica). En la comparación entre las dos autoconciencias, que Hegel expone antes del capítulo IV y de manera completa en la parte final del capítulo VI de la *Fenomenología*, el momento de la alienación de sí mismo (*Entäusserung*) o sacrificio de sí mismo es fundamental porque permite encontrarse efectivamente a sí mismo en el otro como otro sí mismo. Es, una vez más, el tema del reconocimiento recíproco de la *Fenomenología* lo que ilumina estos pasajes de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicados a la religión griega.

Hegel, por tanto, cuando habla del culto griego y argumenta que no puede ser entendido como «servicio divino», quiere referirse a la renuncia radical de sí mismo, o al sacrificio de sí mismo, que se produce en el verdadero reconocimiento argumentado en la *Fenomenología* al final de capítulo sobre el espíritu consciente (*Gewissen*). En este trabajo, el reconocimiento puede llevarse a cabo dentro de una relación ínter subjetiva o sólo si cada autoconciencia renunciando primero a su particularidad se relaciona a la otra reconociéndose en ella. El tipo de renuncia a sí mismo, que es sacrificio interior hasta llegar a ser sacrificio espiritual de la propia identidad, es necesario para originar el reconocimiento recíproco. Este sacrificio establece una conexión profunda entre los sujetos, porque no es sencillamente donar algo, sino que es darse totalmente a sí mismo. Es el sacrificio de la propia independencia y es inmolación de una autoconciencia de cara a la otra de modo que a través de la alienación recíproca, se realice su unidad. Si, efectivamente, este es el panorama descrito por Hegel en el ritual de la religión griega, entonces, la relación que se instaura entre los creyentes y los dioses es muy diferente de la propuesta entre la autoconciencia que juzga y autoconciencia agente en la parte final del *Gewissen* de la *Fenomenología*. Se podría decir que Hegel, en los pasajes anteriormente citados de las *Lecciones de la Filosofía de la Religión* de 1821 y 1824, defiende el papel del reconocimiento en una relación ínter subjetiva e insiste, por tanto, en su oposición al individualismo.<sup>26</sup> Lo que importa a Hegel es confirmar el principio social del reconocimiento y, de este modo, remitir implícitamente a lo que expone en la

---

<sup>25</sup> Cfr. G. AMENGUAL COLL, «'Ser-genérico' como solidaridad. La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad», en *Taula*, XXV-XXVI (1996), pp. 11-28 (especialmente pp. 27-28).

<sup>26</sup> *VPR*, 1824, III, 240.

*Fenomenología*. La visión de Hegel que emerge de las lecciones berlinesas es que en el culto griego sucede esto porque el objeto con el que uno se enfrenta no es otro sujeto, otra autoconciencia. La comparación entre el sujeto y el objeto se realiza a través de una víctima sacrificial, la cual a veces encarna lo divino (como en el culto de Dionisos en el que la ofrenda es un cabrito con el que el dios se identifica).

#### Principio del formulario

Hay, sin embargo, otro elemento al que es necesario hacer referencia en este cuadro argumentativo. La tesis sobre la necesidad de «despojarse» del «lado subjetivo de la autoconciencia» y, por tanto, la necesidad de la «privación» y «renuncia», expresada en el pasaje autógrafo antes citado de las *Lecciones de la filosofía de la religión* de 1821, apunta a otras cuestiones que se desarrollarán en la primera parte de «El concepto de religión» de 1824 y 1831. En estas partes Hegel muestra como en el culto en general, que se refiere a la esfera del actuar de los individuos, cada uno debe renunciar a su deseo específico para deshacerse de su particularidad relacionada con él. Sólo en el culto el sujeto se siente libre de la «aridez de ser para sí mismo, de su excluirse a sí mismo de su objeto»,<sup>27</sup> «de su voluntad individual».<sup>28</sup> Sólo si el sujeto niega su singularidad y sus impulsos (lo que no significa, sin embargo, negar la vitalidad de la voluntad ni tampoco renunciar a su conciencia moral),<sup>29</sup> puede llegar a ser consciente de la infinitud que está presente en él y estar cierto del contenido absoluto. En el culto de la religión cristiana el hombre renuncia a la «particularidad de la voluntad» y, consigue finalmente, reconciliarse con Dios.<sup>30</sup>

Por esta razón, Hegel considera, en la primera parte de las *Lecciones*, el culto como perteneciente al lado práctico, ya que la persona que quiere o desea siempre contrapone otro a sí mismo. El sujeto, por lo tanto, «se singulariza como individuo, tiene un objetivo, un propósito en sí mismo de cara a otro».<sup>31</sup> También en «El concepto de religión» de 1824, Hegel sostiene que es sólo en la voluntad que se inicia «propiamente esta brecha entre subjetividad y objetividad», porque los otros objetos constituyen límites para el sujeto; límites que el sujeto, actuando (ya que el actuar tiene siempre un contenido particular y un fin determinado), debe superar tratando de producir una unidad con él.<sup>32</sup> En el culto debe realizarse el objetivo del sujeto individual en contra de su propia subjetividad, dado que su finalidad es encontrarse lleno del espíritu. El sujeto debe realizarse a través de la negación de su singularidad con el fin de convertirse en partícipe de lo universal.<sup>33</sup> En las *Lecciones de la filosofía de la religión* Hegel sostiene que: «el fin, Dios, debe llevarse a cabo en mí por medio de mí mismo, y aquello con lo que se enfrenta la acción que es mi acción es simplemente este abandono de mí que ya no se reserva más como algo peculiar que es para sí»; y esto es la realización, el lado

<sup>27</sup> VPR, 1824, III, 240.

<sup>28</sup> VPR, 1831, III, 260, nota.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibid*, 361.

<sup>31</sup> VPR, 1824, III, 248.

<sup>32</sup> VPR, 1827, III, 332.

<sup>33</sup> VPR, 1824, III, 250.

«práctico».<sup>34</sup> El culto al que Hegel desea llegar, por lo tanto, no es un culto «limitado», sino un culto incluido en la dimensión de la universalidad y no de la singularidad. Este culto, de hecho, siempre se expresa a través de un elemento común y en el interior de la colectividad. El creyente no debe permanecer en el abstracto de su propia existencia individual, sino que, a través del culto, debe ser miembro de una comunidad.<sup>35</sup> De esta manera, el creyente, renunciando a su particularidad, se sabe a sí mismo en Dios y toma conciencia de su valor infinito. La religión cristiana es, para Hegel, en este sentido «completa» porque es religión reconciliada entre el elemento humano y el divino.

En la segunda parte de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicada a «La religión determinada» de 1821, se ocupa de algunas formas de culto de la religión griega e introduce el tema del «sacrificio», señalando la forma en que se debe entender en general, «el renunciar, el ofrecer, el privarse de algo» o también «inmolar la propia interioridad de la propia plenitud».<sup>36</sup> El pasaje, a pesar de su brevedad, está lleno de complejidad. En primer lugar, hay que señalar que no siempre «el renunciar» corresponde a «una ofrenda». En segundo lugar, la palabra alemana *Opfer* (ofrenda), sobre todo en la práctica ritual griega, no coincide, a su vez, con el correspondiente término latino *sacrificium*, que tiene, como señalan algunos intérpretes, un significado más restringido.<sup>37</sup> Aunque Hegel parece que quiere hacer coincidir los dos elementos, la ofrenda y el sacrificio, la equivalencia no es de ninguna manera pacífica. Se trata, pues, de investigar lo que es este acto religioso llamado «sacrificio» y si es efectivamente una ofrenda a los dioses y de qué clase. Está en juego también «una ofrenda» que se convierte en «una inmoción» por parte del que está sacrificando y que no es la de la víctima sacrificial, sino un don de sí mismo a alguien, un sacrificarse a sí mismo de cara a un vínculo que será más sólido gracias a este darse.<sup>38</sup>

Para aclarar estas cuestiones que no son sólo complejas cuestiones religiosas sino sobre todo problemáticas ético-antropológicas, hay que destacar otra tesis explicitada por Hegel en el curso de 1821 y estrechamente vinculada a lo que se acaba de afirmar anteriormente. Hegel pone una clara línea de demarcación y afirma categóricamente que un cierto «tipo de sacrificio puede tener solamente el significado de reconocimiento». En este caso, «reconocimiento» significa «renuncia» o «donación CARENTE DE UTILIDAD, de objetivo, de valor práctico». Se trata de una «donación no egoísta», que es, por eso, «fuente de gozo en sí mismo».<sup>39</sup> Es interesante observar que la posición de Hegel en esta parte de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, no es diferente de la que se expone ampliamente en la parte final del capítulo VI de la *Fenomenología*. Debe ser sacrificada la singularidad autoconsciente, renunciando a una forma inadecuada de subjetividad para que la autoconciencia pueda reflejarse y reconocerse en

<sup>34</sup> *Ibid*, 249. (cast. I, 234)

<sup>35</sup> *Ivi*, 262-263.

<sup>36</sup> *VPR*, 1821, IV a, 81.

<sup>37</sup> Cfr. J. GREISCH, «L'intelligence sacrificielle et le sacrifice de l'intellect», in *Il sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici e P. Valenza, cit., p. 24.

<sup>38</sup> M. HÉNAFF, «Don cérémoniel, dette et reconnaissance», en *Il dono e il debito*, coordinado por M. M. Olivetti, cit., pp. 17-35 (especialmente p. 25).

<sup>39</sup> *VPR*, 1821, IV a, 81.

otra autoconciencia que es, al mismo tiempo, distinta e igual a ella. Esta superación del individualismo de cara a una relación intersubjetiva produce, para Hegel, gozo. Parece, pues, presente en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* una argumentación ética y de carácter secular en el interior de un discurso religioso más amplio sobre el sacrificio. Como ha sido explicado por algunos intérpretes, cuando se trata de sacrificio, en general, hay que distinguir dos sentidos del mismo. Un primer significado es religioso y se refiere a una «ofrenda ritual a la divinidad que se caracteriza por la destrucción [...] de la cosa ofrecida»; y un segundo significado, por el contrario, secular que se refiere a una «renuncia, privación voluntaria (de cara a un fin religioso, moral, estético)».<sup>40</sup> Hegel utiliza el lenguaje sacrificial típico de la religión como metáfora para expresar ciertos conceptos que deben aplicarse en el campo moral.

Si, en un primer momento, puede parecer que Hegel acentúa la importancia religiosa del sacrificio en las formas de culto no cristianas,<sup>41</sup> en un momento posterior, estudiando más de cerca el argumento hegeliano, vemos que su análisis del sacrificio se dirige, en realidad, a juzgar negativamente a la particular religiosidad griega de algunos cultos. Una primera crítica se dirige a demostrar la incapacidad entre los creyentes y los dioses en el mundo religioso griego, de la aparición de una dimensión intersubjetiva, debido a la falta de uno de los momentos constitutivos en el actuar de cada individuo: el sacrificio de sí mismo y su propia subjetividad personal. Una segunda crítica se refiere a la transformación de la práctica religiosa en una acción para satisfacer las necesidades básicas del individuo. Siendo más bien una forma de actuar vinculado a la vida cotidiana, resulta que la práctica de los creyentes ya no se caracteriza religiosamente, sino sólo antropológicamente. La originalidad y, al mismo tiempo, la paradoja del pensamiento hegeliano está en el hecho que, como han puesto de manifiesto algunos investigadores, aunque el punto de partida sea un análisis de la religión como «ritual bien codificado y público», sin embargo, el punto de llegada es la negación del «sacrificio tradicional», como sacrificio de «ofrendas animales o vegetales» y la «valorización», con un máximo «movimiento de interiorización» del «sacrificio de sí mismo» hasta «sacrificar su propia identidad».<sup>42</sup>

El sacrificio, en general, no debe ser entendido, para Hegel, en el sentido en que la religiosidad griega lo expresa en su culto. En la forma sacrificial griega permanece un elemento que coincide con un modo natural y externo de manifestarse la divinidad al hombre. Es cierto, continúa Hegel en el curso de 1824, que Dios debe «inmolarse a sí mismo» y debe «darse a la conciencia finita» y en este sentido «dejarse apropiarse por ella».<sup>43</sup> Sin embargo, al actuar, el hombre griego se «apodera de lo que ha sido sacrificado» (la víctima ofrecida en honor a los dioses y en algunos casos, como en el culto a Dionisio, en representación de la divinidad) y, por tanto, la relación entre creyente y el objeto se caracteriza sólo por la posesión. A este tema del acto ritual griego,

<sup>40</sup> P. GILBERT, «Marquer la différence. Désir et injustice», en *Il sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici y P. Valenza, cit., p. 243.

<sup>41</sup> Cfr. J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Cerf, París 2002, vol. I, p.157.

<sup>42</sup> Cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, «Se sacrifier: Le sacrifice de l'identité dans la philosophie. La kénose et expiation», en *Il sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici y P. Valenza, cit., p. 71.

<sup>43</sup> *VPR*, 1824, IV a, 383.

que encuentra su culminación en el sacrificio, se añade el del consiguiente disfrute de los objetos inmolados. Hegel critica en estos cursos sobre la filosofía de la religión, como lo había hecho en el capítulo VII sobre la religión artística de la *Fenomenología*, ese tipo de culto griego, que ve el sacrificio como el disfrute de los objetos ofrecidos.<sup>44</sup> Se trata, pues, para Hegel, sólo de un concepto aproximado de sacrificio, que implica una satisfacción puramente natural y sensible. Además, el reproche de Hegel a estos cultos griegos se amplía por el hecho de que este tipo de disfrute es de carácter asimilador. La manera en que la divinidad se hace presente o se manifiesta en el interior del creyente es a través de un proceso de ingestión. De esta manera, sin embargo, la «fuerza natural» divina se sacrifica en el sentido negativo de la asimilación o de ser propiamente «destruida».

Se trata, pues, de hacer surgir, en el interior de la práctica ritual de la religión griega, las dificultades de la relación entre hombre y divinidad, ya que tanto el modo de manifestarse de lo divino (en el darse y en el inmolarse) como en la manera de experimentar lo divino por parte del hombre griego, Hegel encuentra diversos límites. El diálogo que debería establecerse entre el hombre griego (el sacrificante), y los dioses por medio de un sacrificio cruento de un animal (el sacrificado) no es realmente posible. En su exposición de 1821 aparece, además, un tema que será retomado, y es el de que este culto de las divinidades, en los que ellas son veneradas a través de sacrificios cruentos de víctimas que eran consumidas por el hombre, no es un proceder espiritual. La afirmación hegeliana ofrece sugerencias de gran interés y abarca toda una serie de cuestiones sobre la acción no espiritual de los sujetos; temas, que serán analizados en las siguientes partes de este trabajo. Se trata, en primer lugar, de comprender qué tipo de culto griego dirigido a los dioses es duramente criticado por Hegel. En segundo lugar, debemos identificar el sacrificio específico con el que se expresaban estas acciones culturales griegas y, en particular, el momento conclusivo de la ceremonia a menudo culminado por un banquete. Sobre esta comida solemne Hegel expresa su perplejidad ya que los creyentes disfrutaban y consumían efectivamente las víctimas ofrecidas a los dioses y que representan, como en el culto a Dionisio, a los mismos dioses. La sección dedicada a la religión griega, dentro de las *Lecciones de la filosofía de la religión*, Hegel critica a todas aquellas formas de culto y en particular las dedicadas a Ceres-Deméter y sobre todo a Baco-Dionisio, en las que no se establece una verdadera relación entre el sujeto creyente y objeto. La víctima de estos cultos primero se ofrece y después se sacrifica, y de esta manera, sólo es, para Hegel, un proceso de eliminación y disolución del objeto. En la dinámica descrita por Hegel aparece, pues, la incapacidad de estos cultos del mundo griego (especialmente el de Dionisio) de transformarse en un proceso dialéctico. En el procedimiento interno de este culto, sin embargo, el riesgo es el de permanecer anclado en el primer momento negativo de eliminación del objeto que, en algunos casos, coincide con la propia divinidad.

---

<sup>44</sup> Sobre esta parte de la *Fenomenología* me permito referirme a mi artículo C. MELICA, «Il culto nell'antica Grecia, Considerazioni su 'La religione artistica' di Hegel», *il canocchiale. Rivista di studi filosofici*, (2007), fasc. 3, pp. 219-244

### § 3. Ejemplos negativos de culto: Baco-Dionisos y Ceres-Deméter

Para entrar aún más específicamente en la argumentación hegeliana y comprenderla en su totalidad, debemos detenemos en dos cultos griegos que Hegel cita con mayor frecuencia a partir del capítulo VII de la *Fenomenología*, en las *Lecciones de filosofía de la historia* y después en las *Lecciones de filosofía de la religión*: el destinado a Ceres-Deméter y sobre todo el destinado a Baco-Dionisio. La investigación sobre las dinámicas específicas de estos cultos griegos nos permitirá comprender más a fondo lo que hasta ahora ha sido argumentado críticamente por Hegel, y ampliar aún más esta temática. Las tesis contenidas en estas páginas y dirigidas a criticar los aspectos negativos sobre todo de la componente dionisiaca y mística de la religión griega, muy influenciadas por sus lecturas de Creuzer, Clemente de Alejandría y Eurípides,<sup>45</sup> son una señal fundamental para el inicio de la crisis de la visión clásica y positiva de la religión griega que Hegel había compartido en su juventud con sus contemporáneos (Winckelmann, Hemsterhuis, Schiller, Goethe, Hölderlin). A pesar de que en Hegel falta una distinción explícita sobre el tipo de combustión en esta inmolación a los dioses o se evidencie la ausencia de una diferenciación entre la ofrenda dirigida a los dioses del Olimpo, el *thysia* (en el que se quema lo que no se puede utilizar de la víctima) y la ofrenda dirigida a los dioses inferiores y a los héroes, el *enàgisma* (en el que la víctima se quema por completo), él critica sobre todo esta última por su identificación con los sacrificios destinados a Deméter-Ceres y sobre todo a Baco-Dionisio.<sup>46</sup> Así se describe de manera desfavorable este tipo de «culto a Baco y Ceres» desde su primer curso de 1821. Este culto es «posesión, disfrute del pan y el vino, consumirles la gratificación instantánea».<sup>47</sup> Tres, para Hegel, son los elementos negativos: la posesión, el consecuente disfrute y, finalmente, el consumo que produce únicamente una gratificación inmediata. En este tipo de experiencia sencilla y esencial de la vida diaria lo que parece una ofrenda de carácter sagrado es considerado por Hegel, más bien, un gesto que contribuye a la nutrición del individuo. La referencia implícita de Hegel es al momento final del sacrificio cruento transferido a los dioses en los cultos místicos en los que los iniciados consumen el sagrado banquete después de la oblación a los dioses. La alusión es, por lo tanto, al hecho de comer, al consumir y disfrutar de una comida común que no coincide con una partición entre los creyentes, sino con una «gratificación instantánea» y sensible de los individuos. En las mismas páginas autógrafas sobre la religión griega escritas para el curso de 1821, hace hincapié críticamente en el argumento sosteniendo que en estos cultos dirigidos a Ceres-Deméter y Baco-Dionisio «el SACRIFICIO es EL MISMO GOCE», en cuanto «se bebe el vino, se come la carne». Sin embargo, de esta manera, la «potencia natural» (la deidad) en «su propia existencia

<sup>45</sup> Las fuentes que tuvieron una enorme influencia en Hegel durante el periodo de Berlín son: la tragedia de Eurípides, *Las Bacantes*; *El Protréptico* (180-220 d.C) del autor cristiano Clemente Alejandrino; y sobre todo la obra de G. F. CREUZER, *Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leske, Leipzig und Darmstadt 1810-12, 4 vol.

<sup>46</sup> Cfr. G. COCCOLI, *Arte, religione, sapere*, cit., p. 46, hace notar que estas divinidades no son propiamente las del mundo inferior aunque tengan relación con él.

<sup>47</sup> *VPR*, 1821, IV a, 78. Hegel erróneamente une a menudo los dos cultos como si no hubiera distinción entre los dos.

singular y manifestación» es «destruida y sacrificada».<sup>48</sup> El ritual del sacrificio en este tipo de cultos griegos coincide, pues, enteramente con el comer y disfrutar de algunos alimentos. En la interpretación hegeliana de estos cultos místéricos griegos «comer significa sacrificar y sacrificar significa alimentarse en primera persona». De esta manera, sin embargo, según Hegel, la forma de celebración del sacrificio termina por ser simplemente un «acto de la vida» cotidiana del individuo, a saber, con el alimentarse. Por esta razón, considera que estos tipos de sacrificios presentes en los cultos dirigidos a Ceres-Démeter y a Baco-Dionisio son sólo «exteriores» y, por eso, incapaces de ser cultos verdaderos y propios.

Se presentan algunas dificultades cuando Hegel propone, en el curso de 1824, una comparación entre el sacrificio en la religión griega que es inmolación de víctimas y el sacrificio cristiano en el que la recíproca renuncia a sí mismo de las dos autoconciencias, el hombre y Dios, conduce a la auténtica reconciliación religiosa.<sup>49</sup> Según Hegel, «para los griegos se llama sacrificio el comer y el beber, el banquetear y el sacrificio no es nada diferente. Ellos han comido pan y vino, Ceres y Baco».<sup>50</sup> En la exposición esquemática de Hegel, sin embargo, «esta Ceres y este Baco se inmolan y son consumidos por los hombres, se sacrifican a sí mismos». Las modalidades de la preparación de esta comida que se ofrece en sacrificio y después gustado son parangonados por Hegel no a una acción cultural, sino a un acto relacionado con las artes gastronómicas.<sup>51</sup> Este tema es también retomado por Hegel en el curso de 1827 afirmando que la divinidad en la religión griega «tiene un lado exterior» y «natural». Si se toma por ejemplo el culto de Dionisio se asiste a una doble exterioridad. Por un lado, el comer el pan y beber el vino son «exteriores al hombre» por ser sensibles y no espirituales; por el otro, el único modo de relacionarse por parte del hombre griego con Dionisio es un proceso de identificación que se lleva a cabo con el comer. Si es así, entonces, la relación entre el hombre y el dios no es más que «asimilación» de la divinidad al creyente.<sup>52</sup> Esto demuestra, una vez más, como en estos cultos griegos este acto de sacrificio pierde su significado religioso para convertirse en un acto culinario.

Podemos suponer que Hegel tiene en mente, en este contexto, algunos aspectos de la ceremonia del culto a Dionisio, donde en el momento de la ofrenda y del sacrificio el divino a través de una metamorfosis, adopta la forma de un animal (un cabrito) y los creyentes lo descuartizan y dividen. El acento de Hegel es puesto, pues, en la crueldad

<sup>48</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>49</sup> Sobre la auténtica reconciliación religiosa, cfr. Erzsébet RÓZSA, *Versöhnung*, in *Hegel-Lexikon*, hrsg. Paul Cobben, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers und Lu De Vos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, pp. 464-467.

<sup>50</sup> *VPR*, 1824, IV a, 384.

<sup>51</sup> Hegel argumenta aquí que «el hombre deja de gustar algunas cosas, derrama alguna gota del cáliz de vino, quema un poco de harina, los cabellos de la frente, la grasa –quema lo que no puede utilizar. Ellos envolvían la carne con la grasa y la quemaban – exactamente como hacen todavía hoy los cocineros; el asado se rocía con la grasa» (*Ibidem*). En realidad, el ejemplo hegeliano utilizado no es correcto si se dirige a Dionisio y a Démeter, porque de lo que se habla es más bien del sacrificio dirigido a los dioses del Olimpo en los que la combustión de la víctima sacrificial afecta sólo a algunas partes de la víctima inutilizada (*thysia*). Sobre la llamada «cocina del sacrificio» en la antigua Grecia consultar un texto fundamental M. DÉTIENNE E J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979.

<sup>52</sup> *VPR*, 1827, IV a, 555-556.

del mito griego de Dionisio, que pone en el centro del rito un particular sacrificio de sí mismo. El uso que Hegel hace del mito de Baco-Dionisio tiene la intención de sacar a la luz el tema del sacrificio de sí mismo realizado, sin embargo, de manera sanguinaria y material.<sup>53</sup> El énfasis puesto además, en una divinidad como Baco-Dionisio permite a Hegel poner implícitamente la atención sobre su volubilidad y sobre su sufrimiento mortal en cuanto él asume la forma misma del animal sacrificado. La referencia es a un doble sufrimiento y muerte que desemboca en el consumo, en forma de carne, del dios mismo. Según refieren algunas fuentes cristianas sobre mitología y ritualismo griegos, de la misma manera que los Titanes cometieron un delito descuartizando a muerte el joven Dionisio y comiendo su carne, del mismo modo, la comida colectiva ritual, que es también iniciación de los adeptos, es consumo de carne cruda de animal.<sup>54</sup> Parece que se concede una mayor importancia en el culto de Dionisio al aspecto sensible y exterior de la ceremonia en cuanto lo divino, en forma de carne cruda, fue descuartizado y dividido entre los creyentes. El lenguaje utilizado por Hegel sugiere que se refiere implícitamente al rito de iniciación o a aquel rito religioso de homofagia,<sup>55</sup> según el cual el creyente podía comer carne cruda de animales (troceados incluso con las manos desnudas). La alimentación a base de carne cruda que debía evocar ya sea la vida y el sufrimiento del dios Dionisio como permitir su unión con él, para Hegel, sólo mostraba el aspecto salvaje del acto del sacrificio.

Se pueden a este punto proponer algunas reflexiones sobre la invectiva hegeliana contra el culto dirigido a Baco-Dionisio. Uno de los aspectos negativos, para Hegel, se refiere a la práctica del culto que se practica para celebrar esta deidad y que coincide con el consumo de carne cruda como símbolo del dios Baco-Dionisio. Se trata, por tanto, de un proceso material de manducación de un cuerpo orgánico que se da como carne.<sup>56</sup> Al ser un proceso de transformación de algo que vive en algo muerto, este procedimiento, para Hegel, es considerado negativo. En consecuencia, en el momento en que el sujeto asimila a sí mismo, a través del proceso digestivo, el objeto que ya no es vivo, la identidad que se constituye es material e inconsciente. El proceso es por lo tanto similar al descrito por Hegel en el IV capítulo de la *Fenomenología* en el que el señor niega la cosa, la disfruta, y se mantiene firme en ese disfrute.<sup>57</sup> El mismo Hegel, en las *Lecciones*

---

<sup>53</sup> Cfr. Georges Bataille, en su obra *Théorie de la religion* (Gallimard, Paris 1973, p. 43 y sgg.), a pesar de entender el sacrificio como destrucción, no lo identificó con aniquilación. Si, por un lado, el sacrificio «destruye lo que consagra» y lo destruye en una «consumición definitiva» e irreversible y por eso, el elemento negativo en este tipo de sacrificio es la destrucción de la «cosalidad de la cosa»; por otro lado, es sustracción de la cosa del ámbito de la utilidad.

<sup>54</sup> Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Protrept.*, II, 17,2; 18,2.

<sup>55</sup> Sobre la epifanía total de Dionisio a través del sacrificio de la víctima por descuartizamiento (*sparagmos*) y consumición de la carne cruda (*homofagia*) por parte de las Bacantes, cfr. EURIPIDES, *Las Bacantes*, 470-474 y *passim*.

<sup>56</sup> Cfr. E. FALQUE, «Manger la Chair. La querelle eucaristique comme querelle sacrificielle», en *II sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici y P. Valenza, cit., p.161, ha señalado que en el culto pagano el sacrificio de la carne es manducación material de «un cuerpo orgánico que se da para comer»; en cambio, en la celebración eucarística, para evitar el escándalo de canibalismo, de un hombre que se da como carne, la manducación del cuerpo de Cristo es espiritual.

<sup>57</sup> Como ha señalado Alexandre Kojève, en su *Introduction à la lecture de Hegel*, que contiene sus lecciones parisienses (1933-39) sobre el cap. IV de la *Fenomenología* (ed. por R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, p. 51-56), la acción producida por el hombre del disfrute de un bien material no es meramente negador



de filosofía de la religión en la primera parte sobre *El concepto de religión* del año 1824 dedicada a la exposición del culto en general, había apoyado una tesis que parece referirse a su visión del culto griego dirigido a Baco-Dionisio. Si la relación entre el hombre y el objeto en el culto es de tipo asimilador, entonces, con él se debe entender «la vida temporal de la indigencia» o de las necesidades. En este nivel primitivo del culto «el sujeto no ha distinguido todavía su vida esencial del mantenimiento de su vida temporal» y, por lo tanto, «de las intervenciones necesarias para la existencia inmediata y finita».<sup>58</sup> De esta manera, el culto toma concreción, pero sólo desde el lado de la realidad externa del individuo. Esto coincide con las necesidades naturales del individuo (comer y beber) y con las acciones más comunes de la vida cotidiana.<sup>59</sup> El discurso de Hegel, aun en este contexto religioso, adquiere un carácter antropológico, ya que tiene como objetivo poner de relieve la coincidencia de esta práctica ritual griega con algunas formas de supervivencia corpórea del hombre.

La consecuencia es que en la práctica este tipo de acciones pierden, para Hegel, su significado espiritual e interior y terminan por coincidir simplemente con el disfrute de bienes materiales. En esta específica acción de culto ligada al culto dionisiaco hay, pues, un fin egoísta, porque este acto coincide simplemente con el comer y el beber y con el consiguiente disfrutar enteramente del objeto.<sup>60</sup> La descripción de Hegel tan negativa del comportamiento del hombre griego en el culto de Baco-Dionisio no hace más que evocar implícitamente el mismo comportamiento unilateral de la autoconciencia del señor que había tomado forma en la dialéctica amo-esclavo en el capítulo IV de la Autoconciencia de la *Fenomenología*. Hegel había demostrado que, el señor, en cuanto autoconciencia, al tener que ponerse en relación mediada con la cosa y al hacerlo a través del trabajo del siervo, él, el señor debía destruir la cosa. El modo de relacionar del señor con la cosa es, en contraste con el deseo en el que el objeto permanece independiente, sólo un acto de disfrute que agota la cosa y se satisface con ella. Así, el señor, al no transformar la cosa a través del trabajo, no hacía más que ser, al mismo tiempo, dependiente de ella. Lo que determinaba la acción en este caso era una voluntad natural, una voluntad del deseo que no podía ser libre,<sup>61</sup> porque el señor dependía totalmente de la satisfacción de aquel deseo.

---

y destructor. Si, por un lado, la acción que nace del deseo debe satisfacerlo apropiándose del objeto deseado; por el otro, sin embargo, a través de la destrucción de este objeto dicha acción crea, para Kojève, una realidad para el sujeto. Todo esto es evidente precisamente con la alimentación del sujeto a través del objeto. El que se alimenta puede crear y, al mismo tiempo, conservar la propia realidad «con la supresión de una realidad diferente de la propia mediante la transformación de una realidad ‘otra’ en realidad suya propia, mediante ‘la asimilación’... de una realidad ‘extraña’, ‘exterior’». Sin embargo, para Kojève, quedarse en este nivel de la conservación de la vida significa permanecer todavía en un nivel animal y no en el propiamente humano ligado a la Autoconciencia. El hombre se hace conciente de sí mismo sólo si «arriesga la propia vida (animal) en función de su deseo humano» sólo si «arriesga su vida» «para satisfacer su propio deseo humano» de reconocimiento. Para una crítica a esta interpretación antropogenética de Kojève consultar R. FINELLI, «Trame del riconoscimento en Hegel», en *Riconoscimento, Dialettica e Fenomenologia a duecento anni dalla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, «Rivista di pratica filosofica e di scienze umane», III (2007), p. 66-67.

<sup>58</sup> *VPR*, III, 1824, 253, nota.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Sobre el aspecto egoísta y destructivo del deseo cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827-1828), en *GW*, Bd. 13: hrsg. v. F. Hespe u. B. Tüschling, Meiner, Hamburg 1994, p. 149, «el deseo es destructivo y egoísta con relación al objeto, actúa sólo para la conservación de sí mismo como individuo».

<sup>61</sup> *VPR*, 1824, III, 260, nota.

La otra consecuencia sobre la relación entre el sujeto y el objeto, en este culto griego dirigido a Baco-Dionisio es que esta relación se caracteriza sólo por la inmediatez y no por la conciencia mediada. Por esta razón, en la sección dedicada a la antigua Grecia de las *Lecciones de filosofía de la religión* de 1827 y de las *Lecciones de filosofía de la historia*, el culto griego de los misterios, dirigido a Ceres-Deméter y Baco-Dionisio, viene definido por Hegel como el «más antiguo», «rudo» y «natural».<sup>62</sup> Como él ya había afirmado en el capítulo VII de la *Fenomenología* dedicado a la religión del arte, el tipo de espíritu que se revela a la autoconciencia en este contexto es sólo el inmediato ligado a la naturaleza. La razón de esto radica en la falta del doble sacrificio. Por un lado, como escribe en la *Fenomenología*, «el misterio del pan y el vino», de Ceres-Deméter y Baco-Dionisio «no es todavía el misterio de la carne y de la sangre»; por el otro, «a la autoconciencia aún no se ha sacrificado el espíritu *autoconsciente*».<sup>63</sup> Este tema del misterio eucarístico se retoma ampliamente en la parte final de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicada a «La religión consumada». La unión mística entre el creyente y Dios se realiza en uno de los sacramentos por excelencia de la religión cristiana: la Eucaristía. Hegel entiende este sacramento, según la interpretación de la confesión protestante luterana.<sup>64</sup> Una vez más se hace una comparación entre la religión griega y la cristiana argumentando que incluso en este contexto, se empieza por beber y comer, como en el culto de Ceres-Deméter y luego en el de Baco-Dionisio.<sup>65</sup> En este sentido, insiste en que «místico» no debe ser relacionado con secreto o con el aspecto iniciático y exotérico de estos cultos de los misterios. Para Hegel, pues, «místico» es la intuición universal del interior, lo «especulativo» o en el cristianismo la manifestación de Dios a través del sacramento eucarístico, con el sacrificio de la carne del hombre-Dios y el posterior comer a Cristo durante la celebración de la cena sagrada. Sin embargo, a diferencia de las antiguas celebraciones griegas, en la eucaristía Dios como espíritu está presente en el espíritu humano a través de la fe.<sup>66</sup> La eucaristía es el sacramento sobre el que más se detiene con la finalidad de profundizar en su tesis de que en la hostia consumida en común, durante el sacramento eucarístico, se siente la presencia espiritual de Dios y, por tanto, la unión profunda del hombre con Dios. El significado que él atribuye al objeto de culto (la hostia) en la eucaristía es exclusivamente espiritual y no sensible. Sólo comiendo todos los fieles la hostia se realiza el disfrute (*Genuss*) del Dios

---

<sup>62</sup> VPR, 1827, IV a, 546. En las *Lecciones de filosofía de la historia* Hegel critica duramente los misterios de los Griegos, atribuyéndoles otros aspectos negativos.

<sup>63</sup> G.W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en *GW*, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 386.

<sup>64</sup> Cfr. VPR, 1824, V, 166.

<sup>65</sup> Cfr. E. FALQUE, «Manger la Chair. La querelle eucaristique comme querelle sacrificielle», en *Il sacrificio*, coordinado por J.-L. Marion, S. Semplici y P. Valenza, cit., p. 157, el cual ha hecho notar como la concepción de Juan de la eucaristía, en el que se dice «he ahí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Juan 1,29) presenta analogías con algunas ceremonias griegas de los misterios.

<sup>66</sup> Estas cuestiones se refieren a la institución de la eucaristía por parte de Jesús durante el banquete con sus apóstolos que se narra en Juan (6,56): «El que come mi carne y bebe mi sangre *está en mí y yo en él*». Es la prefiguración anunciada por Jesús de la venida del Espíritu Santo en el interior de cada uno de los creyentes, que deberá celebrarse en el rito eucarístico.

presente, aunque para Hegel y para los luteranos,<sup>67</sup> esta presencia «no es simplemente carnal» o sensible, sino que, de acuerdo con las afirmaciones de las *Lecciones de filosofía de la religión*, «en espíritu y en la fe».<sup>68</sup> Hegel critica explícitamente el concepto de transustanciación tal como se comprendía en la confesión católica. Él no cree en la presencia real de Cristo en el sacramento eucarístico que se realiza a través de paso total de la sustancia del pan y del vino en la del cuerpo y la sangre de Cristo, en virtud de la consagración pronunciada por el sacerdote durante la Misa.<sup>69</sup>

En los cultos de la religión griega destinados a Ceres-Deméter y después a Baco-Dionisio, pues, lo que a través de actos rituales debía ser el encuentro por excelencia entre los dioses y los hombres, en realidad, establece la separación. Por esta razón, Hegel, al introducir las religiones no cristianas en su *Geistesgeschichte*, muestra como éstas se manifiestan dentro de la esfera del juicio y, por tanto, de la división (*Ur-teil*).

#### § 4. La socialización fallida

En Berlín Hegel no siente, pues, entusiasmo por todos los aspectos de la vida religiosa del mundo griego. Los límites de algunos momentos de la práctica ritual de esta religión se pueden constatar tanto en la concepción de lo divino como en la del hombre. Por parte de la divinidad, la griega se sacrifica, pero no se aliena en el otro o no se transforma por el espíritu, porque el otro en el que el espíritu se realiza no es el espíritu finito. Al no poder realizarse en el otro, que es su autoconciencia, este dios griego no procede, como el Dios cristiano, al conocimiento de sí mismo como espíritu en la esfera del pensamiento universal.<sup>70</sup> El dios griego, al no tener conocimiento conceptual de sí mismo, está determinado por el mundo exterior de manera sensible. Contrariamente a lo que sucede en la religión cristiana, el dios griego al no alienarse en el otro no puede por sí mismo volver a sí mismo después de este extrañamiento y realizarse como subjetividad completa. Después de la muerte en el otro de sí mismo y después del sacrificio de sí mismo el Dios cristiano resucita. Algunas deidades de la religión griega, por el contrario, permanecen sin vida, ya que son comidas y asimiladas por los creyentes.

Por el lado del creyente, la práctica de algunos cultos lo lleva a no reconocer dios como espíritu sino a venerarlo sólo como objeto de la conciencia. De esta manera, sin embargo, lo espiritual se encuentra en la forma inmediata y natural y, por lo tanto, se ve afectado por la exterioridad. Si este es el tipo de relación que se establece entre el

---

<sup>67</sup> Con la eucaristía, como había afirmado Lutero, la divinidad habita en lo humano (M. LUTERO, *La cattività babilonese della Chiesa* (1520), en *Scritti politici*, trad. it. G. Panzieri Saja, Utet, Torino 1959<sup>2</sup>, p. 251). Sobre la compleja y contradictoria relación de Hegel con la confesión luterana consultar G. DELLBRÜGGER, *Gemeinschaft Gottes mit den Menschen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, pp. 6-44.

<sup>68</sup> *VPR*, 1827, V, 261.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *VPR*, 1824, V, 163.

hombre y lo divino, entonces, se genera a partir de ésta, a su vez, una doble incapacidad de saberse el uno en el otro. En primer lugar, el hombre griego no puede conocer a Dios, porque Dios no consigue conocerse a través de la acción del hombre.<sup>71</sup> En segundo lugar, Dios al hacerse un particular de la conciencia humana no tiene independencia. Dios al no poder saberse como autoconciencia pensante, consecuentemente, no puede tener conciencia y certeza de sí mismo. Lo ideal, por tanto, de reciprocidad se desvanece en este actuar ritual de la religiosidad griega y el culto que debía ser un proceso de encuentro entre dios y el hombre no consigue su objetivo.

Si se reflexiona, pues, sobre el tipo del obrar del hombre griego en estos antiguos cultos, éste, para Hegel, está unido a un lado del material y contingente, el del objeto sensible consumido. De esta manera, sin embargo, la acción del individuo griego queda siempre (como la autoconciencia agente que se describe en el capítulo VI de la *Fenomenología*) particular y no es capaz de convertirse en universal. La referencia implícita es al momento final del *Espíritu cierto de sí mismo*, el capítulo sobre el *Gewissen*, donde Hegel había señalado el aspecto negativo de la particularidad vinculada a la acción individual. Este tipo de religiosidad griega, y referida específicamente a los cultos dirigidos a Baco-Dionisio y a Ceres-Deméter, permanece anclado en lo finito. Dentro de la religión griega se manifiesta una forma inadecuada de subjetividad o subjetividad aislada, incapaz de una verdadera alienación y de la referencia a otro (como en el alma bella de la *Fenomenología*). En las prácticas culturales griegas nos encontramos, según Hegel, sólo ante una autoconciencia (la humana) que es referencia a sí mismo y independencia excluyente del otro (lo divino) asimilándolo a sí mismo. Al haber negación de la alteridad y, por tanto, habiendo también negación de la autonomía de un elemento de esa relación (lo divino), no es posible constituir una relación entre sujetos. Si no existe un vínculo entre los creyentes y, a su vez, entre ellos y Dios no puede haber, ni siquiera la posibilidad de instaurar una comunidad religiosa. Al no existir una tal *Gemeinde* no puede ni siquiera haber junto a ella, a través de un verdadero culto y una relación auténtica entre el hombre y Dios, la manifestación y el conocimiento de Dios en cuanto espíritu. En vista de ello, aparece que al no haber relación entre los sujetos en el interior de una comunidad histórico-religiosa, la auténtica subjetividad, en el sentido hegeliano alto del término, no puede constituirse, ya que no logra superar la propia singularidad.

Si se valora la interpretación de Hegel desde el punto de vista de la acción humana, podemos concluir que ha tenido el mérito de indicar, en estas partes de las *Lecciones de la filosofía de la religión* dedicadas a la religión griega, las paradojas inherentes a la noción de sacrificio de algunas prácticas rituales griegas y en particular las dirigidas a Baco-Dionisio y Ceres-Deméter. A Hegel le interesa proponer una reflexión sobre el sacrificio en el culto griego para elaborar ya sea una comparación con el sacrificio de la religión cristiana recordado en el sacramento eucarístico, ya sea para retomar el tema moral del sacrificio de la individualidad de cara a la afirmación de un principio típicamente social como el reconocimiento. Hacer referencia a temas que apuntan a las prácticas culturales dirigidas a Baco-Dionisio y a Ceres-Deméter es una manera

---

<sup>71</sup> Tiene razón el que sostiene que la liturgia, para Hegel, debe transformarse en teurgia, ya que el modo de actuar de Dios se realiza siempre a través del actuar del hombre (J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, cit., p.158).

provocativa, por parte de Hegel, para introducir el tema de la socialización y de la formación del espíritu como actividad de interacción entre sujetos. El análisis de la religión griega ofrece, por lo tanto, a Hegel, la oportunidad de reiterar la importancia de la relación intersubjetiva en contra del individualismo.

La interpretación hegeliana, destinada a afirmar la importancia social de la religión en general,<sup>72</sup> no puede admitir, pues, una religiosidad como la griega, fundada en la individualidad. Por esta razón, la religión griega está destinada, en el interior de la historia espiritual de las religiones (*Geistesgeschichte*), a desaparecer y a dejar el lugar a otra religión finita. A este tipo de proceso no hay que atribuirle, sin embargo, un carácter negativo. La sucesión de la religión cristiana a la religión griega, pasando por la religión romana, no significa que estas religiones no cristianas pierden su justificación interna y su validez como religiones históricas. Hay una pluralidad de religiones, y esta diversidad no significa la inutilidad o la falsedad de una respecto a otra sino que atestigua, como sostienen algunos intérpretes, la progresiva manifestación del espíritu en las diversas formas religiosas.<sup>73</sup> En la segunda parte de las lecciones de Hegel en Berlín muestra como, con «un trabajo de mil años»,<sup>74</sup> el espíritu se manifiesta buscando conocerse conceptualmente ya sea a través de la interioridad de la conciencia religiosa ya sea por medio de las diferentes prácticas culturales. Sin embargo, estas religiones no cristianas, aún siendo sólo momentos del concepto, constituyen la particularidad de él y todavía no su realidad. En este ámbito, por lo tanto, el espíritu está siempre en relación con una multiplicidad de individualidades determinadas y no se puede saber conceptualmente a través de la relación de alienación con el otro de sí mismo y el retorno a sí mismo. Por este motivo, Hegel, en la primera parte de uno de los cursos sobre la filosofía de la religión de 1824, presenta un tema melancólico vinculado al declinar histórico de esta religión griega y a la conciencia de este destino; tema que no tratará más estas lecciones. Al referirse a la insuficiencia de la religión griega respecto a la cristiana y al describir el aspecto ficticio de felicidad unido a las fiestas y al disfrute consiguiente del mundo griego, Hegel sostiene que «sobre este ámbito pesa una tristeza que no se ha alejado» porque no se conoce a Dios y no se ha realizado la conciliación. En la aparente «alegría de aquella unidad viviente resuena así una nota de tristeza y de dolor que no se ha disuelto».<sup>75</sup>

**Traducido por  
Jaume A. Obrador Adrover**

---

<sup>72</sup> Sobre la centralidad de la religión para la teoría de la sociedad consultar M. M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 223-240.

<sup>73</sup> Cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, «La "religion de la nature"». Étude de quelques pages de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel», *Revue de Métaphysique et de morale*, LXXVI (1971), p. 326.

<sup>74</sup> *VPR*, 1827, IV a, 413, nota.

<sup>75</sup> *VPR*, 1824, III, 261 e nota.

## **LA ERHEBUNG DEL ESPÍRITU EN LAS PRUEBAS HEGELIANAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS**

**Francesca Menegoni**

Universidad de Padova

**ABSTRACT:** The author proposes a reading of *Vorlesungen über die vom Beweise Dasein Gottes* that would emphasize the core of Hegel's speculative thought. As Kant, Hegel also points out that the existence of God cannot be proved in the same way as the existence of a particular object is demonstrated. Hegel assigns the task of overcoming this limit to Speculative thinking by demonstrating the need for the finite autotranscendence.

**KEY WORDS:** Finite, Infinite, Speculation, God, Autotranscendence.

**RESUMEN:** La lectura de las *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* propuesta apuntaría a subrayar la pertenencia de las pruebas al núcleo más específicamente especulativo del pensamiento hegeliano. Como para Kant, también para Hegel la existencia de Dios no puede ser demostrada del mismo modo como se demuestra la existencia de un objeto concreto. El límite de Kant es sin embargo para Hegel aquel de mantenerse firme en lo finito y de no alcanzar nunca un infinito, que queda siempre más allá de los hitos de los límites de la razón. Hegel asigna al pensar especulativo la tarea de superar este límite a través de la demostración de la necesidad del autotranscendimiento de lo finito.

**PALABRAS CLAVE:** Finito, Infinito, Especulación, Dios, Autotranscendencia.

## 1. Introducción

El interés de las lecciones dedicadas por Hegel en 1829 a las pruebas de la existencia de Dios, publicadas por Philipp Marheineke como apéndice a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* sobre la base de un manuscrito desaparecido después, va más allá del ámbito circunscrito de la reflexión sobre la religión, sobre sus formas y sobre sus contenidos o del ámbito de la historia de los argumentos elaborada por la tradición filosófica para demostrar *via rationis* la existencia del Ser Supremo.<sup>1</sup> La razón de esto se debe no sólo al hecho de que, como es sabido, Hegel realizó este único curso sobre las pruebas simultáneamente con un curso de lógica, tratándolo intencionadamente como una especie de conclusión del segundo, sino también, diría, sobre todo desde la radicalidad con que estas lecciones introducen en el debate los núcleos especulativos fundamentales de la filosofía hegeliana, empezando por la definición de absoluto, la relación entre finito e infinito, o la relación entre necesidad y libertad. Aunque estos núcleos no son presentados de modo explícito como tema específico de las lecciones, emergen del contexto general de la materia y determinan el sentido y, al mismo tiempo, los límites de la disertación de las pruebas.

Dos son los puntos de los que parte la exposición de las dieciséis *Vorlesungen*: a) la determinación del sentido lógico y epistemológico del probar (*beweisen*); b) el hecho de que las pruebas de la existencia de Dios implican la elevación del espíritu humano a Dios, (*die Erhebung des Menscheistes zu Gott*). En la historia de las interpretaciones del pensamiento hegeliano estos dos aspectos han constituido en su momento el punto de apoyo para valoraciones contrapuestas. Sobre el primer elemento se ha apuntado con énfasis la crítica de todos los que rechazan los excesos racionalistas del idealismo hegeliano. El segundo aspecto ha representado en cambio el punto de partida de aquellas interpretaciones que tienden a orientar la elevación del espíritu del hombre a Dios en la dirección de un misticismo de matriz eckhartiana o de un humanismo de molde feuerbachiano.

La lectura que se propondrá aquí se pretende intencionadamente lejana de las interpretaciones antes citadas y apunta a reconducir, sea el sentido lógico-epistemológico de las pruebas, sea el sentido religioso de la elevación a Dios, al núcleo más específicamente especulativo del pensamiento hegeliano, en la convicción de que las lecciones hegelianas no ofrecen ninguna contribución de naturaleza teológica o antiteológica, sino sólo filosófica. Creemos que, sólo asumiendo esta perspectiva, es posible valorar su intrínseca coherencia o ausencia de coherencia y establecer, simultáneamente, si pertenecen a un contexto histórico-cultural definitivamente archivado o a una reflexión que posee todavía su energía propositiva.

<sup>1</sup> Cfr. la nota editorial en G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Gesammelte Werke Bd. 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1995 pp. 394-400; cito el texto de las *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* de la edición de las *Werke*, a cargo de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a.M. 1986, Bd. 17, utilizando la sigla *Beweise*, seguida del número de la página del texto alemán y del de la traducción italiana de las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, a cargo de A. Tassi, Brescia 2009. Sobre la contextualización histórica y teórica de las pruebas remito a los estudios de W. JAESCHKE, en particular *Die Religionsphilosophie Hegels*, DARMSTADT 1983 y *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, y a C. MELICA, *La comunità dello spirito in Hegel*, Trento 2007, p. 67 y ss.

## 2. La tradición de las pruebas de la existencia de Dios

Antes de ajustarnos al examen de la posición hegeliana, puede ser oportuno recordar brevemente la realidad cultural con la que Hegel, al proponer un curso sobre las pruebas de la existencia de Dios, quiere enfrentarse y contraponerse. Se sabe que la tradición de estas pruebas recalca y acompaña una amplia parte de la cultura filosófica y teológica europea medieval y moderna: de la definición del argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, que conecta perfección y existencia, pasando por las cinco vías trazadas por Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*, hasta los desarrollos de esta temática en la metafísica moderna de Descartes, Spinoza y Leibniz.<sup>2</sup> Este camino se para de modo casi definitivo como consecuencia de la radicalidad con la que el criticismo kantiano denuncia la quiebra de la prueba ontológica, cosmológica y físico-teológica, obrando, por primera vez en la historia de esta tradición, una explícita reconducción de los tres argumentos principales, que corresponden de hecho a tres familias de argumentaciones,<sup>3</sup> al *unum argumentum* ontológico.

La crítica kantiana parte de la reflexión sobre la naturaleza y sobre los límites cognoscitivos del ideal trascendental, *prototypon* de todas las cosas en cuanto *ens originarium*, *ens summum*, *ens entium*. El uso de esta idea es «lo que puede [...] traspasar toda la experiencia posible»<sup>4</sup> y dejarnos en la ignorancia más radical acerca de la existencia de un ser tan excelente. Desciende de aquí la conclusión según la cual el ser supremo queda como el concepto que cierra y corona el conocimiento humano entero, un concepto cuya realidad objetiva no es demostrada, pero que no puede ser tampoco contrastada (KrV B 669; 634). Afirmado esto, Kant no tiene dificultad en admitir que el error dialéctico, que tiene como resultado la objetivación, hipostasiación y personificación del ideal en una inteligencia, es una consecuencia «casi inevitable» para la razón humana, puesto que su camino «natural» siempre procede de lo condicionado a lo incondicional. La razón finita piensa que, si algo existe, y existe en cuanto finito, contingente, accidental, algo más tenga que existir de modo necesario: ella llega así a pensar la idea de un ser originario y necesario, cuya existencia, en cuanto incondicionada, es condición suficiente de todo, un ser supremo, que es primer fundamento de todas las cosas y que por tanto existe de modo necesario. Esta idea, tan caracterizada, sugiere junto a la idea de necesidad, también la de perfección. *Perfección* y *necesidad* constituyen así el núcleo de la prueba ontológica de la existencia de Dios y, por consiguiente, de todas las familias de argumentaciones que, según Kant, de ella derivan. Si Dios es el ser del cual no es posible pensar nada mayor, como Anselmo opina, Dios es el *ens perfectissimum*. Si este *ens* tiene que ser absolutamente diferente de los entes finitos, tiene que ser pensado como *ens necessarium*. La línea platónico-

<sup>2</sup> Cfr. W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1971.

<sup>3</sup> Para una síntesis esencial de los caracteres comunes y de los específicos de las tres familias de argumentaciones cfr. C. HUGHES, *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Roma-Bari 2005, pp. 3-72.

<sup>4</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage 1787 (KrV B 671), Akademie-Ausgabe Bd. III, p. 427; vers. cast.: *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara 1978, p. 531 (en adelante citada con la sigla KrV B, seguida del número de la página de la segunda edición).



agustiniana de la demostración de la existencia de Dios desde la idea de perfección y la aristotélico-tomista, que parte de la afirmación de la existencia del primer motor no movido, confluyen así en el *unum argumentum* y lo definen como la estructura que los mantiene,<sup>5</sup> una estructura que es declinada en modos diferentes en la historia de la teología filosófica moderna.

Frente a esta tradición, contraria a lo lineal y unívoco, y sintetizada aquí en sus líneas esenciales, Kant es, una vez más, el primero en formular la observación que en cada tiempo se ha hablado siempre del ser absolutamente necesario con el intento de demostrar la existencia, sin preocuparse de entender cómo se pueda formular una argumentación parecida. Es cierto que ya las primeras observaciones derivadas del argumento anselmiano de Gaunilon y Tomás subrayan como la necesidad lógica sea otra cosa con respecto de la existencia necesaria, pero Kant se introduce en este debate secular imprimiéndole una vuelta radical, en la medida en que demuestra que lo criticable del argumento ontológico, como de todas las otras familias de argumentos que a ello son reconducidos, está ligado a una estructura lógico-cognoscitiva. Esta estructura es constituida por una proposición o mejor por un juicio, cuya falacia lógica es dada por el hecho de que en ello ocurre el cambio del predicado lógico (el que es contenido en el sujeto) como ocurre en todos los juicios analíticos, con el predicado real, una determinación que se suma al sujeto de la proposición, (como ocurre en los juicios sintéticos).<sup>6</sup>

El primer aspecto sale a la luz por la presentación de la prueba cosmológica que, definida por Leibniz a *contingentia mundi*, sigue el progreso del pensamiento natural y dice: si algo existe, tiene que existir un ser absolutamente necesario; ahora bien, yo mismo existo, entonces tiene que existir un ser absolutamente necesario. El presupuesto de este razonamiento es el hecho de que cada contingente tenga una causa y que la plenitud de la serie de las causas exija que no se produzca un proceso regresivo *ad infinitum*, sino que se para en una causa absolutamente necesaria. En la medida en que el *nervus probandi* de la prueba cosmológica es un juicio del tipo «cada ser absolutamente necesario es a la vez un ser realísimo» y «el simple concepto de ser realísimo comporta la necesidad», la prueba cosmológica recae en la ontológica. El carácter ‘dialéctico’, y por lo tanto erróneo, del razonamiento es consecuencia de extender la conclusión del contingente a una causa primera de la realidad más allá de la realidad sensible y de la falsa satisfacción de sí de la razón, que aspira a extender la idea de cumplimiento de la serie más allá del mundo sensible. Pero en último análisis la falacia del razonamiento es dada por el cambio de la posibilidad lógica de un concepto con la posibilidad trascendental.

Para explicar como sea necesario salir del concepto de Dios para atribuirle la existencia, Kant recurre al ejemplo de las cien monedas y la influencia no irrelevante que una serie de ceros agregados sobre el papel puede tener para las haciendas de un comerciante con dificultades de caja. Sirve de poco observar que la formulación de ejemplos concretos en filosofía es casi siempre infeliz: el sentido total de la crítica

<sup>5</sup> Cfr. D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967.

<sup>6</sup> Cfr. G. HINDRICHS, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a. M. 2008.

kantiana a la tradición de las pruebas de la existencia de Dios ha quedado remitido a las notorias cien monedas o, en el mejor de los casos, a la denuncia del cambio del predicado lógico con el predicado real. Sin embargo, se pierde así de vista el núcleo fundamental de esta crítica, vinculado al cuadro general expresado del valor puramente regulativo de las ideas de la razón y a la necesidad de superar la forma del juicio.

Y con esto no se descuida un elemento marginal o irrelevante, porque se pierde de vista el sentido total del programa crítico kantiano, o sea el sentido de una reflexión de naturaleza trascendental. Es sólo teniendo presente la naturaleza trascendental de la filosofía crítica kantiana que se entiende como Kant pueda afirmar que la idea de necesidad incondicional, como último sostén de las cosas sean, más allá que la de eternidad, el verdadero «abismo» de la razón humana (KrV B 641). En cuanto idea de la razón, el ideal no es objeto como otros objetos; es en cambio un principio heurístico y regulativo de la razón como los conceptos de necesidad o contingencia. Si la razón finita considera cada relación en el mundo como procedente de una causa necesaria, lo hace para extraer de la idea de esta causa necesaria la regla de una unidad sistemática según leyes universales. Si de aquí da un paso ulterior y se representa este principio formal como constitutivo y piensa en esta unidad hipostasiándola, incurre en un error elemental, o sea en la sustitución de una condición formal del pensamiento con una condición material de la existencia.

La crítica de cada teología basada en principios especulativos de la razón lleva a denunciar el error lógico que se anida en todas las tentativas de probar racionalmente la existencia de Dios. Esta crítica no tiene como salida el agnosticismo, nadie está más lejos que Kant de esta idea, pero desarrolla una función de importante censura respecto a la razón humana finita, que es llevada así al límite de su empleo lícito, evitando los resultados de un antropomorfismo dogmático. Con eso la idea de Dios nos conduce «hasta el *límite* objetivo de la experiencia, es decir hasta la *relación* con algo que no es de por sí objeto de la experiencia, sino que incluso tiene que ser el supremo principio de toda ella» (*Prolegomena* § 59).

Si todos los razonamientos que pretenden conducir más allá de la experiencia posible son falaces e infundados, queda sin embargo por explicar por qué la razón humana tiene una propensión natural a superar estos límites. Es aquí donde Kant juega su papel vencedor. No es la idea la que es errónea, sino sólo su empleo: el defecto no está por tanto en una facultad cognoscitiva antes que en otra, sea esta facultad cognoscitiva el intelecto o la razón, sino que está en el juicio, que efectúa un paso indebido, conectando ser y pensar. El concepto de un ser supremo es una simple idea, que sirve sólo para mantener en el empleo empírico de nuestra razón la máxima unidad sistemática. Si, por ejemplo, se afirma que las cosas del mundo tienen que ser consideradas *como si* tuvieran su existencia a partir de una inteligencia suprema, de este modo la idea de inteligencia suprema sólo es un concepto heurístico para la razón humana finita. Esto no dice lo que Dios es en su intrínseca constitución de ser, sino sólo cómo podemos indagar en general la constitución y la conexión de los objetos de la experiencia bajo su guía. Así concebida, la idea de Dios desarrolla la función de concepto normativo en el ámbito una investigación circunscrita al mundo.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Cfr. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, op. cit.

Ya que con las ideas la razón no se refiere a objetos específicos, sino sólo a la materia que le provee el intelecto, con las ideas ella no crea conceptos, sino que sólo puede ordenarlos, reconduciéndolos a unidad dentro de la serie, que responden a la característica de la plenitud: en cuanto idea de la razón también el ideal trascendental ejerce una función unificadora y organizadora respecto de los conceptos del intelecto. Si admito un ser divino, no sé por tanto nada ni de su perfección ni de la necesidad de su existencia, pero puedo formular hipótesis y, sobre esta base, dar respuesta a cuestiones que pertenecen de derecho al dominio de la razón humana finita. No conozco este Ser en sí, pero puedo pensar la relación de este Ser desconocido con la máxima unidad sistemática del universo.

Asumida la inaccesibilidad de Dios, cuyo ser y obrar son misterio inaccesible para la razón humana, la idea de la trascendencia teológica desarrolla así una función crítica immanente a la razón misma. Éste es el sentido de la teología trascendental kantiana, que tiene como fin no el conocimiento del Ser supremo sino la determinación crítica de las capacidades cognoscitivas humanas. El ideal trascendental desarrolla así una función regulativa respecto al conocimiento humano, impidiéndole extraviarse en ilusiones transcendentales.

### **3. El sentido y los límites de la rehabilitación hegeliana de las pruebas de la existencia de Dios**

Haber recordado, aunque sólo sea a grandes rasgos, el fundamento y los resultados de la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios, permite valorar el impacto que la reanudación de esta temática por parte de Hegel tuvo que tener sobre sus contemporáneos. El criticismo kantiano dejó huellas consistentes, también dando impulso a los que, desde Jacobi y Schleiermacher, frente a los límites cognoscitivos del humano intelecto, deciden optar por el salto de la fe y por la fuerza del sentimiento religioso. Abriendo el curso del 1829, después de haber tratado ya el tema de las pruebas dentro de los cursos berlineses de filosofía de la religión, Hegel aborda de frente esta realidad, recordando que las pruebas «han caído tanto en descrédito por ser tenidas por algo anticuado, perteneciente a la metafísica de un tiempo, de cuya estéril tediosidad nosotros nos hemos puesto a salvo en una *fe* viviente y del árido intelecto de los que nos hemos de nuevo levantado al *caliente sentimiento* de la religión», (*Beweise* 348; 42-3).

Frente a la fe viviente y a los calientes sentimientos de la religión, parece tener bien poca fuerza aquella tradición que se fija en la teología como un conocimiento científico de las verdades de la religión y que hace decirle a Anselmo de Canterbury que, si somos firmes en la fe, es negligencia no querer conocer lo que creemos (*Beweise* 351; 46). Pero también otra tradición, igualmente antigua y venerable –aquella tradición de pensamiento, que tiene en Spinoza al exponente más significativo, y que se fija en el *lumen naturalis* de la razón como manantial de verdad– ha perdido posición bajo los golpes de mazo de la crítica kantiana a las pretensiones de la razón finita de conocer la intrínseca naturaleza de Dios, cuando de hecho, lo que parece interesarle es más el conocimiento de sí y el mundo en que vive. En esto Kant sigue, de hecho, la enseñanza de Hume, hábil geógrafo de la razón humana, el que, a la pregunta sobre «qué fue lo que le movió a socavar [...] la convicción, tan confortadora y útil a los hombres, de que su conocimiento racional bastaba para afirmar y obtener un concepto determinado de un ser

supremo, [...] respondería: únicamente el propósito de hacer avanzar a la razón en el camino de su autoconocimiento» (KrV B 773).

Al tomar el tema del conocimiento de Dios como objeto de sus lecciones de filosofía de la religión, Hegel se mide por tanto en primer lugar con los resultados de la crítica kantiana. A los que afirman que no podemos saber nada de Dios, que no podemos conocerlo, Hegel objeta que, si la religión fuera un dirigirse a Dios sin conocer nada de él, no sería diferente a un trazar líneas en el vacío o a un disparar a tontas y a locas. Al mismo tiempo, en cambio, frente a la lección kantiana que advierte que la reificación, hipostasiación y personalización de la noción trascendental del ideal amenaza con reducir a Dios, lo que más es digno de ser pensado, a un objeto determinado, opuesto con respecto del sujeto que lo representa, Hegel afirma que la existencia de Dios no puede ser demostrada del mismo modo que como se demuestra la existencia de un objeto concreto.

Sobre el plan metodológico esto obliga a considerar en primer lugar no la cosa que se quiere demostrar, sino el demostrar como tal. El hilo conductor que liga todos los argumentos afrontados en este curso de lecciones viene dado por la voluntad de enseñar lo que ocurre en las pruebas, las cuales no dicen otra cosa sino la elevación del espíritu pensante a lo que constituye el pensamiento más elevado: Dios. Esta elevación (*Erhebung*), que pertenece al espíritu humano como tal y no a sus manifestaciones parciales o unilaterales, es lo que las lecciones quieren tratar (*Beweise* 356; 55).

#### 4. La elevación del espíritu a Dios

La primera lección enuncia desde el comienzo el tema y el objetivo del recorrido. Las pruebas implican la elevación del espíritu del hombre a Dios (*die Erhebung des Menschengeistes zu Gott*), y tienen que expresar esta elevación no como experiencia de fe, sino por el pensamiento. La elevación del espíritu es por tanto una elevación del *pensamiento*, que se cumple en el reino del pensamiento y que se manifiesta como *prueba*. Por consiguiente, la elevación, a lo que por el pensamiento es el pensamiento más alto, se basa en la naturaleza de nuestro espíritu (*Beweise* 356; 54-55). Se trata por tanto de una elevación que es propia del espíritu humano y que solicita ser analizada en sí misma, en su peculiar proceso.

El concepto es central, de tal manera que se hace referencia a él para connotar la religión ya a partir del primer curso de las *Lecciones de filosofía de la religión* del 1821: «PENSANDO yo me elevo hacia lo absoluto –por encima de todo lo finito–, soy conciencia infinita, y en el mismo tiempo soy autoconsciencia finita»: ambos lados, que se buscan y se evitan, están en mí, yo soy el que los mantiene juntos. Todavía añade el manuscrito del 1821: «Yo no soy solamente uno de los comprendidos en la lucha, sino ambos púgiles; yo soy la lucha misma».<sup>8</sup> El sujeto del *Erhebung* no es, sin embargo, como se podría pensar a primera vista, una subjetividad individual tan potente de mantener juntos finito e infinito, sino que es, más en general, el espíritu del hombre. La cuestión es definir qué sea este espíritu.

---

<sup>8</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1993, pp. 120, 121; vers. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Vol. 1. Madrid: Alianza 1984, pp. 113, 114.

Quizá no sea superfluo recordar que ‘espíritu’, *Geist*, es uno de los conceptos más complejos de la filosofía hegeliana. En primera aproximación se puede decir que el espíritu es esencialmente conocimiento; no al azar en la *Enciclopedia* la entera filosofía del espíritu se abre con la advertencia: «conócete a ti mismo». <sup>9</sup> El conocimiento de sí es el más concreto y por tanto el más alto y el más difícil, porque indica no tanto el conocimiento del propio carácter, de los propios puntos de fuerza o de debilidad, sino el conocimiento de lo que es la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, (*Enzyklopädie* 1830, § 377).

En este sentido el espíritu no es sólo conocimiento, sino que también es, y sobre todo, autoconsciencia, recíproco reconocimiento del yo en el nosotros y del nosotros en el yo, y por tanto relación con el otro y conquista de la conciencia de la propia individualidad e identidad personal en el otro. Pero espíritu todavía es proceso, movimiento, vida, infinita autorelación y automanifestación. Pertenece, en efecto, a la naturaleza del espíritu su revelación o manifestación, la capacidad de ser para otro, tanto que el espíritu que no se revela es definido, paradójicamente, como una nada. <sup>10</sup> En los términos de la tradición cristiana el espíritu es finalmente Dios, lo absoluto. Interviene aquí el conocido paso de la *Enciclopedia*, que liga de modo problemático religión (cristiana) y saber filosófico:

«*Lo absoluto es el espíritu*: he aquí la definición suprema de lo absoluto. – Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, que puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; sólo este esfuerzo debe concebirse la historia universal. – La palabra y la *representación* de espíritu fueron halladas tempranamente, y el contenido de la religión cristiana dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto en su propio elemento (el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba *dado* a la representación y que es *en sí* la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha cumplido verdaderamente e immanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma». (*Enzyklopädie* 1830, § 384 nota).

Las características que connotan la elevación del espíritu del hombre a Dios descienden por tanto de la compleja definición de la naturaleza del espíritu. Podemos sintetizar estas características, diciendo que tal elevación ocurre en el espíritu y por el espíritu, que implica pensamiento y conocimiento, que debe llenar el lado subjetivo y formal del saber de un contenido objetivo.

## 5. El probar

Todo esto toma el nombre de demostración de la existencia de Dios. Se trata, sin embargo, de una demostración completamente peculiar, porque en la demostración el *demonstrare* no es extraño o externo con respecto del *demonstrandum*, sino más bien el

---

<sup>9</sup> Cfr. A. PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

<sup>10</sup> ««Offenbaren» heißt, sich bestimmen, zu sein für ein Anderes; dies Offenbaren, sich Manifestieren, gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist» (G. W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, Teil 3, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1995, p. 105).

extenderse del movimiento propio de la cosa tratada (*Beweise* 358; 58). La particularidad de esta demostración está vinculada, por tanto, al objeto en cuestión, que no es para nada un objeto en quietud, una *res* o un *Gegenstand*, sino que es la misma elevación del espíritu humano a Dios y entonces una actividad, un recorrido, un proceso (*Beweise* 357; 57). Para expresar este proceso es absolutamente inadecuado aquel demostrar subjetivo que queda externo al objeto y extraño a su devenir, y que, como tal, sólo es capaz de recoger agregados de relaciones, o sea fenómenos (*Beweise* 362; 64).

La elevación tiene que contener, en cambio, la superación de la unilateralidad de la subjetividad en general y, en particular, la superación de la subjetividad del conocer. «Con la superación de tal unilateralidad también es preservado el contenido en su verdad en sí. La elevación a Dios es de por sí la superación de la unilateralidad de la subjetividad en general, es más que todo del conocer» (*Beweise* 412; 146). La rehabilitación hegeliana de las pruebas de la existencia de Dios regresa a este cuadro, cuyo objetivo está en primer lugar, pero –como veremos– no sólo, la superación de la concepción kantiana del conocimiento finito.

Sobre el plan lógico esta superación también implica un aspecto técnico-formal, que es particularmente lejano de nuestros aparatos conceptuales y de nuestro léxico, y que es dado por el paso del silogismo del intelecto al silogismo racional. Cuando en las lecciones leemos que «las pruebas de la existencia de Dios son esencialmente *silogismos*» (*Beweise* 363; 66), la llamada a Kant es inmediata y de obligación, porque es Kant quien define el ideal trascendental como un silogismo dialéctico, un sofisma como los otros ratiocinios dialécticos (*Vernunftschlüsse*), o sea paralogramas y antinomias. El tercer grupo de estos razonamientos intenta concluir a partir de la idea de la totalidad de las condiciones de pensabilidad de objetos determinados una esencia de todas las esencias, (*ens entium*), de cuya necesidad incondicional no es posible, por otra parte, tener ningún concepto. El jaque de la razón humana finita es lo que determina para Kant la supresión del saber, para hacer sitio a la fe (cfr. KrV B p. XXX).

Para Hegel el silogismo que Kant designa como «razón dialéctica» es en realidad un producto del intelecto y el límite del silogismo del intelecto, dicho en forma necesariamente muy sintética, es instituir una relación exterior entre determinaciones: lo cual, por tanto, no es capaz de realizar la elevación del espíritu a Dios. Al silogismo de intelecto Hegel opone una diferente forma de *Schluß*, que tiene juntos los significados, todos contenidos en el término alemán de conclusión, resultado, unificación de lo que el juicio y el intelecto separan, mediación (cfr. *Enzyklopädie* 1830 § 181). El silogismo es la verdad del juicio solo en cuanto dice lo racional y lo especulativo, sólo en cuanto es mediación consigo mismo en un proceso, cuya descripción es confiada a aquella figura lógica en la que todos los términos recorren sucesivamente todas las posiciones, de manera que se realiza la unión más bella, la que hace una sola cosa de sí y de aquello que une, cuando el medio deviene primero y último, y primero y último son medios.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> La referencia al *Timeo* platónico (31c-32a) es citada expresamente por Hegel en el escrito sobre *Differenz* y retorna en las *Lecciones sobre historia de la filosofía* para designar el paso del plano de la reflexión al del silogismo racional: «el lazo verdaderamente bello es aquel que se da la unidad a sí mismo y a los términos que une. Pues, si de tres números, o masas o fuerzas cualesquiera, el del medio es tal que lo que el primero es para aquél el medio lo es para el último y a la inversa, lo que el último es para el medio, éste lo es

El silogismo racional o, dicho de otro modo, la proposición especulativa es lo que permite superar los límites del juicio y decir la identidad de pensamiento y ser, de modo que la elevación del espíritu humano a Dios no se limita a presuponer este nexo ni se lo representa como paso de un ser a otro ser o de una determinación de pensamiento a otra. La circularidad, la ausencia de presupuestos y la mediación, que caracterizan las pruebas en cuantos silogismos, constituyen el núcleo fundamental de la argumentación hegeliana, una argumentación que hace gozne sobre la naturaleza del *Erhebung* como tal.

## 6. La mediación

Por otra parte es precisamente porque se apoya en la salida crítica de la disolución kantiana de las pruebas de la existencia de Dios, que Hegel logra recoger el límite que en general invalida las pruebas y, en particular, el *unum argumentum*, tal como es formulado por Kant, o sea el hecho de que la proposición ‘Dios existe’ trabaja de hecho con dos determinaciones de pensamiento abstractas –Dios y su existencia– que son vinculadas en el juicio, y por lo tanto radicalmente separadas. Pensar especulativamente –ésta es la convicción hegeliana que atraviesa y junta la *Fenomenología del espíritu* a la *Ciencia de la lógica*– significa pensar que la proposición ‘Dios existe’ separa dos momentos que no hay que separar. Por esto la proposición especulativa y el silogismo especulativo representan la «revolución permanente del juicio»,<sup>12</sup> o sea de la proposición ordinaria, que se limita a acercar extrínsecamente un sujeto y un predicado.

Pensar especulativamente significa comprender que concepto de Dios y existencia de Dios están vinculados intrínsecamente, significa comprender la existencia como momento de Dios y Dios como inconcebible sin este momento. La proposición especulativa no adscribe al concepto subjetivo ‘Dios’ un ser real y objetivo a través del predicado de la existencia, sino que destruye la predicación, en cuanto el concepto aloja en sí la objetividad. Pues la identidad de pensar y ser, que constituye el gozne de la prueba ontológica, no consiste en conjuntar un sujeto con un predicado, sino que expresa el movimiento de la reflexión absoluta, cuyo ejercicio no solicita ningún salto místico o experiencia extática ni, en el polo opuesto, negación de la trascendencia o absolutización de la naturaleza humana finita. Este movimiento se produce por sí y sólo exige el aniquilamiento de la pretendida fijeza de lo finito, en cuanto esta pretensión fijadora acaba absolutizando precisamente lo finito, convirtiendo en finito al infinito. Ya que este movimiento pertenece tanto al pensar como al ser, es casi superfluo decir que no es nunca ni puesto ni cumplido de vez para siempre, sino que expresa más bien la necesidad

---

para el primero; luego el del medio deviene el primero y el último, el primero y el último a su vez devienen ambos el medio, entonces todos llegan a ser necesariamente lo mismo; los cuales son lo mismo uno para el otro, son todos uno» (*Werke*, Bd. 2, 97-98) (Vers. cast.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos 1990, p. 116). Sobre este tema cfr. F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento 1980 y S. FUSELLI, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel. Preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*, Trento 2000.

<sup>12</sup> HINDRICHS, *Das Absolute und das Subjekt*, cit., p. 129.

del traspasar todo lo que tiene el carácter de la finitud, la necesaria superación de la unilateralidad del conocer finito y de la subjetividad en general.

Esta conciencia es un dato que pertenece a las más antiguas adquisiciones de Hegel, un elemento que constituye una constante en sus reflexiones. A este propósito sólo basta con recordar que Hegel tiene bien claro, desde la época de la composición del *Systemfragment* del 1800 que, si la elevación que se cumple en la religión es trasladada al interior de la reflexión, este traslado da lugar a una oposición intolerable para el espíritu humano, el cual no puede soportar que lo que advierte como constitutivo de su esencia, la unión viviente de finito e infinito, sea fijado dentro de una insuperable contradicción. La elaboración de la *Ciencia de la lógica* y la reflexión sobre la religión, que acompañan luego todo el trabajo filosófico siguiente, lo llevan a leer esta elevación como cuestión que no tiene que ver con formas de aprehensión inmediata, sino con el conocimiento y con la mediación. El probar es esencialmente mediación y la misma estructura silogística, que respalda las pruebas de la existencia de Dios, subraya su ser mediación.

Por lo demás la mediación no es extraña en modo alguno a la noción de Dios, o, por lo menos, no es extraña a la idea de Dios que Hegel pone en la cumbre de su reflexión sobre la religión, allá dónde la religión cumplida y absoluta es el cristianismo. El Dios cristiano es en efecto esencialmente mediación. La doctrina cristiana trinitaria no dice sólo que Dios es el creador del mundo, que su libre acción productiva es un salir fuera de él mismo, un acabar en otro de sí, sino también dice que Dios es amor que se media consigo mismo, que es espíritu, «que es tal como es en sí y para sí, sí mismo para con el otro de sí» (*Beweise* 368; 75). Si Dios es mediación de sí consigo, Dios no será nunca un objeto, sino inagotable actividad y todo lo que la dogmática cristiana adscribe a su concepto, la revelación de sí, la creación del mundo, el hacerse hombre y la muerte y resurrección de este hombre, es igualmente consigo actividad y mediación de sí (*Beweise* 368; 74). Bajo este aspecto Hegel rehace así la unidad de fe y saber afirmado de los Padres de la Iglesia y de los teólogos medievales, aquella unidad que el pensamiento moderno quebranta y que la época siguiente tiene la tarea, según su opinión, de restablecer.

El límite de la unidad de fe y razón, que está en el fundamento de la teología medieval, es dado por el hecho de que esta teología parte de presupuestos no demostrados. Cuando, por ejemplo, Anselmo afirma que la representación de Dios implica su perfección, dice bien, pero su noción de perfección es algo indeterminada, porque se adapta tanto a cosas finitas como a la realidad suprema y legitima el indebido transcurrir del plano del concepto al de la existencia. Este mismo límite está presente, por otro lado, en todos los principales partidarios de la prueba metafísica, de Descartes a Spinoza. La superación de este límite exige, de un lado, la superación del presuponer inmediato, que tiene como contraparte el reconocimiento de la mediación, y, del otro lado, la determinación de lo que el mismo Kant dejó indeterminado, o sea de la noción de necesidad.

## **7. Necesidad abstracta y necesidad absoluta**

Para aclarar este punto tenemos que volver una vez más a Kant, el cual, al introducir los argumentos de la razón para demostrar la existencia de un ser supremo, recuerda el camino normalmente realizado por la razón de remontar de lo contingente a su causa, una causa que, para poner fin a un retroceso al infinito, no tiene que ser ella misma



contingente y condicionada, sino incondicional y necesaria. La convicción de que lo absolutamente necesario sea una «roca inamovible» (KrV B 612), se torna bien pronto en la constatación de que esta presunta roca constituye «el verdadero abismo para la razón humana» (KrV B 641). Ni la idea de eternidad produce el mismo vértigo que la razón siente ante el «pensamiento de que un ser, que nos representamos como el supremo entre todos los posibles, se diga a sí mismo en cierto modo: Existo de eternidad en eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde procedo yo?» (KrV B 641). La razón kantiana se para sobre este umbral, no puede contestar con instrumentos cognoscitivos a la pregunta sobre el origen y la intrínseca constitución del ser supremo. El objeto trascendental que está en el fundamento de los fenómenos queda inaccesible al conocer.

La lectura hegeliana fuerza esta línea de confin, continuando sobre la vía abierta por Kant y a la vez incitándose más allá del punto de detención fijado por Kant. Esto ocurre por la comprensión de qué significa necesidad absoluta y de qué manera esta necesidad no sea diferente, spinozianamente, de la verdadera libertad. A diferencia de Spinoza, que parte de la *aseitas* de la sustancia divina, cuya esencia implica la existencia, Hegel parte, al revés, del finito y contingente, cuya limitación es dada por la posibilidad de disolución a que es expuesta desde su primer asomarse en el mundo. Esta constatación no conduce, empero, como quiere la tradición de las pruebas que llega hasta Kant, a extinguirse aquí, al paso de lo accidental a lo necesario y de la roca de lo absolutamente necesario al abismo de una razón obligada a optar por el salto de la fe.

El tratamiento especulativo que Hegel reivindica como propio, mira en efecto al movimiento que caracteriza lo contingente finito y accidental y concibe la esencia de lo finito en su disolverse o resolverse en otro como traspasar. El resultado de esta resolución no se dirige a la abstracción de la nada, sino a aquella afirmación, que Hegel llama necesidad absoluta (*Beweise* 485; 219). Lo que es comprendido es la necesidad del traspasar de lo finito contingente y accidental, su no ser, en el sentido que el *ahora* o el *aquí* están continuamente más allá de sí mismos.

Si el error de la razón finita es mantenerse parada en lo finito, y de no alcanzar nunca, en un siempre renovado suplicio de Tántalo, un infinito que siempre está más allá de los límites del confin de la razón, el pensar especulativo considera, en cambio, el movimiento del necesario traspasar de lo finito y en ello actúa la elevación del espíritu humano a Dios, haciendo palanca sobre la noción de absolutamente necesario.

De aquí la afirmación sólo aparentemente paradójica: «lo absolutamente necesario es, *porque es*» (*Beweise*, 487; 222). Lejos del ser una tautología o una mera repetición de lo idéntico, esta afirmación constituye la verdadera conclusión de las lecciones, la única posible prueba no ciertamente de la existencia de un Ser supremo personal, conforme a la noción teística de la divinidad, sino de la elevación a lo absolutamente necesario a partir de una perfección, cuya esencia es expresada por la necesidad de su traspasar.

Para explicarles a sus oyentes la peculiaridad de la necesidad no abstracta, sino absoluta, la que «contiene en sí misma su conexión con otro» (*Beweise*, 456; 176), en la decimosexta y última lección Hegel vuelve a recurrir a uno de sus pensamientos más antiguos, y recuerda como en la religión griega la necesidad absoluta es puesta como destino, lo que es más alto, último, y que tiene por debajo el círculo sereno de los dioses y el conjunto de todas las potencias espirituales, éticas y naturales (*Beweise*, 488-9; 225). Sólo al destino, con respecto al cual todas las otras potencias, naturales y espirituales,

son accidentales, compete la absoluta necesidad. Someterse a esta necesidad implica, por tanto, la renuncia a perseguir fines e intereses particulares y señala la «transfiguración de la necesidad en la libertad» (*Beweise*, 460; 181), aquella libertad que es el resultado del autotranscendimiento de lo finito y con esto el cumplimiento de la elevación del espíritu humano a Dios. Tal como la absoluta necesidad contiene en sí misma su conexión con lo otro, igualmente la libertad es dada por la capacidad de quedar cabe sí precisamente en lo otro.

Resulta así evidente que el primer objetivo de las pruebas para Hegel no es la demostración de la existencia de Dios sino la demostración de la necesidad del autotranscendimiento de lo finito. Si la prueba no logra la demostración de la existencia del *ens entium*, logra sin embargo la demostración de la necesidad de lo que es más digno de ser pensado. De los dos núcleos de la prueba ontológica –perfección y necesidad– queda en pie sólo el segundo, pero no como roca, sino como dolorosa conquista.<sup>13</sup> La absoluta necesidad del autotranscendimiento de lo finito expresa el sentido y la sustancia de la elevación del espíritu a Dios.

Ciertamente, es obvio que la demostración de la existencia del Ser supremo acaba en un fracaso, si lo que quiere demostrar es la existencia de un Dios personal en una perspectiva teísta. Pero no es este el intento de Hegel. En cambio, la demostración puede considerarse éxito, en la medida en que se propone demostrar el pensamiento de la necesidad absoluta, aquella necesidad absoluta que está también en la base del argumento anselmiano y que nada quita a la libertad de la acción salvadora de Dios. Desde este punto de vista las lecciones no son en modo alguno incompletas ni acaban bruscamente por el hecho que se paran en tomar en consideración sólo la prueba cosmológica, sin tratar la teleológica y ontológica.<sup>14</sup>

Cuando el 19 agosto del 1829 Hegel cierra su decimosexta lección, y con ella el único curso dedicado exclusivamente a las pruebas de la existencia de Dios, puede hacerlo con la conciencia de haber alcanzado su objetivo y de haber rehabilitado las pruebas en el único modo posible en una perspectiva filosófica. El límite de su empresa le es bien claro y es expresado en estas palabras:

«El mundo de la finitud, de la temporalidad, de la variabilidad, de la transitoriedad no es lo verdadero, – sino lo infinito, eterno, inmutable. Aunque lo que hemos llamado, el ser ilimitado, lo infinito, lo eterno, inmutable no es todavía suficiente para expresar la completa plenitud de lo que llamamos Dios, sin embargo Dios es un ser ilimitado, infinito, eterno, inmutable. La elevación ocurre pues al menos hacia estos predicados de Dios o más bien hacia estos fundamentos, aunque abstractos y sin embargo universales, de su naturaleza o al menos hacia el suelo universal, el puro éter, en el cual habita Dios». (*Beweise*, 413; 150).

**Traducido por  
Raúl Genovés Company**



## **LA CONTROVERSIA ENTRE HEGEL Y SCHLEIERMACHER SOBRE EL SENTIDO DE LA RELIGIÓN**

**Luís Mariano de la Maza**

Pontificia Universidad Católica de Chile

**ABSTRACT:** This paper confronts the Hegel and Schleiermacher positions on the meaning of religion in the context of various philosophical and theological controversies that took place in Germany between the late eighteenth and early nineteenth century. Oppositions are highlighted, especially concerning the relationship of faith and reason and the foundations of ethics. As well, the possibility of proving the existence of God, the relationship with pantheism, and the history of religions are studied.

**KEY WORDS:** Hegel, Schleiermacher, Jacobi, Spinozism, Pantheism, Feeling.

**RESUMEN:** En el contexto de diversas controversias filosófico-teológicas que tuvieron lugar en Alemania entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se confrontan las posiciones de Hegel y Schleiermacher sobre el sentido de la religión, tanto en la obra temprana como en la obra madura de ambos. Resaltan sobre todo las oposiciones relativas a la relación de la fe con la razón y con los fundamentos de la ética, a la posibilidad de probar la existencia de Dios, a la relación con el panteísmo, y a la historia de las religiones.

**PALABRAS CLAVE:** Hegel, Schleiermacher, Jacobi, spinozismo, panteísmo, sentimiento.

## 1. Antecedentes

Georg Friedrich Wilhelm Hegel y Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher fueron contemporáneos y coincidieron también en una etapa muy importante de su actividad académica en la Universidad de Berlín. Sin embargo, discreparon profundamente en su concepción acerca de los fundamentos de la filosofía y del sentido de la religión. Sobre las diferencias, pero también algunas coincidencias importantes, relativas a los fundamentos de la filosofía he escrito en otra parte.<sup>1</sup> Abordaré ahora el problema de la religión, al que ambos pensadores dedicaron algunas de sus más profundas reflexiones desde sus primeros escritos. Estos escritos fueron precedidos e influidos en mayor o menor medida por una serie de controversias filosófico-teológicas relativas al concepto de Dios, de las que derivarían diferentes opciones que enmarcarán y encauzarán las reflexiones que expondremos más adelante.

En primer lugar merece ser mencionada la controversia que se ha hecho conocida bajo el nombre de «disputa acerca del panteísmo». Esta disputa se desencadenó a raíz de un intercambio epistolar entre Friedrich Heinrich Jacobi y Moisés Mendelssohn acerca de la influencia de Spinoza en el pensamiento de Lessing.<sup>2</sup> En la polémica sale a luz una conversación que había tenido Jacobi con Lessing entre el 5 y el 11 de julio de 1780. Durante esa conversación Lessing habría dicho a Jacobi:

«Los conceptos ortodoxos sobre la Divinidad ya no me aprovechan; no puedo saborearlos. ¡*Hen kai pan!* No sé otra cosa».<sup>3</sup>

Según Lessing, no habría más filosofía que la de Spinoza. De la discusión en torno a su filosofía resultará una revitalización de su pensamiento, y la expresión *Hen kai pan* (Uno y Todo) pasará a convertirse en el lema de una nueva actitud filosófica respecto a la religión. El núcleo del problema se refiere a las consecuencias que se siguen para la libertad humana, y por ende para la moralidad, de una filosofía estrictamente deductiva como la que representaba Spinoza. Los detractores de éste último –ante todo el propio Jacobi– sostienen que esta forma de pensar conduce inevitablemente a una negación de la libertad que desemboca en el panteísmo y finalmente en el fatalismo. Curiosamente, el efecto deseado por Jacobi no se cumplió, pues en lugar de producirse un desprecio generalizado por la demostración racional y por la filosofía de Spinoza, lo que ocurrió fue justamente lo contrario. Ésta experimentó un fuerte renacimiento a través de Herder y especialmente de Schelling, y finalmente del propio Hegel, e incluso del joven Schleiermacher.

La segunda disputa relevante de este período se conoce como «disputa acerca del ateísmo». Su origen se remonta a una consecuencia que saca Friedrich Karl Forberg del

<sup>1</sup> DE LA MAZA, LUIS MARIANO: «Hegel y Schleiermacher. Encuentros y desencuentros entre dialéctica especulativa y hermenéutica». En: VERITAS, vol. III, nº 19 (2008), pp. 273-291.

<sup>2</sup> Cfr. al respecto el escrito de JACOBI: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. En: FRIEDRICH HEINRICH JACOBI: *Werke*. Hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Fleisher, Leipzig 1812-1825, IV/1.

<sup>3</sup> Cfr. G. E. LESSING: *Escritos filosóficos y teológicos*. Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu. Anthropos/ Centro de Estudios Constitucionales, Barcelona/Madrid 1990, p. 403.

ideal kantiano de la armonía entre moralidad y felicidad. Según Forberg, este ideal sólo corresponde al piadoso deseo de que el bien llegue a imponerse en el mundo, aunque esté acompañado de la decisión moral de procurar seriamente la realización de ese ideal.<sup>4</sup> Según esto, tener una religión significa actuar «como si» hubiera que suponer la existencia de Dios, sin que empero ella pueda ser justificada con ningún tipo de razones, ni siquiera con los postulados kantianos de la razón práctica. De esta manera Forberg renuncia al concepto de Dios y se queda solamente con la religión.

Uno de los coeditores del periódico en el que Forberg publicó era Johann Gottlieb Fichte. En ese mismo volumen Fichte trató de suavizar el efecto del artículo de Forberg, anteponiéndole un artículo propio que llevaba por título: «Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung» («Sobre la razón de nuestra creencia en una providencia divina»). En este artículo, Fichte conserva el concepto de Dios, pero de un Dios que es identificado con el orden moral del mundo. A raíz de estos artículos se suscitó una polémica en la que Fichte fue acusado de ateísmo y perdió su puesto como profesor en la universidad de Jena, un año antes de que Hegel llegara a instalarse como profesor.

Los escritos que surgieron no sólo de Fichte, sino sobre todo de otros autores para defender o atacar su posición, contribuyeron a preparar el terreno para la tercera gran discusión filosófico-teológica, conocida como «disputa acerca del teísmo». Esta vez el origen de la discusión se encuentra en el escrito de Jacobi *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Sobre las cosas divinas y su revelación)*.<sup>5</sup> En este escrito, Jacobi retoma e intenta reforzar la argumentación que había exhibido en las anteriores discusiones en las que tomó parte. Su contrincante es ahora Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, a quien Jacobi acusa de caer en una posición filosófica incompatible con el teísmo. Jacobi reconoce el paso más allá que ha dado Schelling respecto de Fichte. Mientras éste último había identificado a Dios con el orden moral del mundo, Schelling rechaza la asociación entre Dios y la moralidad. Pero lo hace, a juicio de Jacobi, al precio de poner la naturaleza por encima de todo. Schelling supera el dualismo de lo real y lo ideal, sintetizando la acción natural y la acción moral en la acción estética. Al hacerlo, niega que Dios sea fuente de libertad sin necesidad, de inteligencia sin instinto natural, por lo que incurre, según Jacobi, en un monismo naturalista. Desde esta perspectiva, el concepto de Dios no tendría otro sentido que explicar el devenir de la naturaleza como creación estética.

Lo que consigue Jacobi con esta polémica es poner en cuestión qué es lo que hay que entender exactamente por teísmo, cómo se lo puede fundamentar o cómo hay que pensar a Dios. Con su *Crítica de la razón pura*, Kant había negado la posibilidad de probar teóricamente la existencia y las propiedades de Dios, pero había dejado abierta la posibilidad de postular su existencia a través de la razón práctica. En este sentido no excluye a Dios de la filosofía. Pero la nueva discusión pone en cuestión la posibilidad de que la filosofía como tal, sea teórica o práctica, pueda hacerse cargo en forma sistemática de la idea de Dios, lo que en el fondo es un desafío a la pretensión de la filosofía de ser ciencia de la verdad.

---

<sup>4</sup> Cf. F. K. FORBERG: «Entwicklung des Begriffs der Religion». En: *Philosophisches Journal* 8/1 (1798), pp. 21-46.

<sup>5</sup> Cfr. JACOBI: *Werke*, III, pp. 197- 460.

Las alternativas que se abren para la filosofía en esta encrucijada son, *a grosso modo*, cuatro. La primera es la opción romántica por un concepto universal de religión, que se insinúa hacia 1800 en los escritos y fragmentos de Friedrich Schleiermacher, de Novalis y de Friedrich Schlegel. Consiste en ocupar el lugar que tenía el concepto de Dios en el pensamiento teológico-filosófico con un concepto amplio de religión, en el que se incluye lo que la Ilustración había dejado de lado: la imaginación, la fantasía, el misterio, los mitos. Este es el marco propicio para promover una «nueva mitología».<sup>6</sup> El concepto de Dios pasa a ser un apéndice sin demasiada importancia del concepto de religión. En el marco del sentimiento religioso se puede optar por uno u otro de los conceptos de Dios en disputa.<sup>7</sup>

La segunda opción puede ser designada como el paso desde la filosofía a un no-saber filosófico. Se encuentra en los escritos de Jacobi, pero también en los primeros escritos de Jakob Friedrich Fries<sup>8</sup> y en Wilhelm Martin Leberecht de Wette.<sup>9</sup> Se caracteriza por oponer al saber filosófico conceptual un saber inmediato basado en el sentimiento o el presentimiento, considerados los únicos órganos que permiten un auténtico acceso a Dios. Los contenidos del teísmo no pueden ser conservados por los medios tradicionales del saber conceptual y demostrativo, por lo que se hace necesario recurrir a un no-saber filosófico (hoy diríamos a un *pensiero debole*), en cuyo elemento más blando encontrarían un medio más acogedor.

Un mayor alejamiento de la filosofía tradicional se da con la tercera opción, que no sólo implica el paso a un no-saber filosófico, sino a una no-filosofía,<sup>10</sup> es decir a la superación de la filosofía en general. Se trata de revitalizar la religión positiva al precio del abandono de la filosofía, reaccionando así frente a los excesos del romanticismo y las reducciones de la ilustración. Se considera que la teología filosófica ha fracasado en su intento de vincular al hombre con Dios, por lo que debe ser reemplazada por la teología positiva. Es el camino que siguen movimientos devocionales y de conversión, especialmente en el ámbito del protestantismo de los primeros años del siglo XIX.

Finalmente está la postura de aquellos que no quieren renunciar ni a la filosofía estrictamente conceptual ni tampoco al concepto de Dios, por lo que se ven obligados a revisar el sentido de la razón teórica y de la razón práctica y refundar el teísmo filosófico. Esta refundación tiene que ser capaz de enfrentar tanto los argumentos del

<sup>6</sup> Novalis y Schlegel se suman con entusiasmo a la idea formulada por Lessing de la necesidad de «anunciar un evangelio nuevo y eterno» que, aunque presupone la Ilustración, va más allá de sus límites. En este contexto surge la exigencia de la nueva mitología, que implica también una universalización de la poesía, como argumenta Schlegel en su *Rede über die Mythologie* de 1800. Cfr. MANFRED FRANK: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte: *El Dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*. Ediciones del Serbal, Barcelona 1994, especialmente lecciones quinta, sexta y séptima.

<sup>7</sup> Cfr. FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In der ursprünglichen Gestalt hrsg. von Rudolf Otto. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1899, pp. 123-133; trad. de Arsenio Ginzo Fernández: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*. Tecnos, Madrid 1990, pp. 81-86.

<sup>8</sup> Cfr. J. F. FRIES: *Wissen, Glaube und Ahndung*. Göpfert, Jena 1805.

<sup>9</sup> W.M.L. DE WETTE: *Über Religion und Theologie*. Realschulbuchhandlung, Berlin 1815.

<sup>10</sup> Esta formulación se encuentra en Carl August Eschenmayer: *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*. Walther, Erlangen 1803.

criticismo kantiano como los de Jacobi y los románticos. Este es el lugar en el que sitúan las reelaboraciones de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, la filosofía de la identidad de Schelling hasta 1804 y los primeros esbozos sistemáticos de Hegel.

## 2. Las diferencias en la obra temprana de Schleiermacher y Hegel

### 2.1. La religión según Schleiermacher

En sus discursos *Sobre la Religión* de 1799, Schleiermacher sostiene que la religión debe ser claramente deslindada de la metafísica y de la moral. No puede ser deducida del fundamento de la realidad humana finita y temporal, ni nace del postulado trascendental del supremo bien, sino que constituye «una provincia propia en el ánimo».<sup>11</sup> En tanto que «intuición de lo infinito en lo finito», la religión produce un sentimiento inmediato de conmoción interior que pone al hombre individual en la más íntima relación con el universo, relación que es pasiva y anterior a todo pensar y actuar. En este contexto Schleiermacher entiende por intuición de lo infinito lo mismo que «intuición del universo». Este concepto de universo es problemático, pues no se distingue en él claramente entre Dios y mundo, aunque tampoco los confunde sin más. Posiblemente lo más adecuado sea afirmar que en Schleiermacher mundo y universo se identifican y se diferencian a la vez. Por una parte el mundo manifiesta de modo finito el universo infinito, pero por otra parte el mundo posee también una consistencia propia.<sup>12</sup> Más adelante veremos cómo en una etapa posterior Schleiermacher diferencia explícitamente ambas ideas para evitar interpretaciones panteístas. Por otra parte, en tanto que el concepto de intuición está dirigido al universo y no a un yo puro, es una inversión de la intuición intelectual de Fichte y se emparenta más bien con la idea spinoziana de la *natura naturans* y su desarrollo en la *Filosofía de la Naturaleza* de Schelling (1797), es decir con la idea de la naturaleza como una productividad que llega a la autointuición en sus productos (realidades naturales singulares y organismos) y, en un nivel superior, en el pensar del hombre acerca de dichos productos.

La referencia al universo es, según Schleiermacher, lo único que tiene en común la religión con la metafísica y la moral, aunque la entiende de una forma completamente distinta a la apropiación teórica y práctica que realizan aquellas disciplinas.

«Ella [la religión] no pretende, como la metafísica, explicar y determinar el universo de acuerdo con su naturaleza; ella no pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral, a partir de la fuerza de la libertad y del arbitrio divino del hombre. Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el universo, quiere espíarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en pasividad infantil, por sus influjos inmediatos. De este modo ella se opone a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos. La metafísica y la moral no ven en todo el universo más que al hombre como

<sup>11</sup> *Reden*, p. 37; *Sobre la religión*, pp. 25 s.

<sup>12</sup> Cfr. WILHELM WEISCHDEL: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Zwei Bände in einem Band. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, I, p. 217 s.



punto central de todas las relaciones, como condición de todo ser y causa de todo devenir, la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo infinito, su impronta, su manifestación».<sup>13</sup>

La intuición, en tanto que referencia objetiva, y el sentimiento subjetivo se complementan en la religión como los dos aspectos de una sola y la misma relación inmediata con el universo. La unidad y la totalidad del universo se revelan de modo individualizado al concentrarse en un punto finito, que no es sólo el ser humano, sino todo ser particular y finito. Según Schleiermacher, la comunidad de la Iglesia se funda en esta relación individual con el infinito, el universo o Dios. La Iglesia verdadera debe superar la oposición entre sacerdotes y laicos, aunque mientras la gran masa de los hombres no esté en condiciones de acoger la religión con la debida actitud interior, se requiere de «mediadores», cuya función es la de ayudar a los hombres a captar el universo de un modo personal y libre, o sea suscitar la disposición religiosa de cada cual. Pero el sentido de los mediadores es que se vuelvan cada vez más prescindibles. Schleiermacher recuerda al respecto el texto de 1 Cor 15, 28 según el cual vendrá un tiempo en el que no se hablará de ningún mediador, sino que el Padre será todo en todas las cosas.<sup>14</sup>

Por otra parte, Schleiermacher se opone a la concepción ilustrada de una religión natural de la razón. Dado que la intuición del universo no es posible sino de una forma individualmente determinada, es necesaria e inevitable la pluralidad de religiones y su determinación diferenciada. El principio de la individualidad se traduce en una pluralidad de religiones positivas:

«La intuición es y permanece siempre algo particular, separado, la percepción inmediata, nada más; unirla y conjuntarla en un todo ya no es el cometido del sentido, sino del pensamiento abstracto. Así ocurre con la religión; ella se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del universo, en las intuiciones y sentimientos particulares; cada uno de ellos es una obra que subsiste de por sí sin conexión con los otros o dependencia de ellos; ella no sabe nada acerca de derivaciones y de establecer conexiones, entre todo lo que le puede ocurrir, esto es a lo que más se opone su naturaleza».<sup>15</sup>

La pluralidad de religiones no equivale a una indiferencia entre ellas, pues Schleiermacher busca establecer lo que las religiones determinadas tienen de vinculante. El criterio para esta determinación no es otro que la capacidad de captar la unidad del universo. Así, por ejemplo, si el universo es intuitivo como unidad carente de estructura, es decir como un caos, nos encontramos con una religión fetichista; si es aprehendido como multiplicidad carente de unidad, estamos frente al politeísmo; y si es intuitivo como unidad en la multiplicidad, es decir como totalidad, tenemos al cristianismo. A cada una de estas tres posibilidades corresponde, también una posible interpretación panteísta. Por otra parte, a estas seis formas de religión distinguidas según la forma de la intuición se pueden agregar otras formas que tienen en cuenta la dirección de la intuición. El universo se puede encontrar en dirección a una autocontemplación (mística oriental y platónica) o en dirección a una cosmovisión dirigida hacia fuera (religión natural egipcia y oriental) o en una dirección que trate de conectar las dos anteriores (religión del arte exigida por su

<sup>13</sup> Reden, pp. 50 s.; *Sobre la religión*, p. 35.

<sup>14</sup> Reden, pp. 308 s.; *Sobre la religión*, p. 199.

<sup>15</sup> Reden, p. 58; *Sobre la religión*, pp. 39 s.

tiempo).<sup>16</sup> El cristianismo se destaca por sobre todas las demás religiones justamente por el hecho de que la tarea de mediación del universo con la realidad humana, que es propia de las distintas religiones se convierte, en su caso, en una religión positiva.

«Este hecho, a saber, que el cristianismo en su intuición fundamental más peculiar contemple, sobre todo y de forma preferente, el universo en el marco de la religión y de su historia, que él elabore la religión misma como materia para la religión, siendo de este modo, por así decirlo, la religión en una potencia superior, he aquí lo que constituye el elemento más diferenciador de su carácter, lo que determina toda su forma».<sup>17</sup>

## 2.2. La crítica temprana de Hegel a Schleiermacher

La postura crítica de Hegel respecto de Schleiermacher se encuentra documentada desde sus primeros escritos sistemáticos en Jena. Bajo la influencia de Schelling, y también de Spinoza a través de la mediación de Schelling, Hegel invierte la relación que él mismo había establecido en Frankfurt entre filosofía y religión. Mientras en Frankfurt consideraba que la religión cumplía una función unificadora que la situaba por encima de la reflexión filosófica, en Jena es superada por la filosofía, entendida como conocimiento racional o ciencia especulativa del absoluto, que integra las categorías de la reflexión cuya pretensión de saber ha sido cuestionada. En esta nueva concepción sistemática el concepto de Dios juega un papel fundamental, como se desprende del siguiente texto, tomado del artículo «Cómo se hace cargo de la filosofía el entendimiento humano común», publicado por Hegel en el *Kritisches Journal der Philosophie*, que edita conjuntamente con Schelling en esta época: «[...] lo que en el instante actual constituye en general el interés de la filosofía es poner de nuevo a Dios absolutamente en el vértice de la filosofía como el fundamento exclusivo de todo, como el único *principium essendi y cognoscendi* [...]».<sup>18</sup>

Hegel no sólo afirma que el conocimiento de lo absoluto o lo divino es posible, sino que explicita además que se trata de un saber total que conecta la multiplicidad de los saberes parciales para que de allí resulte una exposición sistemática del absoluto como uno, según el modelo de Spinoza. El libro *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* de 1801 contiene una breve referencia a los *Discursos*, a los que no considera a la altura de las exigencias de la especulación, pero al menos les reconoce un «sentimiento más o menos oscuro o consciente» de la «necesidad de una filosofía que reconcilie a la naturaleza con los abusos sufridos por ella en los sistemas de Kant y de Fichte».<sup>19</sup> En cambio, el artículo «Creer y Saber» de 1802 es mucho más crítico. En la Introducción a este artículo, Hegel afirma que su tiempo ha superado la oposición medieval entre razón y fe, que hacía de la primera una sierva de esta última. La Ilustración ha vencido sobre las creencias tradicionales, pero lo ha hecho de una manera tal que ahora la oposición entre creer y saber se presenta al interior de la filosofía, una

<sup>16</sup> Cf. *Reden*, pp. 125 ss., 255 ss., 165 ss.; *Sobre la religión*, pp. 82 ss., 166 ss., 107 ss.

<sup>17</sup> *Reden*, pp. 293 s.; *Sobre la religión*, pp. 189 s.

<sup>18</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Gesammelte Werke* (GW). In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch- Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Meiner, Hamburg 1968 ff., IV, p.179.

<sup>19</sup> GW IV, p. 8.

vez que ésta ha conseguido establecer definitivamente su plena autonomía respecto de la religión. Sin embargo, el triunfo de la razón sobre la creencia presenta, a juicio de Hegel, un rasgo semejante al que se encuentra en aquellas naciones que vencen por la fuerza a otras más débiles, pero de superior cultura, a saber, que a pesar de su dominio externo, se ven espiritualmente subyugadas por éstas. Al haber comprendido la religión únicamente como algo positivo, la razón habría colocado lo mejor de ella misma en un más allá, sólo asequible por la fe, y de esta manera se habría rebajado, convirtiéndose nuevamente en una sierva de la fe. La Ilustración no puede tener, como saber positivo, nada más que lo finito y lo empírico, mientras que lo eterno está más allá y es vacío para el conocimiento. Ese infinito espacio vacío sólo se puede llenar con la subjetividad del anhelo y del presentimiento. El punto supremo de la filosofía es ahora lo que antes se consideraba la muerte de la misma, a saber, que la razón renuncie a estar en el absoluto. La mejor demostración de este aserto, se encuentra, según Hegel, en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte. En todas ellas se hace presente lo que Hegel llama «el principio del norte», cuya expresión religiosa sería el protestantismo, según el cual la subjetividad finita del hombre es un principio absoluto que reduce toda verdad y belleza a sentimientos y convicciones. La religión sería un anhelo subjetivo eterno que no adhiere a nada pasajero, pero al que tampoco le es dado contemplar lo absoluto y eterno que constituye su objeto propio.<sup>20</sup>

Los *Discursos* de Schleiermacher constituyen, según Hegel, la culminación del pensamiento de Jacobi, que hace del absoluto algo subjetivo, ya sea en la forma del sentimiento del amor o en la intuición análoga a la imaginación productiva del artista. Se trata, en ambos casos, de un pensamiento que se resiste a la validez universal del concepto y a la objetividad de una configuración, como ocurre con el arte que no se traduce en una obra. A ello sigue la falta de una concreción social de la Iglesia, que, separada por completo del Estado, carece de toda posibilidad de configurar el mundo y se disuelve en una multitud de comunidades atomizadas.<sup>21</sup>

Desde el punto de vista de Hegel no puede tener lugar una teoría racional y comunicable de la totalidad de lo real si es que se excluye, como lo hace Schleiermacher, la posibilidad de integrar lo individual en un proceso global del espíritu que llega a la plenitud de la conciencia de sí. En la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, la religión aparece justamente como la síntesis de todas las experiencias fundamentales que el hombre puede hacer acerca de la verdad. Ella recapitula en sus propias manifestaciones históricas (la religión natural de los orientales, la religión del arte de los griegos y la religión revelada del cristianismo) las figuras anteriores del proceso de ascensión de la conciencia desde las formas más ingenuas y elementales de concebir la verdad hasta el punto en que ella se manifiesta como la conciencia de la totalidad histórica del espíritu que reúne todos sus momentos, imprimiéndoles un carácter común que los hace aptos para ser asumidos por la filosofía especulativa en la forma del saber absoluto.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> GW IV, pp. 316 s.

<sup>21</sup> Cfr. GW IV, pp. 385 s.

<sup>22</sup> Cfr. LUIS MARIANO DE LA MAZA: *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*. Bouvier, Bonn 1998.

### 3. La contraposición en la obra madura de Schleiermacher y Hegel

#### 3.1. Sentimiento y autoconciencia en la Doctrina de la Fe de Schleiermacher

El pensamiento maduro de Schleiermacher sobre la religión se plasma en su *Doctrina de la Fe* (primera edición 1821-22, segunda edición 1830-31). Schleiermacher concibe esta doctrina como una Teología dogmática, que como tal está ligada a la Iglesia históricamente existente y a la predicación que constituye su tarea esencial. En este sentido se distingue tajantemente de la filosofía. La dogmática de Schleiermacher no admite una fundamentación especulativa como la de Hegel. Pero la Introducción a la Doctrina de la Fe contiene una Teología filosófica o una Teología fundamental, cuya función consiste en determinar la esencia del cristianismo en comparación con otras formas históricamente existentes de religión. Ella proporciona una interpretación de los principios y una contextualización de los enunciados dogmáticos de la Iglesia. Los conceptos filosóficos tienen un sentido clarificador, pero no fundamentador. A la vez sirven como criterio negativo para excluir de la religiosidad todo lo que sea incompatible con la razón y con el saber humano acreditado por la experiencia.

La *Doctrina de la Fe* mantiene la separación tajante de la religión con el pensar y con el actuar, pero al mismo tiempo realiza algunos cambios importantes. Por una parte, elimina el relato de la intuición para el sentimiento religioso, y en su lugar pone al sentimiento religioso en conexión con la conciencia del mundo. Por otra parte, precisa el sentimiento religioso como autoconciencia inmediata y como «dependencia total» (*schlechthinnige Abhängigkeit*), la que, en tanto que comunicable, constituye la base de la comunidad religiosa. De esta manera separa el sentimiento religioso del concepto de la intuición intelectual con el que se relacionaba en los *Discursos*.

El concepto de la dependencia total se distingue, pero no se contrapone a la relativa dependencia y a la relativa libertad que caracterizan la interacción del hombre con el mundo. En efecto, en su relación con el mundo el hombre no es absolutamente libre, porque siempre está condicionado por el mundo de un modo que no ha sido dispuesto por él, pero tampoco es absolutamente dependiente, puesto que puede tomar conciencia de estos condicionamientos y reaccionar frente a ellos. Schleiermacher distingue tres niveles de la autoconciencia: en un primer nivel, anterior al lenguaje, la autoconciencia se encuentra en un estado de «confusión animal» y no es posible distinguir la intuición del sentimiento, y por ende tampoco es posible distinguir la conciencia de objetos de la conciencia de sí mismo. En un segundo nivel aparece esta distinción en la forma de una autoconciencia sensible, que se caracteriza por la distinción entre relativa libertad y relativa dependencia. El tercer nivel corresponde al sentimiento piadoso de dependencia total, que incluye en sí necesariamente la conciencia del mundo en tanto que dependiente de Dios, y en esa medida deja también un espacio a la libertad.<sup>23</sup>

El concepto de Dios permanece, al igual que para Kant, como un concepto límite. En su *Dialéctica*, Schleiermacher, retoma la cuestión de la relación de la autoconciencia con

---

<sup>23</sup> F. SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube*. 1821/22. Hrsg. von H. Peiter. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1984, §§ 9, 10.

Dios, aseverando que un camino del espíritu que conduzca, a través de todas sus manifestaciones, hasta el conocimiento absoluto del absoluto, es intransitable, y pretenderlo constituye una trasgresión de las competencias de la razón. Si bien la idea de Dios es un presupuesto necesario como *terminus a quo* de la unidad de todo saber,<sup>24</sup> ella se da, en la conciencia inmediata de la unidad de lo ideal y lo real, de concepto y de objeto,<sup>25</sup> como un fundamento que trasciende esa conciencia: «La idea de la divinidad acompaña siempre nuestro pensamiento como *terminus a quo*. El fundamento trascendental queda siempre fuera del pensar y del ser efectivo, pero es siempre el acompañamiento trascendente y el fundamento de ambos».<sup>26</sup> El correlato objetivo de la idea de Dios es la idea de mundo como *terminus ad quem* del saber en tanto que este aspira a la meta inalcanzable de aprehender la totalidad de los objetos y propiedades.<sup>27</sup>

El fundamento último del saber (que también lo es del querer) del que habla la *Dialéctica* de Schleiermacher es el mismo punto de referencia del sentimiento religioso de dependencia de la *Doctrina de la Fe*. En este sentimiento, Dios está presente de un modo inseparable de la conciencia del mundo, aunque tanto el pensar como la fe permanecen por debajo del fundamento absoluto o de la plenitud de lo divino. Dios está siempre más allá del concepto y del sentimiento. Ello no excluye, a juicio de Schleiermacher, una interpretación racional de la religión en sus manifestaciones históricas, pero, dado que la individualidad no se deja determinar exhaustivamente a través de sus conexiones con la totalidad, esa interpretación debe permanecer por principio sólo aproximativa.

Los criterios que propone Schleiermacher para esta interpretación de la historia de las religiones son ahora básicamente dos. El primero dice relación con la distinción entre dependencia total y dependencia relativa. En un nivel elemental de la conciencia religiosa estas formas de dependencia no están separadas y el hombre refiere su sentimiento religioso a cosas singulares, dando origen al fetichismo. En un segundo nivel se da la tendencia a separar estas formas de dependencia y las afecciones singulares que determinan la conciencia religiosa comienzan a organizarse en un sistema del que resulta el politeísmo. Por último, la clara separación de ambas formas de dependencia se traduce en una clara oposición entre Dios y el mundo, que está en la base del monoteísmo, en el que las cosas del mundo son sabidas como finitudes dependientes de Dios (§ 8)

El segundo criterio consiste en distinguir las religiones según que la relativa dependencia de los hombres respecto del mundo impulse una actividad ética en aras de la promoción del Reino de Dios (religiosidad teleológica), como ocurre con el judaísmo y sobre todo con el cristianismo, o que de lugar a una religiosidad de carácter estético como se da a juicio de Schleiermacher en el politeísmo griego y en el mahometanismo (§ 9).

---

<sup>24</sup> SCHLEIERMACHER: *Dialektik*. Hrsg. von M. Frank. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, I (1814), pp. 280 ss. [162 ss.].

<sup>25</sup> *Dialektik*, II (1822), pp.174-178.

<sup>26</sup> *Dialektik*, II, p. 307.

<sup>27</sup> *Dialektik*, II, p. 306 s.; cfr. *Dialektik*, I, p. 282 [164].

### 3.2. La crítica de Hegel en su filosofía madura

Con ocasión de la aparición de la *Doctrina de la Fe* de Schleiermacher, Hegel vuelve a pronunciarse sobre su pensamiento, esta vez en forma más lapidaria que antes. La formulación más clara se encuentra en el Prólogo al libro de su discípulo Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft*, de 1822. La crítica se centra en la consideración del sentimiento religioso como el lugar de la presencia real de Dios y como fuente de todas las manifestaciones humanas, de donde se sigue la subordinación de la filosofía a la religión. Aunque Hegel acepta que la religión tiene en principio un componente de sentimiento, lo que verdaderamente importa para él es su contenido objetivo, que no brota del sentimiento, sino que, por el contrario, determina a éste y lo purifica de modo que pueda orientarse por el movimiento absoluto del espíritu. La religión es para Hegel esencialmente liberadora, lo que a su juicio es incompatible con el sentimiento de dependencia. Al hacer del sentimiento el fundamento de la religión, Schleiermacher comete, según Hegel, el error de someterla a la indeterminación y el arbitrio subjetivos. Es más, una religión basada en el sentimiento de dependencia sería mejor realizada por un perro que por un ser humano.

«Si el sentimiento constituye la determinación fundamental de la esencia del hombre, entonces es igualado al animal, puesto que lo propio del animal es tener aquello que lo determina en su sentimiento y vivir según el sentimiento. Si la religión del hombre se funda sólo sobre un sentimiento, entonces es correcto que éste no tiene otra determinación que ser el *sentimiento de su dependencia* y de esta manera el perro sería el mejor cristiano puesto que es el portador más fuerte de este sentimiento y vive sobre todo en este sentimiento. También tiene sentimientos de salvación cuando su hambre es satisfecha por un hueso; sólo el espíritu libre tiene y puede tener religión».<sup>28</sup>

En sus lecciones berlinesas sobre *Filosofía de la Religión*, sostenidas entre 1821 y 1831, Hegel aborda esta cuestión retomando con un mayor grado de profundidad la distinción, ya planteada en su *Fenomenología del espíritu*, entre certeza y verdad como dos modalidades de la conciencia en las que se precisa la distinción entre saber y conocer. El saber es el modo subjetivo bajo el cual algo existe para mí en mi conciencia, poseyendo la determinación de algo que es. Este saber puede ser mediato o inmediato. El saber mediato es el conocer, definido como saber universal de algo universal captado según su determinación particular.<sup>29</sup> La relación inmediata del yo que sabe con el contenido de la conciencia es la certeza.<sup>30</sup> Y el contenido de la conciencia en tanto que el todo desplegado en el conocer es la verdad.

El creer o la fe es una forma particular de certeza que se posee sin intuición inmediata sensible, y sin la comprensión de la necesidad de su contenido. En este sentido es

---

<sup>28</sup> HEGEL: Hinrichs-Vorrede, pp. XVII s. En: *Berliner Schriften* (1818-1831). Hrsg. von W. Jaeschke. Meiner, Hamburg 1997, pp. 77 s.

<sup>29</sup> HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Edit. y trad. por R. Ferrara. Alianza, Madrid 1984-1987, I, p. 159.

<sup>30</sup> *Filosofía de la religión*, I, p. 266.

presentada por Hegel como un saber intermedio entre la certeza inmediata y el saber necesario.<sup>31</sup> En esta caracterización se advierte la crítica a un concepto de la fe como simple inmediatez que no sabe de Dios sino que *es*, con la misma certeza que se sabe que la propia conciencia *es*; ambas cosas de un modo igualmente abstracto y vacío.<sup>32</sup>

El elemento en el que se mueve la fe es la *representación*, una forma primera de darse Dios objetivamente en la conciencia, asociada al sentimiento, la imaginación y la narración. Frente a esa forma primera se yergue el pensar como forma superior. Pero a su vez hay que distinguir el pensar especulativo, que aprehende la unidad de las determinaciones contrapuestas, del pensar meramente reflexivo, fijado en la oposición. Hegel sostiene, una vez más, que la religión es saber del espíritu de Dios acerca de sí mismo a través de la mediación del espíritu finito del hombre, que pasa por las etapas históricas de desarrollo correspondientes al mundo oriental (religión inmediata o de la naturaleza), los mundos griego y judío (religiones de la belleza y la sublimidad), el mundo romano (religión de la finalidad) y culmina con el cristianismo (religión consumada). En lugar de la contraposición –que Hegel juzga una abstracción de origen kantiano– entre un pensamiento acerca de Dios que en el fondo carece de contenido y el mundo empírico, desarrolla un concepto trinitario en el que Dios (Padre) pone el mundo como lo otro de sí (Hijo), cuya oposición es superada en la comunidad de los creyentes (Espíritu).<sup>33</sup>

La mediación de infinitud y finitud, Dios y mundo, tal como Hegel la entiende, ha sido frecuentemente calificada como *panteísmo*. Al revés de la acusación que desde la religión se suele hacer a determinadas concepciones filosóficas de incurrir en el *ateísmo*, porque en ellas hay *poco* Dios, la acusación de *panteísmo* sostiene, según Hegel, que la filosofía tiene *demasiado* Dios.<sup>34</sup> Pero a su juicio el panteísmo en sentido estricto es una doctrina que jamás ha sido sostenida por ningún filósofo, pues consiste en afirmar que «todo, el conjunto [*das All*] del universo, este complejo de todos los existentes, estas cosas singulares infinitas y múltiples, son Dios [...] no la universalidad que es en sí y para sí, sino las cosas singulares en su existencia empírica, tal como existen inmediatamente» (*cosmoteísmo*).<sup>35</sup> Otro sentido del panteísmo que Hegel distingue como ajeno a su pensar es el que califica como panteísmo «oriental», según el cual «lo divino es solamente lo universal de su contenido (del conjunto de las cosas), la esencia de las cosas, pero de modo que eso divino sea representado también como la esencia determinada de las cosas» (*politeísmo*).<sup>36</sup> Por último, Hegel rechaza también aquella forma de panteísmo que se relaciona con un mal entendido sistema de la identidad absoluta, en el que se afirma, al modo de Parménides, que sólo existe el ser, y la nada no se da en modo alguno. Esta versión del panteísmo es en el fondo un acosmismo, pues no reconoce realidad existente a las cosas finitas.<sup>37</sup> En este sentido sería una concepción exactamente opuesta a lo que

<sup>31</sup> *Filosofía de la religión*, I, pp. 267 s.

<sup>32</sup> *Filosofía de la religión*, I, p. 160.

<sup>33</sup> *Filosofía de la religión*, II, pp. 188-190.

<sup>34</sup> Cfr. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von F. Nicolini und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1969; trad. de R. Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid 1997, § 573, Nota, p. 593 ss.

<sup>35</sup> *Filosofía de la religión*, I, p. 257; cf. p. 304.

<sup>36</sup> *Filosofía de la religión*, I, p. 258.

<sup>37</sup> *Filosofía de la religión*, I, p. 258, II, p. 150; cf. CL, p. 79.

Hegel llama panteísmo en sentido estricto. La filosofía de Spinoza cae a juicio de Hegel bajo este rótulo en la medida que sostiene que toda realidad finita o determinada no es más que un accidente de la sustancia absoluta o Dios.<sup>38</sup>

La posición de Hegel es que la acusación de panteísmo se hace desde una concepción teológica muy pobre, que se niega a aceptar la posibilidad de un conocimiento objetivo de la naturaleza de Dios y que ha vaciado su concepto de todo contenido concreto. Con ello se le quita el piso al culto divino, que consiste en la «relación práctica del sujeto con el objeto» o en participar de la reconciliación plenamente consumada de Dios con el hombre,<sup>39</sup> la que no tendría sentido si Dios no se diera a conocer al hombre tal como es. Hegel distingue diversas formas de culto, como la devoción, los signos o manifestaciones externas y sensibles de la renuncia a algo propio como expresión de la unidad con Dios, el despojamiento de la subjetividad a través de la renuncia que no afecta sólo a cosas externas sino también a propósitos particulares.<sup>40</sup> En esta última línea se ubica la eticidad, «el culto más verdadero», que implica la filosofía en tanto que conciencia de Dios como la verdad absoluta que deshace las ocurrencias de la subjetividad particular y constituye de esta manera un «culto continuo».<sup>41</sup>

## Conclusiones

A modo de conclusión, podemos destacar cinco elementos de comparación entre Hegel y Schleiermacher. En primer lugar, ambos piensan la religión en el marco de la crisis cultural inaugurada por la Ilustración, que, al vencer sobre la concepción tradicional de la fe, ha despojado a ésta de todo contenido acreditable a los ojos de las personas intelectualmente bien formadas. La respuesta frente al desafío de la Ilustración es dispar. En Hegel se trata de rehabilitar el contenido esencial de la fe mediante una nueva interpretación que los transfigure en un sentido racional, y por tanto necesario y universalmente comunicable. Schleiermacher, en cambio, pone el acento en aquello que a su juicio la crítica de la Ilustración no ha podido desacreditar, a saber el sentimiento religioso subjetivo del que depende la adhesión a dichos contenidos.

En segundo lugar, Hegel y Schleiermacher se oponen rotundamente en lo que respecta a la posibilidad de una demostración filosófica de la existencia de Dios. El primero sostiene que toda la filosofía se basa en el fondo en la validez del argumento ontológico, cuya exposición la constituye la *Ciencia de la Lógica* en tanto que despliegue de la identidad entre ser y pensar. El segundo niega que sea posible una demostración sistemática de la existencia de Dios, la que sólo puede ser sentida por la autoconciencia. A pesar de esta oposición, es posible constatar una coincidencia fundamental, en el sentido de que para ambos pensadores el punto de partida de la religión es la conciencia del ser de Dios como inseparable de la conciencia de sí mismo. En este sentido se puede decir que la *Doctrina de la Fe* de Schleiermacher presenta una

---

<sup>38</sup> *Filosofía de la religión*, I, pp. 258 s., 304 s., II, p. 413.

<sup>39</sup> *Filosofía de la religión*, I, pp. 222 s., 312 ss.

<sup>40</sup> *Filosofía de la religión*, I, pp. 315 s.

<sup>41</sup> *Filosofía de la religión*, I, p. 316.



cierta variante del argumento ontológico que localiza en el sentimiento y no en el concepto la necesidad de presuponer la existencia de Dios en todo saber.

En tercer lugar, Hegel y Schleiermacher distinguen claramente el ámbito temático de la religión de aquel que es propio de la ética. No obstante coinciden en conferirle a la forma más elevada de la religión, que para ambos es la religión cristiana, una dimensión ética. En Schleiermacher esta dimensión ética se manifiesta en el compromiso con la predicación y la difusión de la fe. En el caso de Hegel, la dimensión ética aparece en relación con el culto, entendido como la relación práctica del hombre con Dios, mediante la cual se supera la diferencia entre ambos. En su concepto, la forma más elevada del culto es la eticidad, que liga la libertad del hombre frente a Dios con la manifestación objetiva del espíritu en el Estado, en tanto que libertad realizada en el mundo. A su vez considera que la concepción de Schleiermacher de la religión es incompatible con la libertad del hombre. Sin embargo no tiene en cuenta que al relacionar Schleiermacher la religión con el sentimiento de dependencia total no pretende excluir la libertad, sino que la incluye como un aspecto de la conciencia del mundo, algo que nos es dado bajo condiciones sobre las que sólo podemos tener un control parcial.

En cuarto lugar, ambos pensadores conectan su concepto de la religión a Dios y el mundo de un modo que fácilmente puede confundirse con alguna forma de panteísmo. No obstante, coinciden en rechazar el panteísmo como expresión de la verdadera religión. Schleiermacher se distancia del panteísmo al afirmar que, si bien no se puede representar a Dios de un modo independiente del mundo, tampoco se lo puede pensar como idéntico con él. Dios es el *terminus a quo* de la unidad del saber, mientras que el mundo es su *terminus ad quem*. Según Hegel, la respuesta filosófica a las diversas variantes del panteísmo consiste, primero que nada, en mostrar que lo finito no puede ser eliminado, sino a lo más superado en la verdadera infinitud, y en segundo lugar, en demostrar que en Dios la verdadera infinitud tiene que ser pensado no sólo como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto, es decir como espíritu absoluto que se realiza a sí mismo a través de su diferenciación y de la superación de la misma en la totalidad de la vida que se conoce a sí misma.

Por último, cabe destacar que tanto Hegel como Schleiermacher aportan una interpretación racional de la historia de las religiones. Se diferencian por basarse en dos concepciones distintas de la dialéctica –de índole especulativa en el primero y hermenéutica en el segundo– que, no obstante, presupone en ambos una cierta adecuación entre ser y pensar, cuyo impulso fundamental proviene de la filosofía de Platón. Pero mientras Hegel se inspira sobre todo en el *Parménides*, y considera la dialéctica principalmente como concatenación de conceptos que culmina en el saber absoluto, Schleiermacher se basa en el *Fedro*, y enfatiza el proceso comunitario de la conversación entre hombres pensantes que no admite ningún saber absoluto.<sup>42</sup> Ello explica en buena parte las consecuencias diferentes que se siguen en la forma de relacionar históricamente las religiones. En el primer caso se trata de una ordenación que sigue criterios sistemáticos, mientras que en el segundo la ordenación obedece a factores individuales irreductibles a la organización conceptual.

---

<sup>42</sup> Cfr. DE LA MAZA: «Hegel y Schleiermacher», pp. 275 s., 280 ss.

**Bibliografía complementaria**

- CHOI, S.- H. (1991): *Vermitteltes und unmittelbares Selbstbewusstsein. Zum Verhältnis von Philosophie und Religion bei Hegel und Schleiermacher*. P. Lang, Frankfurt a. M. u.a.
- FLAMARIQUE, L. (1999): *La filosofía frente al enigma del hombre*. Pamplona, EUNSA.
- GINZO FERNÁNDEZ, A. (1981): «La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher», en: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 16 , pp. 89-118.
- JAESCHKE, W. (editor) (1999): *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hamburg, Meiner.
- LANGE, D. (1983): «Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion», en: *Hegel-Studien* 18, pp. 221-224.
- NOWAK, K. (2002): *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PANNEMBERG, W. (1997): *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PÖGGELER, O. (1998): *Hegels Kritik der Romantik*. München, Fink.
- SCHAEFER, S. (2002): *Gottes Sein zur Welt. Schleiermachers Subjektanalyse in ihrer Prinzipienfunktion für Glaubenslehre und Dialektik*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet.
- SCHOLTZ, G. (1984): *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



# **LA FILOSOFÍA UNA EN LAS MÚLTIPLES FILOSOFÍAS A TRAVÉS DE LA HISTORIA. LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

**Gabriel Amengual**

Universitat de les Illes Balears

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to examine the Hegelian conception on the History of Philosophy. According to Hegel, History of Philosophy has a philosophical dimension. Accordingly, History of Philosophy is also Philosophy. Furthermore, History of Philosophy is related to other subjects as General History, Science History, Politics or Arts History, an aspect which is remarked in this paper. In addition, this paper analyzes both the development of Hegelian thought in relation to his considerations on History of Philosophy.

**KEY WORDS:** History of Philosophy, Philosophy of History, History and System, Spirit, State.

**RESUMEN:** Dos aspectos destacan en la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía: a) el carácter filosófico de la Historia de la Filosofía (aspecto ya muy destacado en Kant), que implica una reflexión acerca del peculiar carácter histórico de la filosofía (aspecto casi olvidado por Kant), además de su relación con el carácter esencialmente sistemático del saber filosófico (apartado 3); y b) la conexión de la Historia de la Filosofía con la historia en general: la historia de la política, de las ciencias, del arte, de la religión, de la cultura en general (apartado 4). Al desarrollo de estos dos puntos básicos de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía se antepone una breve exposición de la evolución del pensamiento de Hegel al respecto, con lo que se dará cuenta de los textos y de las diferentes posiciones (apartado 1) y otra breve exposición del lugar sistemático y fin propedéutico de la Historia de la Filosofía (apartado 2).

**PALABRAS CLAVE:** Historia de la Filosofía, Filosofía de la Historia, historia y sistema, Espíritu, Estado.

En la concepción de la Historia de la Filosofía Hegel comparte planteamientos básicos kantianos –la visión sistemática, unitaria, progresiva, teleológica–, pero a la vez representa una divergencia y –de algún modo– un paso adelante muy considerable, tanto por su mayor dedicación y cultivo de la Historia de la Filosofía, incluyendo un estudio más cuidado de las fuentes y obras de los filósofos, dándole así una mayor relevancia dentro de las disciplinas filosóficas, como también por la reflexión teórica acerca de dicha disciplina, concepto, método, estatuto teórico, lugar y función dentro de la filosofía. «Hegel es el primero en presentar en el marco de su filosofía idealístico-especulativa una teoría de la historiografía filosófica filosóficamente fundante e intenta en su realización in concreto hacerle justicia».<sup>1</sup> Además de esta labor, hay que constatar que este campo de la filosofía fue muy cultivado por Hegel, lo cual contrasta con el hecho de que es uno de los puntos menos estudiados por la investigación posterior, especialmente si dejamos de lado los estudios de la recepción que Hegel hiciera de algunos filósofos.<sup>2</sup>

Fundamentalmente dos aspectos destacan en la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía: 1) el carácter filosófico de la Historia de la Filosofía (aspecto ya muy destacado en Kant), que implica una reflexión acerca del peculiar carácter histórico de la filosofía (aspecto casi olvidado por Kant), además de su relación con el carácter esencialmente sistemático del saber filosófico (apartado 3); y 2) la conexión de la Historia de la Filosofía con la historia en general: la historia de la política, de las ciencias, del arte, de la religión, de la cultura en general. (apartado 4).

Al desarrollo de estos dos puntos básicos de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía se antepone una breve exposición de la evolución del pensamiento de Hegel al respecto, con lo que se dará cuenta de los textos al mismo tiempo que de las diferentes posiciones (apartado 1) y otra breve exposición del lugar sistemático y fin propedéutico de la Historia de la Filosofía (apartado 2).

---

<sup>1</sup> DÜSING, Klaus, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung», in: *Logik und Geschichte in Hegels System*, hrsg. v. Hans-Christian Lucas und Guy Planty-Bonjour. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, p. 127; cfr. Id., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt 1983, p. 39. Sobre la importancia histórico-filosófica de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía ver el estudio de CESA, Claudio, «System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel, in: *Pragmatik*, vol I: *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*. Hrsg. v. H. Stachowiak. Hamburgo 1986, pp. 508-527, esp. pp. 520ss.; así como el estudio general de GELDSETZER, Lutz, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*. Meisenheim a.M. 1968, pp. 47-53. En su amplísimo estudio curiosamente BRAUN, Lucien, *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris 1973, ni cita a Hegel.

<sup>2</sup> Sobre la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía recientemente se han publicado algunos trabajos como GÉRARD, Gilbert, *Le concept hégélien de l'Histoire de la Philosophie*. Paris 2008; HEIDEMANN, Dietmar H. / KRJUNEN, Christian (Hg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt 2007, que cuenta con una primera parte, con tres contribuciones, sobre la teoría de la historia de la filosofía; además de JAESCHKE, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler 2003, pp. 477-497; BOUTON, Christophe, «L'histoire dont les événements sont des pensées. Hegel et l'histoire de la philosophie», in: *Revue philosophique de Louvain* 98 (2000: 2) 294-317; y del capítulo primero de DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 7-39.

## 1. La evolución de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía

El estudio de la evolución de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía está en sus inicios. Se trata de un estudio que se ha hecho necesario a causa de la edición de nuevos materiales, tanto del período de Jena como del de Berlín, pero a la vez se ve dificultado por la pérdida de textos desaparecidos.<sup>3</sup>

Prescindiendo de algunas notas del período juvenil,<sup>4</sup> Hegel se ocupa por primera vez de la Historia de la Filosofía en el escrito de 1801 *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, que se abre precisamente con unas consideraciones acerca de la «visión histórica de sistemas filosóficos».<sup>5</sup>

Una tal visión histórica es rechazada porque, contemplando la multitud de sistemas precedentes, acaba en la indiferencia «que la vida alcanza después de haberse ensayado en toda clase de formas» (TWH II 15 / 11); o también porque no puede consistir más que en acumular conocimientos en vez de buscar la totalidad, en vez de captar la vitalidad y proseguir la creatividad, en definitiva, en vez de buscar la ciencia; y en este caso se trata

<sup>3</sup> No es nuestra pretensión hacer aquí dicho estudio. Esta exposición se basa en el material ya publicado y en los estudios sobre ellos. En los últimos años se ha hecho una nueva edición de las lecciones de Berlín sobre la Historia de la Filosofía, que, en vez de ser una composición del editor, intenta reflejar mejor las fuentes; de hecho esta nueva publicación toma como base las lecciones del curso 1825-26, porque parece el más completo y mejor documentado, aunque, cuando es de interés, se hacen referencias a otros cursos: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Teil 1: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*. Hamburgo 1994; Teil 2: *Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker*. Hamburgo 1989; Teil 3: *Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos*. Hamburgo 1996; Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hamburgo 1986 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vols. 6, 7, 8 y 9). Cfr. mi recensión de los vols. (o Teile) 4 y 2 in: *Taula. Quaderns de pensament* núm. 15 (1991) 152-154 y *Taula. Quaderns de pensament* núm. 25-26 (1996) 178-180 respectivamente.

<sup>4</sup> El único en afirmar que los escritos juveniles, es decir hasta 1800, el final de su período de Frankfurt, contienen, especialmente los de Berna y Frankfurt, implícitamente una Historia de la Filosofía es ZIMMERLI, Walther Chr., «Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte im Denken des jungen Hegels. Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte», in: *Natur und Geschichte*, hrsg. v. K. Hübner u. A. Menne. Hamburgo 1973, pp. 470-479, porque la ve implícita en las consideraciones acerca de la historia de la religión (del cristianismo). Este estudio de Zimmerli es una confrontación y contraposición al de KIMMERLE, Heinz, «Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels», in: Id., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*. Bonn 1970 (Hegel-Studien Beiheft 8) pp. 301-312 (versión algo corregida de Id., «Notwendige geschichtliche und philosophische Bemerkungen zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie bei Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch 1968-69*. Hg. von Wilhelm R. Beyer im Auftrage der Hegel-Gesellschaft. Meisenheim-Glan 1970, pp. 135-146) quien defiende que para Hegel en el escrito de la *Diferencia* la filosofía no tiene ningún desarrollo histórico.

<sup>5</sup> HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* (1801), in: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols. Frankfurt/M 1970 (Theorie-Werkausgabe), vol. II, pp. 15-20 (Esta edición se citará con la abreviatura TWH, el número romano para el volumen y el arábigo para la página) (vers. cast. de María del Carmen Paredes Martín: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid 1990, pp. 11-17). En este apartado este escrito se cita en el texto indicando la página de la edición alemana y la castellana separada con una /). Sobre este escrito bajo el punto de vista de la concepción de la Historia de la Filosofía puede verse SCHNEIDER, Helmut, *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*. Bonn 1968 (Ms., phil. Diss.), pp. 23-26; DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 14-18.

también de una forma de indiferencia (ibid.). «Todo sistema es susceptible de ser tratado históricamente» (ibid. / 12); pero el tratamiento «histórico» es entendido por Hegel como la transformación de un sistema del pasado «en una opinión muerta», en un conjunto de opiniones, «superflua colección de momias y cúmulo general de contingencias» sin reconocimiento de verdad en él (TWH II 16 / 12). «El comportamiento histórico» «surge de un interés cualquiera por el conocimiento de opiniones» y para dicho comportamiento «el espíritu viviente [...] pasa de largo como un fenómeno ajeno y no revela su interior». (ibid.). Por el contrario, «el espíritu viviente, que habita en una filosofía, exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín». (ibid.).<sup>6</sup>

El otro modo de hacer Historia de la Filosofía que Hegel critica, y que explícitamente atribuye a Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), consiste en considerar las peculiaridades de cada filosofía, entendida como «una especie de oficio» (TWH II 16 / 13), con la intención de «penetrar más profundamente que nunca en el espíritu de la filosofía» (ibid.). Dicha visión histórica ve un progreso en la Historia de la Filosofía, puesto que dicho oficio «puede mejorarse mediante técnicas constantemente renovadas». (TWH II 16 / 13) Pero, como cada filosofía responde a peculiaridades, todas ellas no son más que ejercicios previos, antecedentes de otras formas posteriores y sucesoras; «y en todo tiempo los sistemas filosóficos ya aparecidos nunca podrían ser considerados más que como ejercicios previos de cabezas privilegiadas». (TWH II 17 / 14) Y todo ello se debe a un error en el mismo concepto de filosofía: «Lo que es peculiar de una filosofía, y precisamente por serlo, sólo puede pertenecer a la forma del sistema, no a la esencia de la filosofía». (TWH II 17 / 14) En efecto, «si lo absoluto y su manifestación, la razón, son eternamente una y la misma cosa, como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo». (ibid.).<sup>7</sup>

En resumen, la visión histórica es rechazada, porque según Hegel se reduce o bien a coleccionar opiniones peculiares o bien a considerar las filosofías anteriores como antecedentes para la propia. Por su parte exige encontrar la verdad en las anteriores filosofías, dado que la verdad de la filosofía sólo puede ser una. La filosofía propiamente dicha no es histórica, la historicidad afecta únicamente a las formas contingentes de su aparición. Así, por ejemplo, la doctrina de las ideas y ontología platónicas o la doctrina spinoziana de la sustancia una, que no son ni opiniones ni ejercicios previos, son para Hegel formulaciones ejemplares de la verdad una del Absoluto partiendo de la situación y de la filosofía de su tiempo respectivo. Hegel no aprecia una evolución progresiva en la Historia de la Filosofía; y menos aún su propio proyecto sistemático, que apenas está esbozado, es visto como meta de la secuencia histórica de las teorías filosóficas. Su actitud respecto a las filosofías especulativas del pasado es afirmativa, y no por

---

<sup>6</sup> Se nota aquí la concepción ilustrada de las verdades históricas como hechos contingentes, frente a las verdades de razón, que son necesarias.

<sup>7</sup> De manera semejante se expresa en «Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere», in: TWH II 172, 177s. (Vers. cast. de D. Negro Pavón: «Sobre la esencia de la filosofía en general, con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía», in: HEGEL, *Esencia de la filosofía y otros escritos*. Madrid 1980, pp. 6, 13s.)

apelación a autoridades. En cambio, se muestra crítico respecto a la filosofía coetánea, que desconoce y, por tanto, no aprecia dichas doctrinas, así como respecto a la tendencia romántica a esperar de una filosofía originalidad individual, apreciar las peculiaridades.

En los primeros años de Jena Hegel no admite una evolución histórica, al modo teleológico por ejemplo, en la sucesión de las filosofías; más bien tiende a nivelarlas concediéndoles el mismo rango bajo el punto de vista de su conocimiento de la verdad, adoptando con ello una posición similar a la del romanticismo de Jena,<sup>8</sup> del mismo modo que se concede la misma importancia a las grandes obras de arte de las diferentes épocas:

«Cada filosofía es completa en sí misma y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí. Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos –sino una fuerza afín del espíritu–, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella». (TWH II 19 / 17)

Ello ciertamente no implica que toda filosofía sea igualmente significativa y, por tanto, igualmente conocimiento del Absoluto. Hegel critica las filosofías modernas y coetáneas, y en parte también las antiguas. Así, por ejemplo, las paradojas y antinomias del *Parménides* platónico son auténtico escepticismo, que él acepta, por ser –así lo interpreta– parte integrante de la filosofía del Absoluto, como la parte negativa de este Absoluto; en cambio, el escepticismo de la academia platónica y sobre todo el pirrónico hasta Sexto Empírico representan para Hegel una progresiva depravación.<sup>9</sup>

En estos años no aparece en Hegel aún una conciencia histórica, atenta a la distancia temporal respecto de las filosofías anteriores; como tampoco una teoría ya formada de la Historia de la Filosofía. Más bien considera su tarea la de redescubrir o recuperar la verdad sustancial, marginada en su tiempo, y hacerla valer bajo las condiciones de su tiempo. Así lo viene a afirmar en el anuncio del curso sobre Lógica y Metafísica del semestre de invierno de 1801-02:

«Del verdadero conocimiento de la misma [filosofía] surgirá la convicción de que en *todos* los tiempos sólo se ha dado *una* y precisamente la misma filosofía. Con ello, por tanto, no prometo nada nuevo, sino que con mis búsquedas filosóficas pretendo propiamente restablecer lo viejo más viejo [*das älteste Alte wiederherzustellen*] y liberarlo del malentendido».<sup>10</sup>

\* \* \*

Un cambio radical en la concepción de la Historia de la Filosofía apunta en el *curso de 1805-06*, en el cual por primera vez Hegel expone detenidamente la Historia de la Filosofía y desarrolla una teoría de la misma, siendo, por tanto, la primera parte de la

<sup>8</sup> DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 17.

<sup>9</sup> Cfr. HEGEL, «Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten», in: TWH II 228ss., 237s. (Vers. cast. de D. Negro Pavón: «Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo», in: ID., *La esencia de la filosofía*, cit., pp. 67ss., 79ss.)

<sup>10</sup> ROSENKRANZ, Karl, *G.W.F. Hegels Leben*. Darmstadt 1977, p. 192



filosofía del espíritu que Hegel expone separadamente.<sup>11</sup> En la actualidad no se conserva ni el manuscrito de Hegel ni apunte alguno de alumnos de este curso. Karl Rosenkranz (1805-1879) y Karl Ludwig Michelet (1801-1893), que todavía conocieron el manuscrito de Hegel y aseguran que constituyó la base incluso para las lecciones de Berlín,<sup>12</sup> dan testimonio de este curso y ofrecen algunos datos y citas del mismo.<sup>13</sup> Otra fuente de información sobre este curso es el informe de Gabler.<sup>14</sup>

Según Rosenkranz<sup>15</sup> Hegel ya había mostrado una gran familiaridad con la Historia de la Filosofía en sus estudios publicados en el *Kritisches Journal*, pero ahora tomó conciencia de la unidad de la filosofía en todas las filosofías, ahora trabajó por primera vez la historia universal desde el punto de vista del saber absoluto, y ahora –esto es lo más significativo para nuestro tema– Hegel «se vio por primera vez en su relación histórica» con las filosofías precedentes. Gabler a su vez informa que Hegel llevaba a cabo un detenido y documentado estudio de fuentes, lo cual es además subrayado para el caso de la filosofía de Aristóteles. Respecto a la exposición destaca «el por entonces inaudito nuevo avance dialéctico de sistema a sistema».<sup>16</sup> Ya empieza a señalarse una evolución teleológica que desemboca en su sistema.

De acuerdo con estas informaciones cabe afirmar que en este curso emergen ya las líneas fundamentales de su teoría de la Historia de la Filosofía, que se mostrarán válidas incluso en las ampliaciones y modificaciones posteriores. Al fin y al cabo la teoría de la Historia de la Filosofía no corre un destino diferente que la filosofía hegeliana en su conjunto, que en estos años vive un tiempo decisivo en su formación. Como señala K. Düsing,<sup>17</sup> este esbozo de Historia de la Filosofía cuenta con tres presupuestos decisivos, que no se daban al principio de los años de Jena, pero que a lo largo de ellos se han ido formando: 1) La formación de un sistema, de cuya independencia y superioridad Hegel está convencido, aunque (o precisamente por ello) se haya formado en diálogo con los anteriores. 2) La formación de una dialéctica que, entendida como movimiento conceptual sobre la base de contradicción y negación determinada, permite comprender

<sup>11</sup> Cfr. GARNIRON, Pierre / HOGEMANN, Friedrich, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie», in: *Hegel-Studien* 26 (1991) 110-119, ref. p. 111.

<sup>12</sup> Así lo afirma DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 18, y Id., «Hegels Vorlesungen an der Universität Jena. Manuskripte, Nachschriften, Zeugnisse», in: *Hegel-Studien* 26 (1991) 22. (y de hecho ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, p. 201 lo viene a afirmar claramente), mientras que GARNIRON / HOGEMANN, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie», p. 111 niegan que Hegel usara la introducción en que se expone la teoría general de la Historia de la Filosofía, puesto que sitúan una nueva ruptura después de Jena, determinada por la elaboración de la lógica en los años 1812-16, que dará lugar a la teoría de la Historia de la Filosofía de Heidelberg y Berlín.

<sup>13</sup> ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, pp. 201-2; MICHELET, «Vorwort» des Herausgebers, in: HEGEL, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.L. Michelet, vol. XIII. Berlin 1833, pp. VI., X, XVI.

<sup>14</sup> El informe del entonces estudiante Gabler se encuentra editado por KIMMERLE, Heinz, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», in: *Hegel-Studien* 4 (1967) 21-93, el informe en pp. 65-73, y sobre este curso de Historia de la Filosofía pp. 69-71, el anuncio de este curso: «Historiam philosophie hor. VI-VII tradet» en p. 55. Cfr. DÜSING, «Hegels Vorlesungen an der Universität Jena...», p. 22. Sobre este curso cf. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 18-20.

<sup>15</sup> ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, p. 201.

<sup>16</sup> KIMMERLE, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», p. 70.

<sup>17</sup> DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 19

unitariamente procesos lógicos e históricos. 3) La construcción de una nueva metafísica de la subjetividad como superación de la metafísica spinoziana de la sustancia una. El movimiento dialéctico del pensar y la meta hacia la que avanza, reciben de esta manera una fundamentación en dicha metafísica de la subjetividad.

\* \* \*

A partir de esta posición puede fácilmente comprenderse que la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía pertenece a la consumación del espíritu que vuelve a sí históricamente y finalmente se comprende lógicamente y que con ello se presuponen las bases de una lógica especulativa así como también la conciencia histórica y el comprender histórico. Como muy bien han puesto de relieve J. C. Flay y O. Pöggeler, una tal concepción nueva de la Historia de la Filosofía se fue forjando en los años de preparación de la *Fenomenología del espíritu* de 1807.<sup>18</sup> En efecto, en los últimos años de Jena Hegel alcanza una comprensión lógica de la historia, que después en Berlín intentará ampliar. Esta comprensión es desarrollada en la *Fenomenología* de 1807 como construcción del proceso mitológico-religioso. La Historia de la Filosofía suministra el modelo para la concepción lógica de la historia.<sup>19</sup>

La *Fenomenología del espíritu*, tal como afirma el mismo Hegel, «puede considerarse [...] como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu».<sup>20</sup> Así pues, en dicha obra Hegel expone como el espíritu, tanto individual como universal, toma como punto de partida la experiencia histórica y recorre, por tanto, la historia entera. Ninguna estación se pierde, sino que se conserva en la siguiente. Todo el pasado se encuentra en cada estación. La relación al pasado es el momento esencial de la teoría del espíritu. La Historia de la Filosofía naturalmente se halla incluida en este pasado. La comprensión del pasado pertenece esencialmente al filosofar. Sin embargo, la mediación de presente y pasado es a la vez inmediatez: cada espíritu individual ha de empezar inmediatamente de nuevo con la mediación, e igualmente el espíritu universal ha de empezar inmediatamente en cada fase.<sup>21</sup>

A pesar de la base teórica común sobre la que se asientan tanto la teoría de la Historia de la Filosofía como la *Fenomenología* de 1807, se trata de dos caminos que no cabe identificar, puesto que cada uno mantiene su propia identidad y sus funciones distintas en el sistema: la *Fenomenología*, como propedéutica para con la conciencia natural, la introduce al uso de las determinaciones lógicas fundamentales; la Historia de la Filosofía, además de la comprensión fenomenológica, toma la historia en su

<sup>18</sup> FLAY, J. C., «The History of Philosophy and the Phenomenology of Spirit», in: O'MALLEY, J. J., et al. (ed.), *Hegel and the History of Philosophy*. La Haya 1974, pp. 47-61; PÖGgeler, Otto, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», in: LUCAS, Hans-Christian / PLANTY-BONJOUR, Guy (Hg.), *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. 101-126.

<sup>19</sup> PÖGgeler, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», p. 104.

<sup>20</sup> HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburgo 1952, p. 67 (Vers. cast. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra: *Fenomenología del espíritu*. México 1971, p. 54). Esta obra se cita con la sigla PhdG y el número de página del texto alemán y del castellano separados con una /.

<sup>21</sup> Cfr. PhdG 26s., 563s. / 21s., 473s.

contingencia y reconduce de este modo la naturaleza y la historia hacia el Absoluto como tema de la filosofía especulativa.<sup>22</sup>

La exposición de la Historia de la Filosofía de 1805-06<sup>23</sup> está dominada por la convicción de que ahora el espíritu universal se ha encontrado a sí mismo en la absoluta transparencia, de manera que concluye la lucha de la autoconciencia finita con la autoconciencia absoluta.<sup>24</sup> Por camino diverso llega al mismo resultado la *Fenomenología del espíritu*, como introducción a la filosofía especulativa (Cfr. PhdG 561 / 470s.). A ambos caminos les subyace una misma lógica especulativa, la desarrollada en Jena, pensada más bien como introducción a la metafísica. Desde que Hegel abandona Jena va a sufrir un cambio la teoría de la Historia de la Filosofía en la medida en que cambia el campo o los presupuestos a partir de los cuales se hacía: hasta 1816 Hegel elabora una nueva Lógica, la ciencia fundamental del sistema, con ello se rompe la unidad de lógica y fenomenología. La fenomenología se reduce y se integra en la teoría del espíritu subjetivo, aunque mantenga su misión original de introducir al sistema. Consecuentemente también cambia el concepto de Historia de la Filosofía. Lo que permanece es que, también en la nueva concepción, la lógica sigue ofreciendo la orientación, el hilo conductor de la Historia de la Filosofía; pero no una lógica pensada como introducción a la metafísica, sino como exposición crítica de la metafísica misma.

\* \* \*

En los años de Heidelberg Hegel dio cursos de Historia de la Filosofía dos veces: en el semestre de invierno 1816-17 y en el de 1817-18. De la introducción al primer curso se conserva el manuscrito de Hegel, que ya fue publicado por J. Hoffmeister, que a su vez es asumido en las lecciones de Berlín.<sup>25</sup> Entre estos cursos y los de Berlín no cabe señalar diferencias significativas. En Berlín Hegel dio cursos de Historia de la Filosofía 7 veces: en el semestre de verano de 1819, y en los semestres de invierno de 1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30, 1831-32, aunque éste último apenas lo empezó, pudiendo dar solamente dos semanas de clase, por sobrevenirle el cólera del que moriría el 14 de noviembre de 1831. Estas lecciones de Berlín son las que nos ofrecen la teoría de la Historia de la Filosofía más desarrollada de Hegel así como la Historia de la Filosofía misma del modo más extenso y documentado. No vamos a decir nada de ellas aquí, porque nos vamos a basar en ellas para la exposición de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> PÖGgeler, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», p. 114.

<sup>23</sup> Para lo que sigue cfr. GARNIRON / HOGGEMANN, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie», p. 111, que a diferencia de Düsing, marcan la diferencia entre las concepciones de la Historia de la Filosofía de Jena y la de Berlín, porque subrayan las diferencias entre la lógica de Jena y la madura de 1812-16.

<sup>24</sup> Cfr. TWH XX (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III) 454ss., y HEGEL, *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Vol. XV: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. III, hrsg. v. Karl Ludwig Michelet. Berlin 1836, p. 689.

<sup>25</sup> HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 3ª ed. cuidada por Fr. Nicolin. Hamburgo 1966, pp. 1-17. (En adelante se indicará con la abreviatura EGPh). (Hay vers. cast. de E. Terrón: *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires 1980, aunque es traducción de una edición anterior y no coincidente con ésta).

<sup>26</sup> Acerca de las fuentes habidas y de las disponibles en la actualidad cfr. GARNIRON / HOGGEMANN, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie»; GARNIRON / JAESCHKE, Walter, «Vorwort der Herausgeber», in: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1, pp. XI-LIV.

## 2. Lugar sistemático y función propedéutica

La Historia de la Filosofía pertenece, de acuerdo con el sistema maduro de Hegel, tal como viene expuesto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, a la filosofía del espíritu absoluto. El espíritu absoluto es el espíritu que se sabe completamente en su realidad, a saber en su historia. El espíritu es historia, constituida en último término por el movimiento conceptual mismo, impulsado por el proceso del diferenciarse o dirimirse, que incluye el manifestarse al otro, hacerse finito, estar supeditado a la contingencia y a la casualidad, para finalmente volver a sí mismo, reencontrándose a sí mismo en la otredad. La historia representa este proceso de paso por la contingencia y casualidad, constitutivas de la otredad, pero que es asumida como proceso de auto-realización y por ello mismo lleva a la reconciliación o retorno a sí. La teoría del espíritu absoluto, como el espíritu que se sabe completamente, incluye y tiene que dar razón de este proceso histórico, que es de dirempción, de diferenciación y finitización o alienación y a la vez de reconciliación o retorno a sí.<sup>27</sup>

Las tres formas fundamentales, en las que el espíritu es efectivo, a saber, arte, religión y filosofía, son caracterizadas en esta parte del sistema no sólo por las formas generales de la auto-comprensión: la intuición, la representación y el pensamiento; más bien al mismo tiempo se muestra el devenir histórico, el alcanzar o el ultrapasarse dichas formas de la auto-referencia espiritual en la parte histórica de la estética, de la filosofía de la religión y en las investigaciones sobre la Historia de la Filosofía. La exposición de tales desarrollos históricos pertenece necesariamente a la filosofía del espíritu absoluto y real.

Tal como suele exponerse en la Filosofía de la Historia, ésta, como parte conclusiva y más elevada del espíritu objetivo y puente hacia el espíritu absoluto, «anticipa la teoría del espíritu absoluto, [...] puesto que] los modos de auto-comprensión humana, que en ésta son tratados, pertenecen ya a la temática de la teoría de la historia, así como también a la inversa la historia alcanzará su validez en el propio horizonte de la teoría del espíritu absoluto».<sup>28</sup> A la historia pertenece esencialmente la comprensión de sí mismo, conciencia de sí y de lo que se lleva entre manos, de lo que es el motor y realización de la historia: la libertad. Y a la inversa, a la libertad, a la conciencia de libertad y al concepto en general, pertenece su despliegue histórico en el esfuerzo por realizarse. De este modo la historia pertenece al concepto mismo y a la exposición por excelencia del mismo: la filosofía, como parte conclusiva del espíritu absoluto.<sup>29</sup>

En definitiva la explicación del lugar sistemático de la Historia de la Filosofía nos remite a la cuestión central de la pertenencia de la historia al concepto, al sistema, tema fundamental de la teoría de la Historia de la Filosofía, tanto en su aspecto de concepto de Historia de la Filosofía (donde se expone la historicidad interna de la filosofía) como

<sup>27</sup> Sobre la pertenencia de la historia al espíritu absoluto cfr. THEUNISSEN, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlín 1970, pp. 60-76.

<sup>28</sup> ANGEHRN, Emil, «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la filosofía de la historia en Hegel», in: AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid 1989, pp. 349-375, cita p. 350.

<sup>29</sup> Cfr. ANGERN, Emil, *Freiheit und System bei Hegel*. Berlín 1977, pp. 293, 311-316.

en su aspecto de contextualización histórica de la filosofía o historicidad externa de la filosofía, temas a los que se dedican los dos apartados siguientes (3 y 4).

Siendo el espíritu absoluto claramente el lugar sistemático de la Historia de la Filosofía, ello no impide que Hegel le asigne un «fin subjetivo», a saber, el de servir de introducción a la filosofía misma. Así lo afirma Hegel, tanto en sus lecciones de Heidelberg como en las de Berlín.<sup>30</sup> El cumplimiento de este fin subjetivo en modo alguno significa que la Historia de la Filosofía asuma la tarea de la *Fenomenología del espíritu* de 1807 como introducción al (o como exposición introductoria del) sistema o a la lógica especulativa. La Historia de la Filosofía, en cumplimiento de su fin subjetivo, no hace más que introducir a los oyentes de manera propedéutica en los desarrollos del pensamiento filosófico, creándoles de manera gradual cierta familiaridad con ellos. Siendo la filosofía sistemática conclusión y resultado de toda la historia filosófica anterior, la historia les familiariza con los momentos del sistema, haciéndoles ver la problemática que intenta aclarar conceptualmente el sistema. Pero, con todo, la Historia de la Filosofía es ya filosofía y ciencia. El cumplimiento del fin subjetivo en nada afecta, por tanto, a la asignación de la Historia de la Filosofía a la teoría del espíritu absoluto.

La Historia de la Filosofía puede cumplir esta función propedéutica, presentando y ejemplificando el significado de los problemas y soluciones de la filosofía misma en determinadas posiciones históricas, porque es una historiografía de índole peculiar, a saber, no es una historiografía reflexiva o que filosofe sobre los acontecimientos de la historia política, sino que expone los hechos mismos, que en Historia de la Filosofía son pensamientos, las obras filosóficas de los «héroes de la razón pensante».<sup>31</sup> Solamente dichos héroes hacen avanzar la evolución de la filosofía, y por eso ellos marcan el camino de dicha evolución.

La tarea de la Historia de la Filosofía es la de entender los pensamientos de dichos héroes de la razón pensante sin mezcla de representaciones extrañas y a la vez establecer una conexión apreciable de manera razonable entre ellos. De dicha tarea surgen los dos aspectos fundamentales de la Historia de la Filosofía: que sea histórica y filosófica a la vez.

### 3. Carácter filosófico de la Historia de la Filosofía

Con la afirmación del carácter filosófico de la Historia de la Filosofía Hegel se sitúa en la línea que con tanta fuerza trazara Kant, según la cual en la Historia de la Filosofía no se trata de opiniones o contingencias, sino de la filosofía misma. Pero, bajo este mismo aspecto, Hegel desarrolla el carácter histórico de la filosofía misma, precisamente

---

<sup>30</sup> EGPh, 14, 79, 23 nota 1 (en este último lugar se trata de una nota marginal que, a mi modo de ver, es ambigua, por cuanto podría entenderse que la introducción a la Historia de la Filosofía –y no la Historia de la Filosofía– es a la vez introducción a la filosofía misma; la misma ambigüedad se da en p. 24 nota 1.

<sup>31</sup> EGPh 11, 92, 124; sobre la historiografía filosófica a diferencia de las otras p. 252s; sobre los diversos modos de historiografía HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburgo 1970, pp. 3ss. (Vers. cast. de C. A. Gómez: *La razón en la historia*. Madrid 1972). (En adelante VG y el número de página del texto alemán y del castellano separados con una /).

con el intento de unir internamente sistema e historia, mostrando así la pertenencia de la historia al sistema y con ello el peculiar carácter histórico de la filosofía, diferente de la historia de las ciencias o de la religión; pieza clave de esta teoría de la Historia de la Filosofía será la teoría de la dialéctica sucesión categorial de los sistemas filosóficos en la Historia de la Filosofía y con ello el carácter peculiar del progreso en la Historia de la Filosofía.

### 3.1. Inicial definición de Historia de la Filosofía

La exposición hegeliana de la teoría de la Historia de la Filosofía empieza con la definición de la Historia de la Filosofía como la exposición de «la galería de los espíritus nobles» (EGPh 6, 21, 25) o de las opiniones (p. 27), historia del pensamiento, de sus configuraciones como evolución (p. 81, 82), de las producciones del pensamiento libre (p. 84), tomándola como la comprensión primera o de sentido común. En analogía con la historia en sentido general, que suele tratar de personajes y sus hazañas, la Historia de la Filosofía trata de los espíritus nobles o de los héroes de la razón pensante (EGPh 11, 92, 124), los hechos de la razón pensante (p. 91), los hechos de los héroes de la razón pensante (p. 124), sus pensamientos u opiniones.

Como ya hemos indicado anteriormente, Hegel comparte con significativos historiadores de su época los criterios según los cuales la historiografía filosófica exige un atento estudio de las fuentes, a fin de construir sobre buenos cimientos la exposición filosófica, la cual, a su vez, se ha de levantar sobre la base de una adecuada comprensión histórica de las intenciones y realizaciones del autor.<sup>32</sup> Pero el perfil inconfundible de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía no está en estos puntos de vista. «Este perfil se muestra justamente en su determinación específica del sentido filosófico de la historiografía filosófica y de la peculiaridad de la Historia de la Filosofía respecto por ejemplo de la historia de otras ciencias o también de la religión».<sup>33</sup>

Si, como en toda historia, se trata de comprender documentos y textos, el comprender las obras de los filósofos no se lleva a cabo entendiendo «el sentido gramatical de las palabras», por mucho que ello sea el requisito primero. «Uno puede, por tanto, poseer un conocimiento de las afirmaciones, proposiciones o, si se quiere, de las opiniones de los filósofos, haberse ocupado mucho de las razones y desarrollos de tales opiniones, y, sin embargo, en todos estos esfuerzos puede haber fallado la cosa principal, a saber, el comprender de las proposiciones».<sup>34</sup> Comprender no significa solamente captar el sentido gramatical de las afirmaciones de los filósofos, ni tampoco transponer las representaciones allí contenidas en el lenguaje actual; sino que significa captar el sentido originario de aquellas afirmaciones con su pretensión de verdad. Ello sólo puede realizarse adecuadamente si el problema tratado históricamente en aquellas afirmaciones es a la vez pensado de modo crítico y creativo.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Acerca de lo que Hegel comparte y los autores con quienes comparte estos puntos de vista cfr. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 22s.; Id., «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», art. cit., p. 129s.

<sup>33</sup> DÜSING, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», cit., p. 130s.

<sup>34</sup> EGPh 9, cfr. también p. 30, 49ss., 59. Contra la tendencia «historicista» ver pp. 133, 281s.

<sup>35</sup> DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 23

De este modo tan taxativo Hegel sigue fiel a su rechazo de la «visión histórica» (o historicista o de anticuario) de los sistemas filosóficos, tal como ya planteó en el escrito de la *Diferencia*. Lo que en cambio ahora afirma, y que entonces no podía formular, es la continuidad de la filosofía actual con las anteriores, que aún están vivas. En efecto, la parte de verdad, que puede verse en aquella primera definición de la Historia de la Filosofía como la exposición de la galería de los espíritus nobles,<sup>36</sup> puede verse en que presenta la filosofía como una posesión heredada del pasado, resultado del trabajo de las generaciones precedentes. Nos da a entender que lo que somos en filosofía, lo debemos a la *tradición* (EGPh 21), o incluso en un sentido más general «lo que somos, lo somos al mismo tiempo históricamente».<sup>37</sup> Pero la misma dilucidación del concepto de tradición empieza por mostrar la inadecuación de dicha imagen o representación de la Historia de la Filosofía. En efecto, la tradición no es como una ama de llaves que conserva fielmente lo recibido, para así, inalterado, pasarlo a las generaciones venideras, sino que es más bien como una poderosa corriente que crece y se amplía tanto más cuánto más se va alejando del origen (EGPh 21s.). Dicho en términos no tan metafóricos: «el contenido de la tradición es de naturaleza espiritual y el espíritu universal no permanece quieto. [...] Su vida es acción, y la acción tiene una materia previa, a la que se dirige y a la que elabora y transforma». (EGPh 22) La tradición consiste, por tanto, no sólo en recibir lo que otras generaciones, las precedentes, elaboraron, sino también en realizar la propia comprensión, apropiación, y con ello una transformación y la actualización y de este modo un enriquecimiento de lo recibido. Con ello ya surgen dos aspectos de la Historia de la Filosofía, fundamentales para su comprensión filosófica, es decir, en su significación para la filosofía misma, su comprensión y producción, a saber: a) la producción de la filosofía, el filosofar –como decía Kant– presupone esencialmente algo previo, un material recibido; b) en la misma comprensión se trata siempre de una reelaboración, transformación, actualización. «Lo que es nuestra filosofía existe solamente en esta conexión y ha surgido de ella con necesidad. La historia es lo que expone, por tanto, no el devenir de cosas extrañas, sino lo que representa nuestro devenir, el devenir de nuestra ciencia». (EGPh 22).

### 3.2. Relación entre Historia y Filosofía

¿En virtud de qué puede afirmarse esta conexión tan íntima entre pasado y presente? ¿Qué concepción de filosofía y de Historia de la Filosofía está ahí implicada?

Historia y Filosofía aparecen, según su representación habitual, como determinaciones muy heterogéneas: «La *Filosofía* es la ciencia de los pensamientos necesarios, de su conexión esencial y sistema, el conocimiento de aquello que es verdadero y, por tanto, eterno e imperecedero; la *historia*, por el contrario, según la representación más inmediata, tiene que ver con acontecimientos, por tanto, con lo casual, perecedero y pasado». (EGPh 23, cf. 14s., 24s., 85) Esta separación entre

---

<sup>36</sup> La parte de error consiste en ver los sistemas filosóficos del pasado simplemente como objetos externos, del pasado, sin más validez que la museística, objeto de curiosidad, sin pretensión de verdad y, por tanto, de actualidad, porque no son más que conjuntos de opiniones de individuos más o menos sabios u originales. Cfr. EGPh 27, 85-90.

<sup>37</sup> EGPh 13, cfr. 12, 21, 71, 133s., 280.

filosofía e historia<sup>38</sup> conduce a una trivilización de la Historia de la Filosofía, precisamente porque una y otra son mutuamente externas, la historia aparece como «la reserva de opiniones filosóficas» (EGPh 25), que pueden enumerarse en su diversidad, apareciendo más bien como locuras o errores (ibid.), que en el mejor de los casos sirve para la erudición, consistente en «saber cantidad de cosas inútiles» (ibid.), o en «tener conocimientos de cosas extrañas» (EGPh 89), y en el peor de los casos sirve para llevar al escepticismo, al constatar que los mayores espíritus han errado (EGPh 26).

Precisamente esta aparente aporía hace necesaria una introducción que determine el concepto de Historia de la Filosofía (EGPh 7, 9-11). Para salir de la apretura (EGPh 26) se requiere afrontar la Historia de la Filosofía no externa o ingenuamente, sino desde una filosofía (EGPh 35).<sup>39</sup> La Historia de la Filosofía es siempre una lectura de dicha historia y, por tanto, una construcción, una posición (*setzen*) de la misma. Precisamente por ello «el estudio de la Historia de la Filosofía es estudio de la filosofía misma» (EGPh 35): porque desde la propia filosofía se lee la historia, y a la vez desde la historia se construye la propia.

El problema de la relación entre filosofía e historia es una forma particular de presentarse el problema fundamental de la filosofía hegeliana, a saber, el de la relación entre concepto y realidad, tiempo y eternidad, idea e historia, finitud e infinitud. Por ello mismo la concepción de la Historia de la Filosofía no puede ser planteada sólo como cuestión empírica de erudición y acumulación de hechos, de teorías, o de conexión histórica o causal entre estos hechos o teorías, sino que es un problema metafísico.<sup>40</sup>

Para mostrar esta unidad intrínseca entre filosofía e Historia de la Filosofía Hegel se sirve de una argumentación en la que cabe distinguir tres niveles o argumentos, siendo el primero el más básico es a la vez el menos específico de la teoría de la Historia de la Filosofía, mientras que el tercero es el estrictamente específico de dicha teoría.

El argumento primero y más fundamental es el que se basa en el mismo concepto de espíritu. El ser del espíritu es su acción. Su acción es concretamente conocerse. El «conócete a ti mismo» es «el mandamiento absoluto, que expresa la naturaleza del espíritu» (EGPh 36s.). Ahora bien, la conciencia implica esencialmente que yo soy para mí, objeto para mí mismo. Con ello se introduce una diferencia en mí mismo, se establece un «juicio absoluto» con el que el espíritu se constituye como existencia (*Dasein*), se pone a sí mismo como exterior, el espíritu se pone en la exterioridad. Una

<sup>38</sup> Esta separación entre historia y razón, como se sabe, es la propia de la ilustración, baste pensar en la problemática que Lessing aplica a la religión y en concreto al dilema que le suponía la pluralidad de religiones y a la filosofía de la historia misma. Sobre la crítica de Hegel a la historiografía anterior y especialmente la ilustrada cfr. WALSH, W. H., «Hegel on the Theory of Philosophy», in: *The Historiography of the History of Philosophy* (History and Theory, 5), 's-Gravenhage 1965, pp. 67-82.

<sup>39</sup> Y aún previamente a la filosofía se requiere una actitud intelectual, que es condición indispensable para la filosofía en general: la confianza en el poder del espíritu (EGPh 5s.), del mismo modo que la consideración filosófica de la historia (cfr. VG 28, 36-49, cast. 41, 54-69), requiere una «fe» en la «providencia» o en el «espíritu del mundo» y en su racionalidad en la historia (cfr. EGPh 122, 125, 92).

<sup>40</sup> Cfr. SCHNEIDER, *Das Verhältnis von System und Geschichte*, p. 8, para quien el problema de la teoría hegeliana de la historia de la filosofía radica en esta cuestión de la relación entre historia y sistema; de la misma manera LOMBARDI, Franco, «Hegel et nous à propos du problème de l'histoire de la philosophie», in: *Rev. Intern. de Philos.* núm. 91 (1970) 31-52.



de las formas de la exterioridad es el tiempo. Esta existencia, y con ella el ser-en-el-tiempo, es un momento no sólo de la conciencia singular, que como tal es esencialmente finita, sino también de la evolución de la idea filosófica en el elemento del pensar. La idea pensada en sí misma puede ser ciertamente atemporal, pero como concreta, como unidad de diferentes, tiene evolución y entra ella misma en la existencia y en la exterioridad en el elemento del pensar; así es que la filosofía pura puede aparecer como una existencia que progresa en el tiempo, e incluso puede representar una fase en la evolución de un pueblo.<sup>41</sup> Con ello la Historia de la Filosofía queda inserida en la historia universal, de la que la Historia de la Filosofía es su historia interna y las filosofías marcan sus estaciones. Para mostrar como el espíritu, eterno, tiene historia y puede realizarse en ella, se requiere una «metafísica del tiempo» (EGPh 36), que Hegel esboza, pero no desarrolla.<sup>42</sup>

Como segundo argumento, en el fondo puramente introductorio del tercero, se pueden ver las referencias a la historicidad de la verdad. En efecto, la diversidad de filosofías nos hace dar un sentido muy diferente a la abstracta contraposición entre verdad y error. La afirmación de que la verdad es una, es todavía formal y abstracta, porque esta verdad se nos ofrece concretamente en una multiplicidad de afirmaciones y filosofías. Con ello este argumento nos remite al tercero y más específico de la teoría de la Historia de la Filosofía.<sup>43</sup>

El tercer argumento consiste en la mediación entre los dos extremos, constituidos por la filosofía una, postulada por la razón una y el concepto de verdad, y las filosofías múltiples que se han ido dando fácticamente a lo largo de la historia.<sup>44</sup> Dicha mediación es la misma que en general se da entre el universal, concebido como la esencia, y los múltiples particulares en los cuales dicho universal tiene su existencia y realización. El universal, con ser esencial, no tiene existencia en sí mismo, sino en una multiplicidad de realizaciones particulares. Las múltiples filosofías que se dan en la historia son, por tanto, las múltiples realizaciones particulares (singulares) de la universal y esencial filosofía una, la cual, en cuanto realización histórica, no es más que resultado –y a la vez forma y *energeia*, *telos*, lo ideal, el deber-ser, que intentan realizar– de las múltiples filosofías particulares, siendo cada filosofía en su momento la filosofía singular, el universal concreto de la esencia universal filosofía. De modo que la filosofía una se da siempre sólo mediante y en filosofías singulares, y no reconocerla en ellas es quedarse sin ninguna. Es precisamente en este contexto que Hegel aduce la humorística

<sup>41</sup> Sobre este argumento EGPh 36-38, cf. 13, 22.

<sup>42</sup> DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 31-34; ID., «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 137s.; cf. BODEI, Remo, «Die 'Metaphysik der Zeit' in Hegels Geschichte der Philosophie», in: HENRICH, Dieter / HORSTMANN, Rolf-Peter (Hg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart 1984, pp. 79-98, en este buen estudio el autor no confronta en ningún momento la historia de la filosofía de Hegel con su filosofía de la historia; otros usan la expresión sin cuestionarla o justificarla como LAKEBRINK, Bernhard, «Hegels Metaphysik der Zeit», in: *Philosophisches Jahrbuch 74* (1966-67) 284-293; BRAUER, Daniel O., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1982.

<sup>43</sup> EGPh 27-32, 70s. Cfr. CAPONIGRI, A. R., «'The Pilgrimage of Truth through Time': The Conception of the History of Philosophy in G.W.F. Hegel», in: O'MALLEY, J. J., et al. (ed.), *Hegel and the History of Philosophy*. La Haya 1974, pp. 1-20.

<sup>44</sup> Cfr. EGPh 32-36, 37, 70-72.

comparación del enfermo al que el médico receta tomar fruta, que no logra conseguir porque se encuentra con cerezas, ciruelas, uva o cosas semejantes, como caracterización del que buscara la filosofía y no supiera encontrarla por hallarse siempre con filosofías determinadas.<sup>45</sup>

La multiplicidad de filosofías particulares es absolutamente necesaria, puesto que representa la existencia histórica de la filosofía. La filosofía una se realiza singularmente en las múltiples filosofías, afectadas por la particularidad, la casualidad y la exterioridad temporal, en ellas mismas y en su evolución o sucesión. Pero, a la vez sin el concepto de filosofía seríamos incapaces de descubrir en las diversas obras filosóficas las múltiples filosofías, es decir, su carácter de filosofía y, por tanto, la filosofía, de la que ellas son realización singular. La historia no ve en las múltiples filosofías nada más que una conexión o una secuencia casual. Solamente la Historia de la Filosofía está en condiciones de ver en cada una de las múltiples filosofías un paso en la evolución de la filosofía una, uniéndolas así de modo necesario. Hegel lleva a cabo esta conexión necesaria sobre la base de un doble presupuesto: 1) que cada filosofía particular realiza a su vez un principio o determinación de la filosofía, y 2) la filosofía posterior recoge las anteriores, sus determinaciones en una nueva síntesis superior, de modo que la última es resultado de todas las anteriores y contiene por tanto los principios o determinaciones de todas ellas (*Enz.* § 13, p. 47 / 116).

### 3.3. Historia de la Filosofía y filosofía sistemática

Con esta visión de la Historia de la Filosofía se logra un gran acercamiento entre Historia de la Filosofía y filosofía sistemática, por cuanto ambas se definen por el crecimiento necesario y orgánico. Y éste es un punto decisivo en la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía:

«Así la filosofía es sistema en la evolución; así es también la Historia de la Filosofía, y éste es el punto principal, el concepto fundamental, que este tratado de esta historia expondrá». (EGPh 33)

Historia y sistema son dos modos de surgir. «Exponer la derivación de las configuraciones, la necesidad pensada y conocida de las determinaciones» «es la tarea y quehacer de la filosofía misma» (EGPh 34); y en la medida en que se trata de la idea pura, y no todavía de la configuración particular de la misma como naturaleza y como espíritu, aquella exposición es especialmente tarea y quehacer de la filosofía lógica (ibid.). El otro modo de exponer el surgir de la filosofía es el que atiende a los diferentes grados y momentos evolutivos en el tiempo, en el modo de acontecer y en un determinado lugar, en este o aquel pueblo, bajo unas determinadas circunstancias políticas, «en una palabra: bajo esta forma empírica, éste es el espectáculo, que nos

---

<sup>45</sup> EGPh 28; HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 13, hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburgo 1969, p. 47 (Vers. cast. de Ramon Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid 1997, p. 116) (Se cita con la abreviatura *Enz* y § con el número del párrafo, más p. y el número de página de la edición alemana y el de la castellana, separados con una /. Si se trata de nota, se indica en cada caso).

muestra la Historia de la Filosofía» (ibid.). Se trata, por tanto, de una perfecta simetría, identidad, entre la sincronía y la diacronía del surgir y desarrollarse de la filosofía.

Esta afinidad entre historia y sistema muestra en primer lugar «la conexión necesaria entre este aparente pasado y el grado actual que la filosofía ha alcanzado» (EGPh 11), de modo que «el estudio de la Historia de la Filosofía es estudio de la filosofía misma» (EGPh 35, cf. 33-35), que la Historia de la Filosofía no es «ningún quehacer con lo pasado» (EGPh 91). Este es el peculiar carácter de la Historia de la Filosofía, a diferencia de la historia de las ciencias y de la religión, sobre el que volveremos más adelante.

Pero, sobre todo, de esta afinidad entre historia y sistema se desprende lo que puede ser considerado como «*el principio central*»<sup>46</sup> de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía, consistente en

«que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la secuencia en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea».<sup>47</sup>

Con ello Hegel presupone sistemáticamente como válida la secuencia de las categorías de su lógica especulativa. Pero también con ello adquiere su teoría de la Historia de la Filosofía su inconfundible perfil, al mismo tiempo que su establecimiento sobre determinadas premisas.

En este principio se pueden distinguir tres implicaciones fundamentales, que conviene distinguir y explicar.

1. Toda filosofía significativa históricamente se basa en un principio fundamental –es decir, una concepción lógico-metafísica– que rige y fundamenta todas sus argumentaciones. Hegel identifica estas concepciones lógico-metafísicas con una categoría o secuencia de categorías de su lógica especulativa. Así, por ejemplo, la visión fundamental de Parménides es el ser puro.<sup>48</sup> Además, con ello va implícito un modo de leer los filósofos, buscando siempre los principios fundamentales sobre los que se basan sus exposiciones, como aquello eternamente válido y verdadero de la filosofía del pasado.

2. En segundo lugar, este principio de Hegel implica que una misma necesidad rige la sucesión histórica de las doctrinas y el progreso lógico de las categorías. Es la dialéctica. La determinación y fundamentación de la dialéctica cae sistemáticamente en la lógica, que aquí, por tanto, es presupuesta. En EGPh (p. 126ss.)<sup>49</sup> Hegel da una

<sup>46</sup> Así DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 26.

<sup>47</sup> EGPh 34, cf. *Enz* § 14, § 86 Zusatz 2 (TWH VIII, 184s.). Muchas críticas a la teoría de la Historia de la Filosofía, sobre todo las clásicas, se han dirigido a este principio; un breve resumen de las mismas pueden verse en DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 7-14. Toda la teoría de la historia de la filosofía es considerada bajo este prisma por GRÖPP, Rugard Otto, «Über Hegels 'Geschichte der Philosophie'», in: *Deutsche Zeitschr. f. Philos.* 5 (1957) 457-475. Cf. más recientemente FULDA, Hans Friedrich, «Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung», in: HEIDEMANN / KRIINEN (Hg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 4-14.

<sup>48</sup> DÜSING, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 131; cf. Id., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 26.

<sup>49</sup> Cfr. EGPh 107s.; *Enz* § 86 Zusatz 2 (TWH VIII, 184s.).

explicación propedéutica para sus oyentes, sirviéndose de la metáfora orgánico-botánica, según la cual el tallo es la refutación del brote, la flor lo es de las hojas, el fruto a su vez es la refutación de la flor.<sup>50</sup> La evolución orgánica con sus diferentes fases temporales simboliza aquí la evolución espiritual en la historia. Hegel insinúa que esta «refutación» no es solamente negativa, sino que ha de ser entendida como negación determinada, de modo que también conserva el contenido de lo negado en el nuevo contexto e incluso lo lleva a su verdad, a su maduración, a su *telos* interno. Pero la refutación muestra también la contradicción entre las diferentes posiciones tomadas aisladamente, cuya conexión necesaria, en cambio, salta a la vista si las diferentes posiciones se consideran en su propio movimiento interno.

La evolución histórica (como también la sistemática) tiene un sentido, anda en una dirección, señalando claramente un progreso, consistente en el paso de la indeterminación a mayor determinación, a más concretez (EGPh 111s., 69, 65). En las lecciones sobre Historia de la Filosofía Hegel caracteriza sólo ocasionalmente la consecución de la pura ciencia de la idea, el resultado del avance dialéctico, como la meta y objetivo de dicha historia (EGPh 261, 250, también 107s., 111). Pero de todos modos esta teleología es lo que garantiza el sentido de la conexión necesaria de las múltiples filosofías; que todas las filosofías estén contenidas en la última filosofía o en la del presente, es una afirmación que implica poder afirmar que en cada filosofía particular está toda la filosofía conseguida hasta su momento, y a la inversa (EGPh 69, 71s.), o que en todas las filosofías se está desplegando una misma filosofía.

Pero también hay, como Hegel mismo insinúa, diferencias entre la evolución histórica y el avance lógico; y ello no sólo porque las filosofías históricas son más concretas que las categorías y se expresan con las representaciones de su tiempo, sino también porque la marcha histórica puede divergir de la lógica, ciertamente manteniendo la correspondencia en los grandes rasgos (EGPh 34s., 146, 278). Esta salvedad pudo ser introducida a raíz de dificultades experimentadas en la aplicación de su propio principio. De todos modos, una fundamentación objetiva de la misma se halla en la teoría hegeliana de la casualidad. Hegel expone en su lógica de las categorías modales, que la casualidad tiene su lugar en la metafísica del Absoluto.<sup>51</sup> Aplicando dichos conceptos a la historia, se puede afirmar que en la historia son necesarios aquellos acontecimientos y, en la Historia de la Filosofía, aquellos principios y su sucesión, que son constitutivos para el sucesivo venir-a-sí-mismo del espíritu mundial o del espíritu absoluto; en cambio deben ser tenidos como casuales aquellos acontecimientos, pensamientos y secuencia temporal de doctrinas, que ciertamente tuvieron lugar, pero que permiten en su lugar igualmente su contrario, y que, con todo, no impiden el venir-a-sí-mismo del espíritu real.<sup>52</sup>

Simplemente por aducir un ejemplo de la «magnanimidad» con que Hegel aplica este principio en su Historia de la Filosofía, recordemos algunas filosofías, las primeras, cuya

<sup>50</sup> EGPh 127, cf. PhdG 10, cast. 8.

<sup>51</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. Georg Lasson, 2 vols. Hamburgo 1971, vol. II, pp. 171-184 (En adelante WL); cfr. *Enz* § 16 nota. Cfr. HENRICH, Dieter, «Hegels Theorie über den Zufall», in: Id., *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186.

<sup>52</sup> DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 30s.

conexión es de las más claras, y uno de los ejemplos más estudiados y criticados. La visión fundamental de la filosofía de Parménides, según Hegel, es el ser puro, que coincide con la primera determinación lógica.<sup>53</sup> La segunda determinación lógica, la pura nada, en las lecciones de Historia de la Filosofía la busca en la dialéctica de Zenón, mientras que en la Lógica da como representante de esta categoría al budismo,<sup>54</sup> ya que las negaciones de Zenon tienen una significación más compleja que la pura nada, con lo que se salta el contexto filosófico griego. Como principio de la filosofía de Heráclito ve Hegel el devenir, que representa la primera unidad dialéctica de contrarios, con lo que Heráclito pasa a ser el primer dialéctico.<sup>55</sup> Esta misma exposición de la sucesión ha sido tomada como prueba de la invalidez del principio hegeliano de la correspondencia entre el curso lógico y el histórico, ya que hoy se sabe que Parménides es posterior a Heráclito y crítico de sus teorías. De todos modos esto no era entonces un conocimiento histórico general, más bien eran tenidos por contemporáneos, cosa que históricamente admite el mismo Hegel. En todo caso esta crítica no afecta a la construcción especulativo-lógica, sino a un error histórico, que en el aquel entonces era opinión común.<sup>56</sup>

El desarrollo posterior muestra que el curso histórico puede saltarse posiciones lógicas intermedias. Así al sucesor de Heráclito, Empédocles, le siguen los atomistas, cuya filosofía tiene como base la categoría del ser-para-sí, con lo que históricamente se dejan la categoría de la existencia (*Dasein*) y sus determinaciones (TWH XVIII 356s.). El mismo Hegel lo observa en las lecciones, al mismo tiempo que recuerda el principio general: «La evolución de la filosofía en la historia debe corresponder a la evolución de la filosofía lógica, pero debe haber en ésta posiciones que no tienen lugar en la evolución en la historia». (TWH XVIII 357) Con ello se tiene una pequeña muestra de la libertad con que Hegel sistematiza la historia y como observa la presencia de la casualidad o los «fallos» de la historia, lo cual es, en último término, una prueba de su fidelidad a la historia.

3. En tercer lugar, la identidad entre la evolución histórica y la evolución lógica significa que la filosofía no tiene solamente una historia externa, sino también una historia interna de su contenido. Y con ello se distingue según Hegel la Historia de la Filosofía de la historia de las ciencias o de la religión, puesto que para éstas la historia es solamente externa, no afecta a su contenido. La religión no tiene historia interna, puesto que tiene ya todo su contenido desde el principio, tiene solamente historia externa, en referencia a su nacimiento, expansión, avatares, etc. Las ciencias, por su parte, tienen por su contenido una historia, en cuanto que éste progresa, pero este progreso se lleva a cabo por yuxtaposición, por su suma y no por reelaboración como es el caso de la filosofía, los nuevos descubrimientos no conllevan modificaciones de la

---

<sup>53</sup> Cfr. TWH XVIII 287ss., 319s.; WL I 68.

<sup>54</sup> Cfr. TWH XVIII 300s., WL I 68.

<sup>55</sup> TWH XVIII 323ss., 329; WL I 68.

<sup>56</sup> Cfr. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 42s., 46-52.

ciencia, y por ello su historia es también externa a su contenido (EGPh 15-17).<sup>57</sup> En cambio, el progreso en la Historia de la Filosofía es a la vez una revisión, una «refutación» de las filosofías anteriores, con ello cambian y evolucionan las mismas determinaciones conceptuales; esto es para Hegel la historia interna del contenido de la filosofía (EGPh 17, 80).

### 3.4. ¿Lógica de la Historia o eternidad de la Lógica?

Con esta concepción del desarrollo histórico de la filosofía y del autodespliegue de la razón Hegel se muestra heredero y continuador de la tesis del progreso, propia de la Ilustración. Ciertamente con correcciones. El sujeto no es simplemente el género humano, sino el espíritu, en último término el espíritu absoluto. El progreso no es lineal, sino dialéctico, en el que cada filosofía tiene su derecho propio, su aportación, por ser una figura de la filosofía, y su conexión con las siguientes, con la posibilidad de azares y fallos. Y sobre todo se trata de un progreso no indefinido, sino con un *telos*: la realización del concepto (de la razón, el despliegue de la verdad, etc.).

En la consideración de este *telos* surge una nueva problemática. En efecto, si el *telos* es pensado desde la lógica o el concepto, el *telos* nos remite a la verdad una y eterna, que se está desplegando en el tiempo. Repetidas veces Hegel recuerda este aspecto en su EGPh como aquello que en último término hay que descubrir y concebir en las obras externas, en los pensamientos, de los filósofos a través de la historia. Esta es la filosofía una que une a las diferentes realizaciones particulares de la misma, y que por eso tienen permanente actualidad:

«El contenido de esta historia son los productos científicos de la racionalidad, y éstos no son algo percedero. Lo que en este campo se elabora es lo verdadero y esto es eterno, no existe sólo en un tiempo y ya no en otro». (EGPh 71, cfr. 12, 133, etc.)

Si el *telos*, en cambio, es pensado desde la Historia de la Filosofía misma, entonces nos remite al presente, y tratándose de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía, al presente de Hegel, es decir, a su sistema filosófico, en especial a su lógica especulativa. Y si en la primera consideración del *telos* se nos aparecía un nivel suprahistórico, en ésta segunda la teoría hegeliana de la historia de la filosofía aparece como ahistórica, en tres aspectos: 1) por el hecho de que Hegel identifica principios de las doctrinas filosóficas anteriores con categorías de su propia lógica; 2) por el hecho de poner como criterio de la comprensión racional de la conexión entre las filosofías su propio método especulativo de la dialéctica, que está fundamentado en su lógica especulativa; 3) porque concibe como meta y final de la evolución histórica de las teorías filosóficas la metafísica de la subjetividad, desarrollada en su sistema.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Se puede decir que después de Kuhn la historia de las ciencias se ha vuelto más afín a la de la filosofía; cf. KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*. (1962) Madrid 1979. ZILL, Rüdiger, «Analogiebildung und Paradigmawechsel. Theorieentwicklung als Modellgeschichte», in: *Hegel-Jahrbuch 1998*. Zweiter Teil. Hrsg. v. Andreas Arndt, Karol Bal u. Henning Ottmann in Zusammenarbeit mit Xabier Insausti. Berlin 1999, pp. 125-131, hace una comparación entre los dos modos de ver la historia destacando la diferencia entre Hegel, cuyo modelo –a su juicio, a mi modo de ver, inexacto– es acumulativo, de acuerdo con la visión ilustrada de la historia, y Kuhn, que propone un modelo de cambio de paradigma.

<sup>58</sup> DÜSING, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», art. cit., p. 136s.

De hecho estos dos aspectos del *telos*: la eternidad y el presente, no están separados, sino que se implican mutuamente. De este modo es que Gadamer puede afirmar: «El primero que escribió una historia de la filosofía que realmente lo era [filosófica], fue también el último: Hegel. En él se disolvió la historia en el presente del espíritu absoluto».<sup>59</sup>

#### 4. Carácter histórico de la Historia de la Filosofía

Si en el apartado anterior se trataba de exponer el carácter filosófico de la Historia de la Filosofía, su relación con el sistema, el carácter histórico interno del contenido mismo de la filosofía, ahora se trata de situar la filosofía en su contexto histórico más amplio, formado por la historia socio-política, la historia de las ciencias, de las artes, de la religión, etc. Este aspecto contextual es hoy una referencia obligada para la misma comprensión del significado y del sentido de todo pensamiento, de todo texto; se trata en general de una adquisición bajo la inspiración de las ciencias sociales, que han llamado la atención sobre la situación que, cual contexto pragmático, afecta al significado del texto mismo. Hegel fundamenta la atención al contexto histórico desde su propia filosofía, siendo ésta una de sus aportaciones a la teoría de la Historia de la Filosofía. «Pero solamente Hegel [a diferencia de los historiadores de la filosofía de su tiempo o anteriores] fundamenta la atención a este contexto en la consideración holística y organológica de una época y ésta en la concepción del progreso histórico-universal del espíritu del mundo».<sup>60</sup>

Curiosamente Hegel trata de la relación de la filosofía con la historia de otras ciencias y fenómenos del espíritu en un capítulo titulado «El concepto de la filosofía» (EGPh 38). Antes de abordar propiamente el tema, Hegel recapitula una definición de filosofía con la intención de señalar lo propio y distintivo de la Historia de la Filosofía: «La Historia de la Filosofía tiene que exponer esta ciencia en la figura del tiempo y de las individualidades, de las que han partido las construcciones de la misma». (EGPh 38) Por ser exposición de la filosofía en su hacerse, la Historia de la Filosofía tiene que ver necesariamente con el tiempo y con los autores que forjaron el pensamiento filosófico. Pero, por ser una historia filosófica de la filosofía, «una tal exposición tiene que excluir la historia externa del tiempo» (ibid.). La Historia de la Filosofía no debe perderse en exterioridades que la privarían de su carácter propio de Historia de la Filosofía. Pero, por otra parte, por su carácter histórico la Historia de la Filosofía tiene que «recordar solamente el carácter general del pueblo y del tiempo y el estado [*Zustand*] general» (ibid.). Puede parecer algo paradójica la insistencia, por una parte, en el carácter estrictamente filosófico y, por tanto, en la necesidad de no perderse en exterioridades, y,

---

<sup>59</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*. Salamanca 1992, p. 398 (*Gesammelte Werke*. Tubinga 1986, vol. II, pp. 503s.). BOURGEOIS, Bernard, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris 1991, p. 113 en este sentido afirma de forma taxativa: «La historia de la filosofía no es una historia, porque la filosofía *tiene* su historia, en vez de *serlo*». Cf. FISCHBACH, Frank, «Statut et fonction de l'histoire de la philosophie selon Hegel et Schelling», in: *Hegel-Jahrbuch 1998*. Zweiter Teil, pp. 110-114.

<sup>60</sup> DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 36.

por otra, la afirmación de la conexión entre la filosofía y el carácter general del pueblo y de la época. La paradoja se aclara si se considera la relación entre la filosofía y las otras figuras históricas del espíritu.

Para entender dicha relación hay que partir de un planteamiento más general que se expresa en la filosofía de la historia. El espíritu es el sujeto de la historia;<sup>61</sup> este sujeto se presentará de modo diverso según sea la consideración filosófica de la historia: si historia del mundo (política), del arte, de la religión, etc. Pero en todo caso es el mismo espíritu que se va desplegando a través de la historia, siendo cada época y cada pueblo una configuración de él. Es la misma figura del espíritu la que se despliega en los diversos ámbitos de la actividad humana: constituciones y formas de gobierno, eticidad, vida social, habilidades, usos y costumbres, arte y ciencia, religión, relaciones con otros Estados, industria y comercio, etc. (EGPh 38). Una expresión más de esta figura del espíritu es la filosofía, la cual, además, se caracteriza por ser no una expresión cualquiera, sino la «cumbre», «el supremo florecimiento», «el concepto de toda su figura, la conciencia y la esencia espiritual de todo el estado [*Zustand*], el espíritu del tiempo como espíritu que se piensa». (EGPh 39)

#### 4.1. Estado e Historia

En primer lugar, es clara la pertenencia de la filosofía a la historia general y en concreto la pertenencia de cada filosofía a una determinada época. También en la Historia de la Filosofía el espíritu está en su exterioridad, ciertamente con la determinación especial de ser su existencia intratemporal en el elemento del pensar. El espíritu se desarrolla realmente en las filosofías históricamente diversas como exponentes de sus fases histórico-universales. Hay una conexión esencial, interna, entre la Historia de la Filosofía y la historia en general.

Al afirmar que la pluralidad de las filosofías y cada una de ellas pertenece a una época determinada, se viene a afirmar al mismo tiempo que cada filosofía pertenece a un Estado, como el humus o el ambiente que la posibilita y determina; con ello se viene a afirmar, por tanto, que las filosofías llevan la impronta de las formaciones estatales en las que se desarrollan.

Ello puede verse, en primer lugar, por la unión básica que se da entre Estado e Historia en general. En efecto, la historia tiene como ámbito propio el Estado, puesto que la historia trata esencialmente del «progreso en la conciencia de la libertad» y tiene como fin último «la conciencia del espíritu de su libertad y por ende la efectividad de su libertad» (VG 63), y la libertad encuentra su realización efectiva en el Estado.<sup>62</sup>

Repetidas veces Hegel afirma que solamente puede hablarse de historia en sentido propio y específico ahí donde hay Estado, y en cambio no puede todavía hacerse donde

<sup>61</sup> THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, pp. 69-76.

<sup>62</sup> Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: TWH VII §§ 257, 258. (En adelante FD § y el número del párrafo) (Vers. cast. de J. L. Vermal: *Principios de la Filosofía del derecho*. Buenos Aires 1975). Para un estudio del carácter estatal-nacional de la Historia universal según Hegel cfr. AMENGUAL, Gabriel, «Weltgeschichte oder Nationengeschichte?», in: LOSURDO, Domenico (Hg.), *Geschichtsphilosophie und Ethik*. Frankfurt a.M. 1998, pp. 489-501.



se dan comunidades familiares y pueblos. El Estado es un presupuesto para la historia. Puede que pueblos tengan larga vida sin Estado, pero de esta prehistoria no pasarán a la verdadera historia hasta que se constituyan como Estado (VG 163). A diferencia de las leyendas y narraciones de las tradiciones patriarcales, «solamente el Estado introduce un contenido, que para la prosa de la historia es no sólo apropiado, sino que la produce por sí mismo» (VG 164). Por ello «en la historia del mundo solamente puede hablarse de los pueblos que forman un Estado». (VG 113)

La razón por la que el Estado es un presupuesto para la historia se halla inmediatamente vinculada con el concepto de historia.<sup>63</sup> La existencia histórica presupone la autoconciencia del existente históricamente. Esta relación de presuposición indica una condición indispensable, significa que solamente existe históricamente aquel que es consciente del propio ser histórico. Para llegar a apreciar en qué modo y medida el Estado es un presupuesto para la historia, es menester ver con más detalle qué significa existencia histórica. Conciencia del propio ser histórico no significa solamente el recuerdo del proceso genético o formativo, o en general de haber devenido, sino también y especialmente conciencia de lo que se trata en la historia, de lo que se juega en ella, hacia donde va, cuál es su fin último, a saber, la conciencia de la libertad y su realización, y con ella de la esencial determinación ética del hombre en general y de la sociedad en particular. Ahora bien, este saber de la propia determinación ética esencial se da con la constitución estatal. Por eso con ella se da el paso de la prehistoria a la historia. (VG 163)

Para comprender que con el Estado se da el saber de la propia determinación ética esencial, es necesario recordar algunos rasgos básicos de lo que entiende Hegel por Estado. El Estado se define primeramente por el hecho de que en él se da una unidad de dos elementos de por sí antagónicos: 1) voluntad subjetiva, con todo lo que implica de pasión, intereses particulares, etc.; y 2) la idea, en este caso la idea de libertad o de voluntad libre. Por ello en el Estado lo individual converge y se identifica con lo universal, surgiendo de esta manera la conciencia real de lo ético, considerado como la objetivación de la libertad en instituciones y leyes. Por esta unidad de voluntad subjetiva y voluntad substancial, de voluntad particular y universal, el Estado significa, en primer lugar y fundamentalmente, la salida del estado de naturaleza; solamente en el Estado se encuentra una forma de realización de la libertad.

El hecho de que un saber de lo ético solamente pueda formarse en el Estado es, por otra parte, el reverso de la co-pertenencia de libertad y conciencia de la libertad. Una conciencia adecuada de la libertad solamente puede formarse si en principio se dan los presupuestos para su realización, y se da plenamente si ha conseguido crearse un mundo objetivo, una segunda naturaleza, una existencia objetiva en la que de manera universal se reconocen los miembros de la comunidad. «En el Estado la libertad se ha realizado objetiva y positivamente». (VG 111) Por ello «el Estado es el objeto más precisamente determinado de la historia del mundo en general». (VG 115) La historia del mundo, a diferencia de otras historias –como son las del arte, de la religión, de la filosofía– es propiamente una historia política, que tiene como objeto propio al Estado en cuanto la realización objetiva y comunitaria de la libertad.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Cfr. ANGEHRN, «¿Razón en la historia? ...», pp. 344s.

<sup>64</sup> Sobre las diferentes historias o modos de historia y su relación recíproca cfr. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, pp. 60-76.

Así que si «la historia del mundo es el progreso en la conciencia de la libertad» (VG 63) y por ello tiene como fin último «la realización efectiva de su libertad» (ibid.), dicho progreso en la conciencia y en la realización de la libertad se da necesariamente en referencia al Estado; éste es su primera realización efectiva y a su vez el «suelo» (VG 113) para cualquier otra.

Esta estrecha vinculación entre Estado e Historia del mundo da claro testimonio de cuán estrecha es a su vez la conexión entre filosofía de la historia y ética, ya que precisamente el Estado en cuanto la «efectividad de la idea ética» (FD § 257), en cuanto «la efectividad de la voluntad sustancial» (FD § 258), es decir, de la libertad, es presupuesto para la historia, la cual, a su vez, es «progreso en la conciencia de la libertad» (VG 63). Quizás en ningún otro proyecto filosófico se pone una vinculación tan estrecha como en el de Hegel.

En resumen, uno de los primeros presupuestos para entender la concepción de la historia en Hegel es que la historia presupone el Estado, puesto que éste es la salida del estado de naturaleza y la entrada en el estado de vida racional.

#### 4.2. El Estado: «suelo» y «centro» de las otras manifestaciones del espíritu

Debido a aquella misma característica básica del Estado, a saber, que en él se da la unidad de voluntad subjetiva y voluntad sustancial, sobre el «suelo» del Estado crecen las demás manifestaciones del espíritu: el arte, la ciencia, la religión, la filosofía, industria, comercio, etc. En efecto, dicha unidad significa que en el Estado la voluntad subjetiva tiene también una vida sustancial, una efectividad en la que ella se mueve en lo esencial; esta efectividad es el todo ético, y en concreto el Estado; por ello mismo «el hombre solamente en el Estado tiene una existencia racional». (VG 111)

Otra argumentación, muy afín a la anterior, es la que parte de que el Estado es el momento universal (VG 113). El momento universal no denota simplemente el colectivo contrapuesto al singular, sino una dimensión de todo concepto, del espíritu, y por tanto del individuo mismo, de modo que el individuo realiza su propia esencial dimensión universal en el Estado (FD §§ 34, 153).<sup>65</sup> Siendo que el individuo realiza su dimensión universal en el Estado, también «el elemento del saber, del pensar [...] surge aquí en el Estado». (VG 113)

Para explicar esta presuposición del Estado para las demás realizaciones racionales del hombre, Hegel usa la expresión «*suelo*» (VG 113<sup>66</sup>), dando a entender que la dimensión racional del Estado desempeña el papel de posibilitante de otras manifestaciones espirituales de la razón.

Otras veces usa la expresión «*centro*» (VG 111) para explicar el papel básico del Estado en el desarrollo de las otras manifestaciones del espíritu: derecho, arte, costumbres, etc. Con dicha expresión no se refiere solamente al carácter fundante y posibilitante del Estado, sino que añade otra característica, a saber, la coherencia y armonía («parentesco» EGPh 40) que se dan entre todas las manifestaciones del espíritu, de acuerdo con su realización en tal Estado. Es conocida la visión unitaria que Hegel

<sup>65</sup> Sobre el sentido universal del individuo cfr. AMENGUAL, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001, pp. 60-89.

<sup>66</sup> «Solamente sobre este suelo, es decir en el Estado, pueden darse el arte y la religión»: «Nur auf diesem Boden, d.h. im Staate können Kunst und Religion vorhanden sein». (VG 113)

tiene de la historia, por la que todos los aspectos de la misma se hallan en conexión, porque proceden del mismo principio, del mismo espíritu, excluyendo, a su vez, cualquier conexión causal entre ellas. Pues, aquí en la consideración del Estado, resulta que todas las manifestaciones del espíritu, como pueden ser religión, constitución, sistema jurídico, industria, comercio, artes y ciencias, organización militar, etc., van de acuerdo con la realización del espíritu (de la libertad) que representa el Estado en que se desarrollan. Así el arte, la religión, la filosofía «son configuraciones en la unidad indivisible con el espíritu del Estado; solamente con esta Religión puede darse *esta* forma estatal, de la misma manera que en este Estado solamente pueden darse esta filosofía y este arte». (VG 123)

De este modo es que toda forma cultural, incluida la filosofía, lleva la impronta del medio estatal en que se ha desarrollado.

Es sabido que Hegel conoció muy bien y apreció la teoría política de Hobbes.<sup>67</sup> En la descripción del papel del Estado en la realización de la libertad y del espíritu en todas sus manifestaciones, parece estar bajo su influencia. En efecto, la visión hegeliana de que «solamente en el Estado tiene el hombre una existencia racional» (VG 111) y que con el Estado vienen todos los frutos del espíritu, tiene su clara correspondencia en la contraposición hobbesiana «fuera del Estado se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad; en el Estado se encuentra el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la finura, la ciencia, la benevolencia».<sup>68</sup> Más compleja sería la cuestión acerca de las semejanzas y divergencias en la concepción del Estado. Lo cierto es que Hegel mismo insiste en que se refiere al Estado «en el sentido más amplio» y no entendiendo solamente su «aspecto político». (VG 114) Por otra parte es bien conocida esta concepción tan amplia de Estado que tiene Hegel, que hace que pueda ser la «realidad efectiva de la idea ética», (FD § 257) «el absoluto e inmóvil fin de sí mismo», «fin último». (FD § 258) En este caso ciertamente el Estado no incluye solamente una constitución y un sistema jurídico, una estructura y una organización políticas, y menos aún el Estado entendido como fuerza, como el soberano hobbesiano, que domina los individuos. En el concepto hegeliano de Estado lo que está en primer plano es la «polis», la comunidad, organizada de modo ético, que es la realización de la libertad.<sup>69</sup>

Una dificultad en la comprensión de esta conexión proviene del hecho de que las manifestaciones superiores del espíritu (las del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía) parecen depender de la figura inferior: el Estado. Pero, por otra parte, aquí Hegel no hace más que usar esta estructura normal en su filosofía: se trata de la trabazón

<sup>67</sup> Cfr. SIEP, Ludwig, «Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 155-207.

<sup>68</sup> HOBBS, Thomas, *Philosophical rudiments concerning government and society*, in: *The english Works of Thomas Hobbes*, now first collected and edited by W. Molesworth, vol. II, Reprint. Aalen 1966, p. 127. HOBBS, *De Cive* (X, 1), in: *Thomae Hobbes Opera Philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore G. Molesworth*. Reprint. Aalen 1966, p. 265: «Extra civitatem, imperium affectuum, bellum, metus, paupertas, foeditas, solitudo, barbaries, ignorantia, feritas; in civitate, imperium rationis, pax, securitas, divitiae, ornatus, societas, elegentia, scientia, benevolentia». (Vers. cast.: *El ciudadano*. Edición bilingüe de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Debate 1993, p. 90).

<sup>69</sup> Cfr. PELCZYNSKI, Z. A., «La concepción hegeliana del Estado», in: AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, pp. 249-288.

entre el orden de la exposición, que parece partir desde abajo, desde las figuras más básicas y elementales del espíritu, hasta llegar a las superiores. Ciertamente que las más básicas son, en cierta medida, presupuesto necesario para las superiores; aunque en último término, en el orden del ser, sean las figuras superiores las que posibilitan y fundamentan la existencia de las inferiores, de modo que la progresión ascendente es siempre al mismo tiempo una búsqueda constante de fundamento siempre más fundamental, «un curso retro-ductivo».<sup>70</sup>

Esta relación aplicada al Estado da como resultado que empíricamente se puede afirmar que el arte, la ciencia, la religión y la filosofía vienen determinadas por el marco estatal, por la conciencia y realización política de la libertad. Aunque después, en un paso reflexivo posterior, debemos afirmar que la conciencia y la realización de la libertad depende de la autocomprensión del pueblo, tal como se manifiesta en el arte, la religión y la filosofía. Y no se trata de una relación entre cosas externas las unas a las otras, sino que dicha relación interna es precisamente lo que muestra la historia del mundo, porque en ella se muestra, por una parte, la provisionalidad de las diferentes realizaciones de la libertad, porque dicha realización ha suscitado nueva autocomprensión y nuevo concepto de libertad, con lo que, por otra parte, se muestra también la historicidad del concepto mismo de libertad. Con ello la historia del mundo no sólo es el paso hacia el espíritu absoluto, sino también anticipación del mismo en el interior de la historia.

### 4.3. La filosofía respecto de las otras manifestaciones del espíritu

La filosofía, respecto a las otras expresiones del espíritu, se caracteriza por ser la expresión mayor, por ser la más directa, por ser la expresión del espíritu como espíritu. Ello significa que en la filosofía se expresa el espíritu como pensante, es el momento de la autoconciencia. Por ello, a su vez, la filosofía lleva en sí misma las otras manifestaciones del espíritu; las otras pertenecen a la filosofía como el objeto de conciencia a la conciencia, o como el objeto de la acción al sujeto agente. La filosofía es la expresión del espíritu en la que se contiene y resuena la totalidad. «La filosofía [...] es el concepto de toda su figura [del espíritu] [...]. El todo configurado pluralmente se refleja en ella como en el simple foco, el concepto del mismo que se sabe». (EGPh 39) La filosofía, por tanto, siendo una expresión del espíritu de una época y un pueblo es a la vez la que expresa su esencia y el principio que los rige, siendo ella misma la formulación de un principio –que como hemos visto corresponde con una categoría de la lógica especulativa– que es el fundamento de dicha configuración del espíritu.

Por mucho que pueda aparecer como privilegiada, la situación de la filosofía no es ciertamente de dominio o de determinante, ni siquiera en última instancia. La relación de la filosofía con las otras manifestaciones del espíritu las caracteriza Hegel como de «parentesco»:

«En parte según sus elementos, en parte según los objetos peculiares, la historia de las demás ciencias y de la cultura, especialmente la historia del arte y de la religión es pariente con la Historia de la Filosofía». (EGPh 40)

<sup>70</sup> DUQUE, Félix, «El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica», in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 61-76, ref. p. 70.

Todas ellas tienen el mismo aire de familia, puesto que se rigen por el mismo principio, que tienen en común:

«Las formas de pensar, además de los puntos de vista y los principios que tienen validez en las ciencias y constituyen la base última de su materia, no les son, con todo, peculiares, sino comunes con la cultura (*Bildung*) de una época y un pueblo en general. La cultura consiste en general en las representaciones generales y fines, constituyendo determinadas fuerzas espirituales, que rigen la conciencia y la vida». (EGPh 41)

Esta situación de comunidad entre las diferentes expresiones del espíritu excluye la relación causal de una expresión sobre otras; todas son igualmente hijas de su tiempo y ninguna se levanta sobre las demás. Con ello queda claro que Hegel excluye la relación causal de la idea, o la filosofía, respecto del conjunto, o siquiera de la conciencia respecto del conjunto. La relación es más compleja, aunque pueda decirse que toda época se rige por un principio, éste es más bien el destilado de todas las manifestaciones, pero no un elemento del conjunto.<sup>71</sup>

La relación causal es rechazada expresamente Hegel para la situación política respecto de la filosofía:

«La relación de la historia política respecto de la filosofía por tanto no consiste en que ella sea causa de la filosofía». (EGPh 40)

Aunque este texto lo que excluye es la relación causal de la historia política sobre la filosofía, lo mismo vale para cualquier manifestación del espíritu sobre otra y, por tanto, de la filosofía sobre la política. De hecho, la razón, a la que alude este texto y que se acaba de exponer, consiste en recordar aquel principio según el cual no ocurre que se filosofe en general, «sino que en un pueblo es una filosofía determinada la que aparece; y esta determinación del punto de vista del pensamiento es la misma determinación que penetra todos los otros aspectos». (EGPh 40) Con motivo de la historia política rechaza esta determinación causal, pero lo que de hecho afirma y los argumentos que usa valen para cualquier otra manifestación epocal del espíritu:

---

<sup>71</sup> Con ello cae no sólo la concepción vulgar del idealismo o de la teoría idealista de la historia, según la cual las ideas serían el motor de la misma, en contraposición a la teoría materialista de la historia (también vulgar), según la cual la economía es la que ejerce esta función. Creo que tampoco le hace justicia la visión mucho más matizada de Louis Althusser (1916-1990), que pretende superar el economicismo, según la cual la búsqueda de un principio interno significaría «reducir la totalidad y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada [...] a un principio interno simple [...]». Esta reducción misma [...] de todos los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico [...] a un principio de unidad interna, esta reducción misma no es posible sino bajo la condición absoluta de considerar toda la vida concreta de un pueblo como exteriorización-enajenación (*Entäusserung-Entfremdung*) de un principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología». (ALTHUSSER, Louis, «Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)», in: ID., *La revolución teórica de Marx*. México 1972, pp. 71-106, cita pp. 83s.). El principio interno no actúa por sí mismo, sino que es lo que define el aire de familia de las manifestaciones del espíritu en una misma época; como tampoco es tan simple la relación de exteriorización, puesto que el espíritu no es sólo subjetivo, sino –y sobre todo, dado que solamente a partir del objetivo empieza la acción– objetivo y absoluto. Curiosamente creo que hay más semejanzas entre el planteamiento hegeliano y el intento de Althusser que entre el hegeliano y el rechazado como hegeliano por Althusser.

«Se trata de una esencia determinada, que penetra todos los aspectos y se expone en lo político y en lo demás como en los diferentes elementos; se trata de un estado que está en conexión en todas sus partes, y por mucho que sus partes puedan aparecer como múltiples y casuales, no pueden contener nada contradictorio contra él». (EGPh 40)

#### 4.4. La no-simultaneidad de la filosofía<sup>72</sup>

Este compartir el mismo aire de familia entre todas las expresiones del espíritu en una misma época hace pensar en principio en una simultaneidad; de hecho alguna simultaneidad deberá haber al compartir la misma época. Pero, con todo, «la figura determinada de una filosofía no es solamente simultánea con una determinada figura del pueblo en la que aparece», sino que en todas ellas se manifiesta un mismo principio determinado (EGPh 38). Y la filosofía, entre todas las manifestaciones del espíritu, con ser la suprema, no es temporalmente la primera, sino la última.

##### 4.4.1. La filosofía como manifestación crepuscular del espíritu

Las razones de esta posterioridad de la filosofía son múltiples. En primer lugar, de acuerdo con Aristóteles, al que Hegel cita, la filosofía es «la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma»,<sup>73</sup> y sólo puede aparecer cuando las necesidades vitales están satisfechas, cuando «la angustia de los deseos ha desaparecido». (EGPh 39) La filosofía representa «una especie de lujo, lujo en la medida en que designa aquellas fruiciones y ocupaciones que no pertenecen a la necesidad exterior como tal» (ibid.). La filosofía presupone formación cultural, que significa a la vez haber salido de la «indiferente vaguedad de la primera vida natural», así como «del punto de vista del interés pasional». (EGPh 39) La filosofía, como formación cultural cumbre, presupone incluso que el pueblo se haya diferenciado socialmente, en distintas clases sociales (ibid.).

Además de estos prerequisites de carácter formativo tanto a nivel individual como colectivo, hay dos expresiones del espíritu absoluto, que también históricamente preceden a la filosofía: el arte y la religión. Ambas tienen en común con la filosofía el contenido: el absoluto, la idea suprema, pero ésta se da en estas otras dos expresiones de forma no filosófica, a saber, como intuición y como representación, y éstas, en la formación preceden a la filosofía también según el tiempo. (EGPh 42)

Por ello la filosofía es una aparición tardía, cuando la figura del espíritu de la época «se acerca a su ocaso». (EGPh 39) Se trata del aspecto tardío o vespertino o nocturno de la filosofía, a que tantas veces se alude, implicado en su carácter de «supremo florecimiento» (ibid.), de toma de conciencia, de elaboración conceptual.

«En cuanto *pensamiento* del mundo, [la filosofía] aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto, lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de

<sup>72</sup> Este aspecto puede verse más ampliamente expuesto en AMENGUAL, Gabriel, «Die Ungleichzeitigkeit der Philosophie. Die Philosophiegeschichte in ihrem gesamthistorischen Kontext», in: *Hegel-Jahrbuch 1997*. Erster Teil. Hrsg. v. Andreas Arndt, Karol Bal u. Henning Ottmann in Zusammenarbeit mit Xabier Insausti. Berlin: Akademie 1998, pp. 104-107.

<sup>73</sup> ARISTOTELES, *Metafísica* (I 2; 982 b 27). Ed. trilingüe de V. García Yebra. Madrid 1970, vol. I, p. 15.

la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un mundo intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva levanta su vuelo sólo en el ocaso». (FD prólogo, p. 28 / 26)

Precisamente porque la filosofía es conocimiento de lo real,<sup>74</sup> éste debe ser primero experimentado antes de poder ser comprendido conceptualmente, y antes de ser experimentado debe ser, debe haberse dado cumplidamente. La filosofía en su esfuerzo por pensar lo que es, es ante todo recuerdo, y no utopía o profecía, tal como lo atestigua paradigmáticamente el caso de Platón, quien, queriendo enseñar a su tiempo como debe ser el Estado y queriendo luchar contra el nuevo principio que se le presenta como corrupción, «no hace en esencia más que captar la naturaleza de la eticidad griega» (FD p. 24 / 22), que ya se encuentra en vías de desaparición.<sup>75</sup>

#### 4.4.2. La filosofía como anuncio del nuevo día

Tanto el sentido holístico de la comprensión de su tiempo por la filosofía, como su radicación en la temporalidad y facticidad, vienen expresados en la célebre caracterización de la filosofía como «su tiempo aprehendido en pensamientos» (FD p. 26 / 24).<sup>76</sup> Por mucho que Hegel insista en que como «cada individuo es [...] hijo de su tiempo, del mismo modo [...] es insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente»,<sup>77</sup> (FD p. 26 / 24) ello no significa que el conocimiento y la comprensión de una época sea simplemente un reflejo de las relaciones sociales o más en concreto de las económicas. La realidad, que ha de ser comprendida, es ante todo espiritual; ello no significa excluir nada, sino poner de relieve que todo, en la medida que es y es comprendido, expresa su relación con el espíritu y, por tanto, la conexión con todo. De hecho en la historia se trata esencialmente de la eticidad, del arte, la religión de un pueblo o de una época, que expresan especialmente la actividad del espíritu como tal. Toda realidad, y especialmente la histórica, adquiere su verdad precisamente por medio del pensamiento conceptual. Ello viene afirmado en la tarea que Hegel consigna a la filosofía del derecho, cuya tarea estriba en «concebir y exponer el Estado como algo en sí racional». (FD p. 26 / 24) Si es verdad que la filosofía no es profecía ni enseñanza edificante o moralizante, tampoco es simplemente descripción neutral de lo fáctico. Dentro del concebir y exponer va implícita una tarea de discernimiento de lo racional a fin de exponer el concepto y no casualidades o existencias corrompidas. En la «enseñanza cómo el Estado, el universo ético, debe ser conocido» (ibid.) va implícita la construcción del concepto de Estado y, por tanto, la comprensión conceptual de lo dado, lo cual incluye la crítica immanente.

<sup>74</sup> «La tarea de la filosofía es concebir lo que es; pues lo que es, es la razón». (FD, TWH VII 26 / 24).

<sup>75</sup> Cf. PEPERZAK, Adriaan Th., *Filosofía e política. Commentario della Prefazione alla 'Filosofía del diritto' di Hegel*. Nápoles 1991, p. 138s.

<sup>76</sup> Sobre esta afirmación como parte central de la concepción hegeliana de la historia cfr. MEIST, K. R., «Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie», in: *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, hrsg. v. O. Pöggeler und A. Gethmann-Siefert. Bonn 1983 (Hegel-Studien Beiheft 22), pp. 49-81, esp. 54ss.

<sup>77</sup> «Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes Sohn seiner Zeit; so ist auch [...] töricht zu wähen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus».

De este modo es que la filosofía, por su momento epocal, se caracteriza por el «refugiarse en los espacios del pensamiento contra ella», a saber contra «la indiferencia o insatisfacción respecto a la existencia viviente». (EGPh 39) Este «refugiarse en los espacios del pensamiento» no es otra cosa que dedicarse a la comprensión conceptual de lo sido y acaecido, de lo que es. Esta comprensión es la relación propia de la filosofía con las otras historias o la historia en su conjunto. La comprensión no añade nada a lo dado, pero —de acuerdo con la expresión que Hegel usa para explicar la acción de la filosofía respecto del contenido de representación ofrecido por la religión— la filosofía le da la forma conceptual. En este caso dar la forma conceptual equivale a reconocer la presencia y actividad del espíritu, reconocer el desarrollo conceptual, en definitiva el desarrollo del concepto del espíritu y su libertad. De este modo es que la filosofía constituye la acción política, artística, científica, religiosa, etc. en historia propiamente dicha, en historia del espíritu.

Al mismo tiempo que comprende conceptualmente la época que acaba, la filosofía elabora el principio que late en ella. Con ello la filosofía cumple su tarea de ser «su tiempo aprehendido en pensamientos» (FD p. 26 / 24). Pero, por esta misma aprehensión, la filosofía «está más allá de su tiempo»,<sup>78</sup> elabora también el principio que lucha por brotar, aunque no pueda describirlo en sus efectos concretos y configuradores de una nueva época, como sucede con la utopía.<sup>79</sup> Por su labor conceptual, que como tal traspasa su época, la filosofía «no es una pura expresión de las relaciones epocales socio-históricas [...]. La filosofía es, por tanto, ciertamente simultánea y homogénea con todas las manifestaciones del espíritu de una época, pero, al mismo tiempo, en cuanto saber que se diferencia a sí mismo, está por encima de su tiempo y no es un puro espíritu de la época (*Zeitgeist*)».<sup>80</sup> El pensamiento, con el que se ocupa la filosofía, es fundamentalmente el «ir más allá» de lo que es, hacia lo que todavía no es.<sup>81</sup> Por este aspecto de toma de conciencia la filosofía representa un momento de interiorización, de huida respecto de un mundo que se considera caduco y un momento de búsqueda interior, reflexiva, de un mundo nuevo. Ciertamente no por la producción imaginativa o utópica (ello pertenece propiamente al arte y a la religión), o por el insistir en el deber-ser, sino por la crítica inmanente de lo existente, por su comprensión conceptual, por el registro racional de lo que hay, que implica un discernimiento de lo irracional o

---

<sup>78</sup> LÖWITH, Karl, «Aktualität und Inaktualität Hegels», in: HEEDE, Reinhard / RITTER, Joachim (Hrsg.), *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M. 1973, p. 5.

<sup>79</sup> Es digno de notar el gran paralelismo que puede establecerse entre este papel que aquí Hegel atribuye a la filosofía y el que atribuye a la conciencia moral en la Filosofía del Derecho. Después de haber expuesto en FD § 138 el papel de la conciencia moral, en la nota hace expresamente la aplicación a la historia, en concreto en las épocas en las que «el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel» a la voluntad, y ésta «ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes», entonces la conciencia moral «como configuración más universal en la historia (en Sócrates, los Estoicos, etc.), [como] la dirección a buscar en el *interior de sí* y de saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno, aparece en épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a una voluntad superior». (FD § 138 nota, p. 259 / 170). Cf. AMENGUAL, *La moral como derecho*, pp. 316-335, esp. pp. 329s.

<sup>80</sup> LÖWITH, «Aktualität und Inaktualität Hegels», p. 5.

<sup>81</sup> Hegel explica este «ir más allá» (*Hinausgehen*) como un «salto» (*Sprung*), *Entz* § 50 nota, p. 75, también en *PhdG* 15: «qualitativer Sprung».



puramente fáctico, casual o contingente e inadecuado con su propio concepto. - Ciertamente «su búho de Minerva ni siquiera actúa como un madrugador obsesionado por los negocios; antes bien, se declara elegantemente en contra».<sup>82</sup>

Por otra parte, el hecho de que una filosofía no pretenda predecir la siguiente no implica necesariamente voluntad de negar el futuro, «sino solamente la voluntad de afirmar que cada nueva época surge por un salto cualitativo, cuyos resultados no son previsibles y ello hace necesaria una nueva filosofía».<sup>83</sup> Por otra parte, la filosofía tiene en sí su propio principio y lo deduce de su evolución, pero, en cambio, no tiene en sí su origen, que depende de circunstancias externas.<sup>84</sup>

A pesar de que en principio la metáfora del búho significa la función de interpretar conscientemente las modificaciones ya acaecidas en la historia o en una época, a diferencia del topo, cuya función consiste en transformar inconscientemente la época mediante el trabajo ciego, hay indicios contextuales que hacen pensar que la división del trabajo contenida en dicho reparto de funciones puede ser matizada y complementada.<sup>85</sup> En efecto, la figura del búho aparecía en el frontispicio de la revista *Minerva*, conocida por Hegel desde los años de Berna. En dicho frontispicio se encuentra diseñado un búho del que sale un cartel con el lema de Leibniz: «*Die gegenwärtige Zeit ist schwanger mit der Zukunft*» («La época actual está grávida del futuro»). De este modo en la imagen hegeliana del búho se puede ver una alusión al futuro; dicha indicación más bien al futuro se confirma por la orientación general de la revista. Además, en el uso que Hegel hace de la imagen, no hay resignación, ni solamente meditación anamnética del pasado, sino a la vez preparación para el futuro. Hegel quiere más bien significar que la filosofía nace del ocaso de un mundo real y de sus viejos órdenes, pero para prefigurar uno nuevo en el pensamiento. La filosofía de Hegel es primeramente captación conceptual del presente, de la historia hasta el presente, de lo que es y ha sido, pero esta misma aprehensión significa clausurar este mundo y esta historia, discerniendo lo que en ella hay de racional y formular el concepto que es al mismo tiempo prefiguración de una nueva realidad. La «captación pensante» es entonces ella misma la «cuna de una nueva figura, y por cierto superior». (TWH XII 103, cfr. VG 179) «Cuando un pueblo se asegura su propia determinidad en el horizonte de la absolutez de esta determinación, se encuentra ya en sí más allá de la determinidad limitada».<sup>86</sup> La filosofía es siempre la conclusión del silogismo, cuyas premisas son las ofrecidas por la historia, y presentando la conclusión ofrece las bases del desarrollo del futuro.

<sup>82</sup> BLOCH, Ernst, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (Gesamtausgabe, vol. 8). Frankfurt a.M. 1962, pp. 419s.: «Seine Eule der Minerva wirkt nicht eben als Frühaufsteher, mit Handel und Wandel im Sinn; sie macht sich vielmehr vornehm dagegen». (vers. cast. de W. Roces et al.: *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*. Madrid 1982, p. 391).

<sup>83</sup> BODEI, Remo, «System und Geschichte in Hegels Denken», in: *Ist systematische Philosophie möglich?*, hrsg. v. D. Henrich. Bonn 1977 (Hegel-Studien Beiheft, 17), p. 113: «sondern nur den Willen zu bejahen, daß jedes neu entstehende Zeitalter mit einem neuen qualitativen Sprung entsteht, dessen Ergebnisse nicht voraussehbar sind und das eine neue Philosophie erforderlich macht». Sobre el «salto cualitativo» como paso a una nueva época, cfr. PhdG 15, cast. 12.

<sup>84</sup> Sobre el sentido de esta distinción entre principio y origen cfr. *Enz* § 11 y el comentario de ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, *Experiencia y sistema*. Salamanca 1978, pp. 293-296.

<sup>85</sup> Cfr. BODEI, Remo, *Sistema ed epoca in Hegel*. Bolonia 1975, pp. 13-14.

<sup>86</sup> ANGEHRN, «¿Razón en la historia? ...», p. 363.

En este sentido E. Bloch habla de que la filosofía, y especialmente la filosofía de la historia de Hegel, tiene dos caras, como el dios Jano: una que mira hacia atrás, y la otra que mira hacia adelante; una representa el Hegel contemplativo y teórico, la otra el Hegel dialéctico y práctico,<sup>87</sup> de manera que

«La filosofía, aquí, no vuela sólo como el búho de Minerva, *post festum*. Es más bien como actividad subversiva, como lenguaje de una realidad en trance de instaurarse la manera en que la filosofía, sin hacerse abstracta, puede aparecer *ante rem* como Aníbal *ante portas*. Si una gran filosofía enuncia el pensamiento de su tiempo, enuncia también lo que le falta a ese tiempo y lo que llegará a vencimiento en el mundo que viene. Solamente así cumple su tarea de escudriñamiento y de aclaración, avanzando hacia lo que hay en ella de novedad latente: hacia la sociedad mejor, hacia el mundo verdadero».<sup>88</sup>

De hecho, ya entre los primeros discípulos de Hegel hubo interpretaciones en este sentido. Carl Ludwig Michelet (1801-1893), uno de sus seguidores más cercanos, en un artículo publicado en mayo de 1831 (todavía en vida de Hegel, que no moriría hasta el 14 de noviembre de dicho año), afirma que el búho se retira dando lugar al canto del gallo que anuncia la nueva aurora. Y unos años más tarde insistirá en que «la filosofía no es solamente el búho de Minerva [...], sino también el canto del gallo que anuncia la aurora del nuevo día».<sup>89</sup>

En definitiva, con esta metáfora Hegel quiere subrayar que la filosofía presupone la realidad, la experiencia de la realidad y su consideración teórica, que la filosofía no consiste en fantasías más o menos bellas o utópicas, sino en el conocimiento de lo que es, de la realidad, pero el conocimiento de la realidad no tiene por qué reducirse a ser una meditación fatua, sino que es la base y el motor de toda actividad racional. Si por la consideración del ser, de la realidad, de lo sido, la filosofía es mirada hacia atrás, es una actividad crepuscular del espíritu, por el resultado, por el discernimiento de lo racional, por la construcción del concepto, la filosofía mira hacia adelante, hacia la nueva figura del espíritu, hacia la nueva época.

Con toda legitimidad puede tratarse de las dos tareas complementarias de la filosofía: contemplación retrospectiva de lo que es y anuncio de lo que se gesta. De todos modos ambas funciones no tienen el mismo peso en la filosofía hegeliana. La primera es afirmada explícitamente como la propia de la filosofía por antonomasia, y de forma polémica en contraposición a ciertos planteamientos filosóficos que, por su afán innovador mismo, son considerados como basados en la subjetividad y el sentimiento (cfr. prólogo a la FD). La segunda tarea se encuentra insinuada en algunos textos hegelianos y con justicia puede deducirse de la concepción global de la filosofía. En este

<sup>87</sup> BLOCH, *Subjekt-Objekt*, pp. 227-229; 375s.

<sup>88</sup> BLOCH, *Subjekt-Objekt*, p. 376: «Der Gedanke fliegt jedenfalls, an dieser hellen Hegelstelle, nicht als Eule der Minerva, *post festum*. Als umwälzende, als Sprache eines Heraufkommenden kann Philosophie vielmehr, ohne abstrakt zu werden, *ante rem* stehen, nämlich so, als stünde sie, wie Hannibal, *ante portas*. Spricht eine grosse Philosophie den Gedanken ihrer Zeit aus, spricht sie ebenso aus, was dieser Zeit fehlt und was in der kommenden fällig ist. So erst wühlt und leuchtet sie dem latent Neuen entgegen, nämlich der besseren Gesellschaft, wahren Welt». (cast. 349).

<sup>89</sup> STUKE, HORST, *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianer und den Wahren Sozialisten*. Stuttgart 1963, p. 64: «daß die Philosophie nicht nur die Eule der Minerva sei, [...] sondern auch der Hahnenschlag der die Morgenröte eines neuen anbrechenden Tages verkünde».

sentido puede inducir a error hablar de que la filosofía hegeliana tiene un doble rostro, si se ponen en el mismo nivel de afirmación las dos tareas.

En todo caso queda claro y afirmado explícitamente por Hegel que la filosofía es siempre disimultánea, levanta el vuelo cuando el día ya declina, cuando llega el ocaso, representando el momento de la captación y discernimiento de lo racional en la realidad, la vuelta a sí del espíritu, la interiorización, que no es mera introspección acósmica, sino asunción de la realidad, haciéndose cargo de ella. Ahora bien, por dicha asunción de la realidad y hacerse cargo de ella, el espíritu está gestando la nueva figura, la nueva configuración o transformación de la misma, y en este sentido, la filosofía es a la vez anuncio de la nueva figura, o canto del gallo. De este modo la filosofía es una manifestación del espíritu, cuyo lugar propio es entre épocas, entre el ocaso de una y la aurora de la siguiente.

## 5. Conclusión

La riqueza de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía consiste en unir dos aspectos que frecuentemente se hallan disgregados en otras teorías, a saber, el carácter propiamente filosófico de la Historia de la Filosofía, incluso para Hegel algo parecido al mismo carácter sistemático de la misma, y su carácter histórico. Ello se resuelve con el carácter histórico de la filosofía, de la razón, o de la verdad misma, sin que ello signifique una caída en el historicismo o en el relativismo escéptico, gracias a su concepción lógica de la unión de particularidad y universalidad, de modo que las diversas filosofías múltiples son (y realizan) a través de la historia la filosofía una; el universal se da siempre en y a través de particulares. A ello hay que añadir la teleología immanente que conduce el proceso que une las diferentes filosofías en un proceso unitario y orgánico, de modo que todas ellas producen la una y misma filosofía, aportando principios y determinaciones conceptuales diferentes, que son asumidos por las filosofías posteriores, constituyendo de esta manera un proceso de crecimiento orgánico. Naturalmente todo el proceso es leído desde el concepto unificador, que es a la vez la eternidad del concepto y el presente histórico de la última filosofía.

La segunda aportación, íntimamente unida a la anterior, consiste en el establecimiento de la conexión entre la filosofía y las demás manifestaciones culturales en su sentido más amplio, es decir, de todas las manifestaciones de la actividad humana. Es la conexión entre la filosofía y la política, la ciencia, el arte, la religión, la economía, etc. Lo propio de Hegel consiste en fundamentar dicha conexión sin subordinar ninguna expresión del espíritu; todas ellas dimanar igualmente del mismo espíritu y, por tanto, comparten un mismo aire de familia, el característico de una figura del espíritu, de una época.

Con todo, ahí late una nueva visión de la historia de la filosofía, que deja de ser una historia independiente, autónoma, como si fuera una historia de ideas que se engendra a sí misma. Toda producción del espíritu tiene como marco esencial, como «suelo» y «centro» el Estado, puesto que es el Estado el que posibilita y determina la vida del espíritu. En este sentido puede afirmarse que Hegel, a diferencia de Kant, piensa la historia de la filosofía no sólo como historia de la razón, sino más concretamente como historia del espíritu, el cual tiene multitud de manifestaciones (culturales), las cuales van unidas compartiendo el mismo aire de familia. De este modo puede decirse que la historia de la filosofía en Hegel es una historia estatal-nacional de la filosofía, a diferencia del planteamiento apriorístico y puro de Kant.

**Taula (UIB)**  
**núm. 45, 2013**

**II. LA CASA**  
**DE LA POESIA**



**AMB MOTIU DE LA PUBLICACIÓ DE  
L'OBRA POÈTICA COMPLETA  
DE MARIÀ VILLANGÓMEZ LLOBET, 2013**

**Marià Serra Planells**

President de l'IEE

ABSTRACT: Homage to Villangómez to commemorate his 100th anniversary in view of the publication of his Complete Works (Poetry).

KEY WORDS: poetry, prose, theatre and articles, IEE activist, compromise with Catalan culture.

RESUM: Es ret un homenatge a Villangómez en ocasió de la publicació de les Obres completes (Poesia).

PARAULES CLAU: creador: poesia, prosa, teatre i articles, ànima de l'IEE, compromís amb la cultura catalana.

Enguany celebrem el centenari del naixement de Marià Villangómez Llobet, insigne poeta i escriptor, treballador infatigable en pro de la nostra llengua i la nostra cultura, la llengua i la cultura catalanes.

Villangómez, des de la seua humilitat, va ser un creador incansable: poesia, prosa, teatre, articles plens d'erudició..., fan palès el valor de la seua tasca en el terreny literari, però també en el cívic, com a ciutadà compromès amb la seua societat i amb la seua terra.

Durant la seua llarga vida, fou ànima de l'Institut d'Estudis Eivissencs, especialment en l'última etapa, des dels anys 70 del segle passat. Sempre col·laborà de manera callada amb aquesta institució: amb consells, amb ajuda econòmica, amb el seu alè i guiatge... Al llarg dels seus darrers trenta anys de vida, a més de depurar la poesia pròpia i de fer nombroses versions poètiques i magnífiques traduccions al català dels poetes preferits, dedicà bona part dels esforços a la divulgació de les normes de l'Institut, unes normes que enguany compleixen, també com ell, cent anys. Ho féu en nombrosos articles, i també en una gramàtica, de la qual se'n feren dues edicions; una gramàtica respectuosa, alhora, amb les normes de la Secció Filològica i amb les característiques del català d'Eivissa i Formentera. Villangómez fou, a més, durant uns quants anys, membre corresponent, per Eivissa i Formentera, de la Secció Filològica d'aquest Institut. Un motiu més per alegrar-nos que avui el recordem, precisament aquí.

Villangómez ha estat considerat, moltes vegades, el poeta d'Eivissa. I ho és, certament. Però la seua obra poètica, les virtuts de la qual altres glosaran / han glosat, no és tan coneguda com es mereix. Ni a les Pitiüses, ni, dissortadament, a la resta del domini lingüístic. L'any passat, quan albiràvem la celebració del centenari del poeta, anaven sorgint un seguit de propostes ambiciosos per adreçar al poble d'Eivissa i Formentera, a fi de recordar amb la major dignitat possible la vida i l'obra de qui ens va deixar un extraordinari llegat de bellesa, sentiment i compromís amb la paraula d'un poble: Marià Villangómez. Havíem de tenir la capacitat de proposar-nos i proposar actuacions engrescadores i estimulants en unes illes que cada dia que passa són menys nostres, actuacions que connectassin amb el missatge exemplificador del poeta, sempre tan lluny de buidors, prèdiques inútils, remors innecessàries i paraules sense compromís. Entre les idees que brollaven, n'hi havia una que mereixia prioritat de manera unànime: la necessària publicació de tota l'obra poètica de M. Villangómez, el nostre poeta nacional, al qual donam dimensió universal, i que ja estava exhaurida des de feia temps. Havíem de ser capaços de posar a l'abast de tothom la paraula de Villangómez feta vers. La diversificació d'esforços i recursos no ens podia allunyar d'aquest compromís contret.

Eren necessàries complicitats –editorials, familiars, institucionals, lingüístiques o econòmiques. I la primera complicitat la trobàrem en l'equip de correcció del mateix Institut d'Estudis Eivissencs, precisament format per antics companys de tasques de correcció de Marià Villangómez, a qui no era necessari cap estímul afegit per posar-se a fer feina. El nostre reconeixement, doncs, a Josep Marí, Felip Cirer, Fina Matutes, Joan Cardona i Toni Ferrer Abárzuza; sense ells, difícilment hi hauria hagut aquesta edició.

L'edició d'un llibre sempre és complexa i necessita, com he dit, un joc de complicitats. En aquest cas, els familiars del poeta, l'Editorial Viena, l'equip de correcció de la nostra entitat, els Consells d'Eivissa i de Formentera, el Govern balear, els ajuntaments d'Eivissa, Santa Eulària des Riu, Sant Antoni de Portmany, Sant Josep de sa Talaia i Sant Joan de Labritja, i el fotògraf Josep Maria Subirà han col·laborat de manera solidària i generosa per presentar avui el que consideràvem un objectiu prioritari

en la celebració d'aquest centenari: la publicació de l'obra poètica completa de Marià Villangómez.

Una preocupació constant dels coeditors ha estat adequar la qualitat tècnica de l'edició a la dimensió de l'autor i la seua obra. Creim que ho hem aconseguit, i llibre i autor s'adiuen. Aquesta coedició d'Editorial Viena i l'IEE ha estat finançada per les institucions ja esmentades, i se'n fa un tiratge de 1.500 exemplars. El volum, dens i curosament editat, té 640 pàgines, i s'insereix en la col·lecció poètica *El Far* de Viena, dedicada a les grans figures de les lletres catalanes, amb el número 2 de la col·lecció. Té unes característiques tècniques i una impressió encomiables, i una fita clara per assolir: fer-se present a les llars d'Eivissa i Formentera, a Mallorca, a Menorca, a totes les llibreries de les terres de parla catalana, al món universitari, als centres d'ensenyament, en revistes i crítica especialitzada, als mitjans de comunicació...

Fins aquí m'he cenyit a comentar la gènesi i el naixement del llibre. Correspondria ara recordar una mica l'autor. Marià Villangómez va ser mestre. En el seu temps va viure una època de foscors culturals i polítics, quan la llengua pròpia era bandejada de l'escola i del món cultural i polític, durament reprimida. Amb tot, va veure com la lenta evolució del temps i la història, així com molts d'esforços personals i col·lectius, permetien una modesta recuperació cultural i lingüística. Ell, que havia fet de la llengua catalana el seu vehicle d'expressió literària, va contemplar amb expectació i esperança aquell renaixement que arribà al món institucional, cultural i educatiu. En aquests moments, de celebracions i records, certes boires enteranyinen l'ambient i sembla que de bell nou ens volen fer recular a temps que ja crèiem oblidats. Són paradoxes que, a vegades, ens porta una història repetida, injusta i poc agraïda.

Ara, moment de celebracions, no ens fixem tan sols en l'obra que presentam, posem davant nostre tota la producció literària, repassem obres de teatre, prosa, obres gramaticals, articles, pròlegs, traduccions, escrits diversos, converses i records. Què ens diu Marià Villangómez, quin missatge hi trobam? Sempre, per sobre d'oportunitats fugisseres i moments puntuals, ens diu que estimem la llengua, perquè «la llengua és la pàtria». I aquesta llengua, a més, és l'ànima d'un poble, del nostre poble.

Ens trobam immersos en paisatges socials, econòmics i, àdhuc, culturals molt complicats. No és moment, ni ara ni mai, d'afegir entrebancs i preocupacions a la ciutadania. La llengua catalana no ha de ser empesa cap al no-res, sinó que s'ha de situar, com va fer Villangómez, en el lloc que li pertoca. Visquem amb ell renovades esperances de futur. El poeta ens va guiar sense donar lliçons. Silencis estimulants, senzillesa sense afectacions, actituds sensates i austeres, rigor i estima profunda cap a tot allò que ens és propi, varen ser els seus exemples. Precisament les lliçons dels grans mestres són aquelles que deriven més de l'exemple que de la mateixa lliçó.

Que cap boira no enterboleixi el record de Marià Villangómez, eivissenc universal, que tant va estimar eivissencs i formenterers, la llengua que parlen i la terra que habiten. Que el record sigui agraït, profund i sincer.





## **LA TASCA CÍVICA D'UN POETA: MARIÀ VILLANGÓMEZ**

**Felip Cirer**

**ABSTRACT:** His poetry is voluntarily at the service of Catalan culture. Villangómez is a major poet who separates from the Majorcan School of poetry.

**KEY WORDS:** a work voluntarily undertaken, activist, poet, Majorcan School, IEE, Catalan lessons.

**RESUM:** La seva poesia i la seva prosa estan al servei de la cultura catalana. És un poeta important i se separa de la poètica de l'Escola Mallorquina.

**PARAULES CLAU:** tasca cívica, Villangómez, dinamitzador, poeta, Escola Mallorquina, IEE, classes de llengua catalana.

## Introducció

L'any del centenari del naixement del poeta Marià Villangómez Llobet (Eivissa, 1913-2002), sembla un bon moment per revisar la tasca de dinamitzador que va desenvolupar durant més de setanta anys en l'escarransit món cultural d'Eivissa. Altres han dedicat extensos treballs a analitzar la seva obra literària. Villangómez és un dels més destacats autors de la literatura catalana de la postguerra; pertany a la generació de poetes formats durant la II República. El mateix any que Villangómez, també varen néixer Salvador Espriu, Bartomeu Rosselló-Pòrcel o Joan Teixidor.

Els últims anys de la seva vida Villangómez va ser objecte de nombrosos homenatges i va obtenir els màxims guardons de les lletres catalanes: Premi d'Honor de les Lletres Catalanes (1989), concedit per Òmnium Cultural, al conjunt de la seva obra i de la seva trajectòria vital. Medalla d'Or de les Illes Balears (1983), juntament amb Francesc de Borja Moll i Llorenç Villalonga, aquest últim a títol pòstum. Creu de Sant Jordi (1984), atorgada per la Generalitat de Catalunya. Medalla d'Or (1987) del Consell Insular d'Eivissa i Formentera. Fill Il·lustre (1988) de la Ciutat d'Eivissa. Medalla de Plata (1989) de la Universitat de les Illes Balears. Doctor Honoris Causa (1995) per la Universitat de les Illes Balears; la defensa dels mèrits del doctorand la va fer el doctor Joan Mas Vives; Villangómez pronuncià la lliçó magistral «El vent en la poesia catalana».

Marià Villangómez va néixer el 10 de gener de 1913 en el si d'una família benestant en la qual abundaven els farmacèutics i els metges. Vegem amb les pròpies paraules del poeta l'origen del seu llinatge, ben escàs a Eivissa:

*Passem, però [...] als dos cognoms. Vinc d'una profunda sang insular. Sóc eivissenc, ho eren els pares i els avis. I dels vuit besavis i besàvies set eren eivissencs i un, el que em va llegar el primer cognom, era castellà, un militar –tenim el seu retrat de comandant– que es va casar i morir a Eivissa. Els altres set llinatges, propis de l'illa, són mots ben catalans: Llobet, Tur, Calbet, Ramon, Ferrer, Planells, Llombart.<sup>1</sup>*

## La formació del poeta

Els primers estudis els va realitzar al Col·legi de Segona Ensenyança; un col·legi de titularitat municipal que ocupava l'antic convent dels frares dominics, exclaustrats el 1823. Acadèmicament el col·legi depenia de l'Institut de Palma, on havien d'anar els estudiants eivissencs a examinar-se com a alumnes lliures:

*Als nou anys vaig començar a preparar l'ingrés i el primer curs del batxillerat, a fi d'examinar-me'n als deu, quan ja tindria l'edat exigida.  
[...] Més que els professors eivissencs ens preocupaven els catedràtics que ens havien d'examinar a Palma. Comentàvem la seva manera de ser, les seves preferències, si eren exigents o benèvols. Ens hi enfrontàvem en uns exàmens sempre orals, un a un.*

---

<sup>1</sup> Marià Villangómez. *En homenatge* (1994). Generalitat de Catalunya, Barcelona, juny de 1994. Opuscle dedicat a l'escriptor del mes.

I recordava alguns dels professors que l'examinaven:

*Tots els altres catedràtics em varen semblar més equànimes i simpàtics: [n'exceptua Lluís Ferbal i Campo, catedràtic de Francès] el vell Llabrés, de geografia i història, el sacerdot Bosch, de llatí, autor d'un text d'orientació moderna, que em va donar notable en els dos cursos, fins i tot el temible Dogmael [sic]<sup>2</sup> –no recordo el cognom–, de matemàtiques, exigent, que s'agitava i cridava, però amb qui no vaig trobar cap dificultat. [...]*

*De preceptiva literària [a Eivissa] el professor era el meu pare. Ens feia classe sempre que podia, és a dir, quan no ho impediien les obligacions de metge. El catedràtic de Mallorca era un escriptor i poeta il·lustre, Gabriel Alomar. En l'examen em va fer comptar les sil·labes d'un vers castellà. Crec recordar que era «octosílabo». No podia sospitar l'autor de La columna de foc que aquell al·lot de tretze anys que tenia davant escriuria amb el temps en llengua catalana molts de versos de tota mena: hexasil·labs, decasil·labs alexandrins...<sup>3</sup>*

Després va aprovar l'examen de batxillerat a la Universitat de Múrcia. Entre els anys 1928 i 1933 va cursar la carrera de Dret a la Universitat de Barcelona; l'elecció d'aquesta carrera fou més per una imposició paterna que no pas per vocació. Els anys de residència a Barcelona fou quan es consolidà la seva formació com a poeta. Havia començat a escriure versos als tretze o catorze anys, i aquesta dèria li ocupava tot el seu interès:

*No sentia cap inclinació pel dret. És més: crec que el seu estudi i sobretot l'exercici de cap mena d'activitat jurídica eren contràries al meu temperament, a la meua manera de ser més íntima. Pensar que podia arribar a treballar d'advocat m'ocasionava un desfici intens, una angúnia, em feia pressentir una aversió gairebé física. D'altra banda, no havia fet cap pràctica en un bufet, ni tan sols m'hi havia iniciat, però no sentia cap desig de ficar-me entre aquells papers, de tractar amb qualsevol client. El meu pare, amb tot, no em volia per aquest camí, em destinava a un registre o a una notaria. [...] em sentia desgraciat de pensar a veure'm lligat tota la vida a la professió de registrador o de notari, tancat dins la meua oficina o el meu despatx, ocupant-me cada dia, amb atenció i responsabilitat, d'assumptes que no m'interessaven. Tot això no m'ho representava només ara, en haver acabat la carrera. Ja ho veia d'una manera més i més clara d'uns anys ençà. Al tercer curs, per exemple, hauria estat l'hora de dir que volia canviar de facultat o dedicar-me a unes altres activitats. No gosava comunicar-ho, no volia disgustar ningú, tal vegada per inèrcia em deixava arrossegar d'un curs a l'altre.<sup>4</sup>*

El caràcter reservat de Villangómez va fer que, a pesar de cursar la carrera amb Salvador Espriu, Ferran de Pol i altres personatges que després destacaren en el món literari català, no tengués una relació amb tots ells, amb els quals va fermar una bona amistat, posteriorment. Però aquí hem de consignar la fugaç coneixença amb el poeta Rosselló-Pòrcel, en especial per l'admiració que va sentir cap a aquest poeta:

<sup>2</sup> S'ha de referir a Docmael López Palop. OLIVER, Jaume (1978), *Escola i societat. (L'ensenyament a les Illes en el segle XX.)*. Mallorca, Editorial Moll.

<sup>3</sup> VILLANGÓMEZ LLOBET, M. (2000), *El llambreig en la fosca*, Eivissa, Institut d'Estudis Eivissencs, pàg. 151-152.

<sup>4</sup> VILLANGÓMEZ LLOBET, M. (2012), *Llocs viscuts*, Eivissa, Institut d'Estudis Eivissencs, pàg. 37-38.

*Però no li deia que jo escrivia poesia. En realitat, no ho comunicava a ningú. I vaig viure a Barcelona sense relació amb cap ambient literari. Vaig visitar Fuster Mayans una tarda o dues a la seva habitació de la residència d'estudiants del carrer d'Urgell. Crec recordar que aleshores la compartia amb el seu gran amic Rosselló-Pòrcel, però el que fou gran i precoç escriptor no hi era. En canvi, l'últim any de la carrera, vaig conèixer fugaçment el poeta en una pensió –de la Ronda de la Universitat?– un dia que hi vaig anar a veure el meu company Ordinas. Rosselló se li acostà per preguntar-li no sé què, Ordinas me'l va presentar i parlàrem tots tres uns moments. Jo sabia qui era aquell estudiant que valia molt i que aviat va desaparèixer de l'habitació. La literatura no va traspuntar per a res en la breu conversa.<sup>5</sup>*

El juny de 1933 finalitzà la carrera de Dret i passà a residir a Eivissa. Foren uns anys difícils, ja que no tenia clar quin seria el seu futur professional. Durant un temps va treballar al Gran Hotel (l'Hotel Montesol del nostre temps), que el seu pare havia aixecat en un solar del passeig de Vara de Rey. Villangómez recorda aquells anys en un capítol de les seves memòries que duu un esclaridor títol «A Eivissa, uns anys crítics».<sup>6</sup>

Fou també el 1933 l'any en què es donà a conèixer com a poeta. El canonge, historiador i poeta Isidor Macabich i Llobet, que era cosí segon de Villangómez, li publicà un poema, «Començament de tardor».<sup>7</sup> La poesia era una activitat que portava totalment d'amagat com hem vist abans, però havia deixat llegir uns poemes seus a Macabich, que, sense consultar l'autor, va decidir publicar-ne un en la premsa eivissenca.

## La primera conferència

Villangómez no era un home a qui agradava improvisar. Totes les conferències que va fer al llarg de la seva vida foren prèviament escrites. Vegem com fou la primera que va impartir. Macabich i Antoni Cardona Riera, que amb el temps esdevindria bisbe d'Eivissa, havien creat al barri obrer de la Marina el Centre d'Acció Social, on impartien classes nocturnes per a joves treballadors. Era fruit de la doctrina social de l'Església que emanava de l'encíclica *Rerum Novarum* dictada pel papa Lleó XIII l'any 1891, que denunciava les injustícies tant del liberalisme com del socialisme, i que després completà Pius XI amb una nova encíclica, *Quadragesimo Anno*.

Macabich volia lluir-se davant el bisbe d'Eivissa, Salvi Huix, que uns anys abans, amb el seu nomenament per a la seu eivissenca, havia restaurat el bisbat. Encarregà una conferència al jove Villangómez, que tenia únicament vint anys.

El tema de conferència era la importància de la doctrina social de l'Església i la seva diferència amb les escoles socialistes. Sembla que Macabich li va facilitar un fullet sobre el tema, però Villangómez va voler ampliar la visió de la qüestió i va realitzar pel seu compte algunes altres lectures. El resultat fou una documentada intervenció amb la visió que de la matèria tenia l'Església, contraposant-la a la filosofia comunista, anarquista i

<sup>5</sup> VILLANGÓMEZ (2012), pàg. 42.

<sup>6</sup> VILLANGÓMEZ (2012), pàg. 47-58.

<sup>7</sup> *Diario de Ibiza*, 15 de novembre de 1933.

socialista del mateix tema. No calia dir que la posició de Villangómez era ben favorable als postulats eclesials. Els tres apartats que tractava la conferència eren: el dret a la propietat; el capital i la seva funció social; i el treball com a dret inalienable de l'home. Al cap de pocs dies, de manera anònima, Macabich va publicar a la premsa de l'illa una llarga crònica sobre aquella vetllada amb grans elogis al jove conferenciant.<sup>8</sup>

Al cap de més de seixanta anys d'aquell acte, Villangómez evocava el moment: *Va arribar el moment de l'acte, la tarda del 24 de desembre [...] Era la primera vegada que em trobava davant un públic –senzill, amb algun capellà més distingit– i vaig començar a llegir unes quartilles bastant treballades de fons i forma. Crec recordar que en realitat volia quedar bé davant els amics i sorprendre una mica, sobretot, el mateix canonge i indicar-li que podia preparar un treball pel meu compte. Em vaig adonar que ell em considerava amb un cert respecte: es devia esperar una intervenció més lleugera, d'acord amb el seu llibret, i tal vegada més mal dita. Com en el cas del poema [«Començament de tardor», publicat feia poc més d'un mes], em va alabar molt, l'endemà, al Diario de Ibiza. Aquell acte, és clar, no tenia cap importància, ni pels que hi interveníem ni pel públic. Pel que fa a mi, va ser una petita distracció, un respir, en una situació que em tenia anguniat.*<sup>9</sup>

## Les relacions amb l'Escola Mallorquina

Una de les qüestions que més desagradava Villangómez era l'adscripció que sovint es feia de la seva poesia com una figura més de l'Escola Mallorquina. Alguns crítics han fet aquesta afirmació de manera molt lleugera. L'obra del poeta eivissenc té moltes relacions amb l'Escola, però hi ha una part important de la seva poesia que va molt més enllà dels estrictes motlles de l'Escola Mallorquina. Villangómez beu d'un mateix paisatge, d'una preocupació formal, una tradició poètica comuna... Però l'obra de Villangómez té molts altres vessants que el fan un poeta molt més complet. Aquesta adscripció fàcil és deguda a les moltes relacions que va mantenir amb destacats membres d'aquesta escola poètica que ara veurem de manera molt resumida.

Villangómez, a petició d'Isidor Macabich, va publicar a la revista *La Nostra Terra* dos poemes,<sup>10</sup> i un altre poema a l'*Almanac de les Lletres* per a l'any 1936. Macabich mantenia molt bones relacions amb el grup poètic mallorquí, que celebraven l'aparició de cada una de les publicacions del canonge eivissenc amb elogioses crítiques en les seves revistes. Villangómez encara no coneixia personalment cap dels poetes mallorquins. La relació s'inicià el 1942 quan l'eivissenc passà a exercir la professió de mestre d'escola, i la seva primera destinació fou l'Escola Graduada de Palma. D'una manera ben excepcional, la bibliotecària de la Caixa de Pensions, quan va veure que demanava constantment llibres de poesia, el posà en contacte amb Miquel Ferrà, amb qui

<sup>8</sup> «Ecos sociales. Una conferencia», publicat a *Diario de Ibiza*, 29 de desembre de 1933.

<sup>9</sup> VILLANGÓMEZ LLOBET, M. (2012), pàg. 51.

<sup>10</sup> *La Nostra Terra*, núm. 93-94, novembre-desembre de 1935, pàg. 397-398; els poemes eren «Començament de tardor» i «Matí», que després recollí en el capítol «Paisatges tardorencs» del llibre *Elegies i paisatges*.

arribà a tenir una bona amistat i que va tenir l'amabilitat de prologar-li el primer llibre de poesia que publicà: *Terra i somni* (1948), editat per l'Editorial Moll. Ferrà l'introduí al cercle, amb excel·lents relacions amb Miquel Fortesa, Guillem Colom, Miquel Gayà, Joan Pons i Marquès i altres intel·lectuals com Francesc de B. Moll o Manuel Sanchis Guarnier. Llorenç Villalonga el conegué també en aquells anys, però de la mà de Gabriel Fuster Mayans, *Gafim*.

L'abril de 1949 va fer una lectura de l'original del llibre *Els dies* a casa del poeta Guillem Colom, davant una audiència majoritàriament formada per membres de l'Escola Mallorquina.

La lectura poètica va fer que es publicàs a *La Almudaina* un article molt elogiós sobre Villangómez, era signat per les inicials R. T. i deia el següent: *A Eivissa existeix en el camp de la intel·ligència una figura sense parió, pràcticament indiscutible i indiscutida, internament i externament acceptada i d'una multiforme activitat espiritual: hem esmentat Isidor Macabich. I en torn seu, als seus treballs i amb afany de superació ha sorgit el benemèrit grup d'Ebusus, que representa a Eivissa el que és l'Ateneu a Maó.*

*A Villangómez li ha correspost aixecar la bandera de la poesia, obediència a una Musa molt eivissenca en el fons, però fidel a la forma de la unitat de l'idioma, i superant així el dialectalisme, de tota producció poètica.*<sup>11</sup>

El llibre *Els dies* sortí publicat l'any següent a Barcelona per l'Editorial Barcino, amb un pròleg de Miquel Dolç, poeta que Villangómez encara no coneixia personalment a causa de la seva destinació a Osca, com a catedràtic d'institut. Els dos sabien de l'obra mútua, ja que a l'*Almanac de les Lletres* per a l'any 1936 havien publicat, juntament amb Guillem Nadal, uns poemes. En el pròleg, Dolç, i a disgust de Villangómez, l'incorpora a l'estètica de l'Escola Mallorquina, errada que es repetirà de manera constant en molts altres estudis.

La coneixença amb Guillem Nadal havia estat abans, a casa d'Albert Manent, a Barcelona. Nadal, diplomàtic de carrera, era en aquell moment agregat cultural a l'ambaixada d'Espanya a Alemanya. Villangómez estimava, a més de la seva obra personal, les traduccions de Nadal de la poesia de Rainer Maria Rilke; també una novel·la que traduí de Thomas Mann, obra que Villangómez ja havia llegit en castellà i que li causà una profunda impressió, ja que va trobar la traducció catalana molt diferent de l'anterior.<sup>12</sup>

L'abril de 1955 al Círculo Mallorquín va llegir l'original del que seria *Sonets de Balansat*, guanyador aquell mateix estiu del premi de poesia de Cantonigròs per a un llibre inèdit. El jurat era presidit per Carles Riba. El llibre fou publicat l'any següent a l'Editorial Óssa Menor de Barcelona. En la presentació de la lectura a Mallorca, Jaume Vidal Alcover va relacionar l'obra de Villangómez amb la poesia intel·lectualitzada de Paul Valéry, Jorge Guillén o Carles Riba i també hi veia concomitàncies amb Antonio Machado i Salvador Espriu; acabava veient una relació també amb Costa i Llobera.<sup>13</sup> Vidal començava a rompre la fàcil adscripció de Villangómez a l'Escola Mallorquina.

<sup>11</sup> Reproduït a *Diario de Ibiza* de 13 d'abril de 1949.

<sup>12</sup> CIRER COSTA, FELIP (2003), *El seu record avança per la deserta nit dels joves. (Converses amb Marià Villangómez)*, Eivissa, Institut d'Estudis Eivissencs.

<sup>13</sup> Notícia publicada a *Diario de Mallorca* i reproduïda a *Diario de Ibiza* el 21 d'abril de 1955.

Una última mostra de les múltiples relacions que va mantenir amb els autors mallorquins, fou l'assistència als actes promocionals del diccionari Alcover-Moll, als quals procurava assistir; un d'aquests es troba documentat el novembre de 1957, quan els intel·lectuals que donaven suport al diccionari varen fer una excursió a Lluc i després dinaren a Sóller. Aquest viatge va donar ocasió a la publicació a *Diario de Mallorca* d'una llarga entrevista al poeta eivissenc signada per *Odin (Gafim?)*, on exposa la trajectòria de la seua obra i el seu concepte de poesia.<sup>14</sup>

### L'Institut d'Estudis Eivissencs

Aquesta institució acadèmica i cívica fou creada el 1949 per l'Ajuntament d'Eivissa, esperonat pel governador civil de les Balears, que en aquells moments era José Manuel Pardo Suárez. Per tal d'obtenir el reconeixement del Consell Superior d'Investigacions Científiques (CSIC) la societat cultural Ebusus cedí la revista *Ibiza*, que editava des de 1944, i d'aquesta manera es reconeixia la seva labor científica i podia adscriure's al Patronat Josep Maria Quadrado, dedicat als estudis i a les investigacions de caire local. L'Institut es va estructurar en quatre seccions: Arqueologia i Art; Història i Lletres; Ciències; i Geografia, Etnologia i Costumisme. Aquí ens interessa la segona secció, Història i Lletres, que era presidida per Isidor Macabich, el secretari era Antoni Costa Ramon i n'eren vocals Manuel Sorà Bonet, Marià Villangómez, Alexandre Llobet, Enric Fajarnés Cardona i Josep Costa Ramon. Fou la secció més activa i, entre altres, publicà la major part dels llibres de caire històric d'Isidor Macabich. També era la secció encarregada de la publicació de la revista *Ibiza*. En publicaren sis números, i el director nominal era José María Mañá de Angulo, director del Museu Arqueològic, encara que el pes de la feina requeia en Marià Villangómez i altres joves com Bartomeu Escandell Bonet i Antoni Costa Ramon, principalment. Molts dels articles i ressenyes eren de Villangómez. La revista es publicava en castellà (cal tenir present que era en plena època franquista), únicament dos aplecs de poesies franceses es publicaren en traducció catalana de Marià Villangómez. Durant els anys cinquanta l'entitat va lluitar, fins que va acabar que no feia cap activitat.

A les acaballes de la dècada dels anys seixanta, un petit grup de joves demanaren a Marià Villangómez la possibilitat de recuperar la institució. El regidor de cultura de l'Ajuntament d'Eivissa, en aquell moment Enric Ramon Fajarnés, acceptà la iniciativa i es va comprometre a convocar els membres que encara vivien de l'Institut i plantejar la seva reorganització. El juny de 1970 se celebrà la reunió, i el grup de joves encapçalat pel poeta i pintor Josep Marí assumiren els diferents càrrecs i vocalies de l'entitat. A partir d'aquell moment, la llengua de la institució fou la catalana, i el seu objectiu fou treballar per a la recuperació de la identitat cultural i lingüística de les illes Pitiüses, i així continuar com a entitat capdavantera. Sempre l'entitat va comptar amb la tutela de Marià Villangómez, encara que ell mai no acceptà cap càrrec executiu. El seu mestratge, treball i manera d'actuar, fou el model que intentaren seguir tots els que han desenvolupat diverses tasques en el si de l'Institut.

<sup>14</sup> *Diario de Mallorca* del 15 de novembre de 1957, reproduïda a *Diario de Ibiza* el 17 de novembre.



## Les classes de llengua catalana

Molt poques persones coneixien a les Pitiüses els entrellats de la llengua catalana com Villangómez. Recordem que el 1932 Isidor Macabich va publicar a les Edicions de la Revista de Barcelona el seu aplec de poesies en llengua eivissenca *Dialectals*, en aquell moment va recórrer a l'auxili del jove eivissenc estudiant de Filosofia i Lletres Aquilí Tur Oliver, bon amic de Villangómez de l'etapa universitària barcelonina, per corregir les galerades. Tur Oliver havia tingut com a mestre Pompeu Fabra a la Universitat Autònoma republicana. També Villangómez va recórrer a aquest amic per resoldre molts dels dubtes lingüístics que apareixen en tots els escriptors exigents, i més en els moments inicials de la seva obra en català. Durant l'estada a Barcelona Villangómez aprofundí en la gramàtica catalana, i l'obra de Fabra era sempre entre els llibres de freqüent consulta. En la llarga i freda postguerra insular, Villangómez fou el gran coneixedor de la llengua i a qui tothom acudia. Ajudà Macabich en els llibres posteriors –Tur Oliver hagué d'emigrar a l'Argentina–, també acudí a ell Joan Castelló pel que fa als textos catalans que inclouïa al seu almanac *El Pitiüso*, que mantenia el caliu de la llengua. De manera totalment desinteressada, va començar a impartir classes de llengua catalana a un petit grup d'estudiants universitaris que sol·licitaren la seva ajuda; les classes, eren els últims anys de la dècada dels anys seixanta, les impartí a la biblioteca de la societat cultural Ebusus.

A partir del curs 1970-71, les classes de llengua catalana les va impartir Villangómez com a membre de l'Institut d'Estudis Eivissencs, i eren obertes a tot el públic. Durant anys, les classes nocturnes es feien a les aules de l'Institut Santa Maria, i aviat fou ajudat per Josep Marí, que s'encarregava dels nivells inicials. Els dos d'una manera totalment desinteressada.

La seva dedicació a la llengua és ben palesa en el llibre *Curs d'iniciació a la llengua*, que publicà el 1972, una segona edició del qual es publicà el 1978, editat per l'Institut d'Estudis Eivissencs. Obra eminentment didàctica, és la publicació dels apunts que emprava a les classes i recull les regles gramaticals i ortogràfiques que proposa Villangómez per als aprenents de les illes d'Eivissa i Formentera. L'interès cap a l'estudi de la llengua i en especial de les particularitats de la llengua catalana a les Pitiüses venia de lluny, el 1944 ja publicava un article amb el títol «La lengua hablada en las islas de Ibiza y Formentera».<sup>15</sup> Més endavant, el 1956, l'amplià i el perfeccionà en un altre article, «Algunas observaciones sobre el habla de nuestra isla».<sup>16</sup> Molt més endavant, exposà les seves reflexions sobre el llenguatge en una sèrie d'articles a la revista *Uc*, que es publicà a Eivissa els anys 1977-78.

<sup>15</sup> *Ibiza*, núm. 4, primera època, juny de 1944.

<sup>16</sup> *Ibiza*, núm. 3, segona època, 1956.

## **AMOR I DESIG EN LA POESIA DE MARIÀ VILLANGÓMEZ**

**Bernat Joan Marí**

**ABSTRACT:** His poetry is full of desire in different fields: freedom, love, poetry.

**KEY WORDS:** Desire for freedom, liberal Catalanist, desire for love, desire for poetical fullness, epic desire.

**RESUM:** Una poesia plena de desig en diferents camps: llibertat, amor, poesia, desig de plenitud poètica, desig èpic.

**PARAULES CLAU:** desig de llibertat, liberal catalanista, desig amorós, desig de plenitud poètica, desig èpic..

Les ubicacions de caire acadèmic que s'han fet del poeta eivissenc Marià Villangómez i les estratègies classificatòries que realitzen, habitualment, els historiadors de la literatura han provocat que el nostre poeta tenguí una imatge de «poeta de paisatge», fins i tot de «poeta fred, una mica distanciat de la seua pròpia substància humana»... Moltes vegades s'ha situat la poesia de Marià Villangómez dins l'anomenada Escola Mallorquina. La majoria dels crítics, així mateix, reconeixen el fet que Villangómez va ser influït per la poesia noucentista, i, molt especialment, pel mestratge (sempre reconegut pel poeta eivissenc) de Josep Carner.

La visió estereotipada que tenim de la poesia villangomeziana ens portaria, ara mateix, a considerar-la com a paisatgística, desapassionada, contemplativa, classicitzant, harmoniosa, tranquil·la, mediterrània, il·lenca, visual, plàstica... Se'm podrien acudir alguns termes més per definir la poesia de Villangómez, però crec que els adjectius aplicats ja diuen alguna cosa dels estereotips que corren sobre Marià Villangómez entre el que podríem anomenar «el gran públic».

Però, sota l'escorça d'aquesta poesia aparentment més noucentista, hi glateix la passió d'un poeta que sempre va mostrar-se extraordinàriament tímid i púdic. Villangómez feia per manera d'expressar-se sempre dins els límits del que ell mateix considerava com a decorós, i, per tant, no resultava absència de passió allò que era expressat de manera extraordinàriament polida. Sia'm permès l'estirabot: dir que no hi ha passió en la poesia de Marià Villangómez seria equiparable a dir, posem per cas, que no n'hi ha en la de Carles Riba.

A través dels diversos poemaris de Marià Villangómez podem desgranar diverses tipologies de desig: desig de llibertat, desig amorós, desig en si mateix (com a tema poètic), desig d'assolir plenitud poètica, desig èpic...

## Desig de llibertat

Villangómez comença a escriure de molt jove, i ben aviat es troba amb el cataclisme que va suposar la guerra de 1936-39. La cultura catalana entrarà en la nit de la dictadura. Villangómez, molt crític amb amplis corrents de la República, també ho serà (ben subtilment), amb la manca de llibertat de la dictadura. Quin espai quedava per a un liberal catalanista?

El poeta d'Eivissa expressarà aquest desig de llibertat, d'una manera, com hem apuntat abans, ben subtil, ja al seu poemari *Elegies i paisatges*, de 1949. El sisè poema d'aquest poemari –titulat «Regrés»– ja és, significativament, encapçalat per aquesta citació contundent del gran Ausiàs March: «tot quant jo veig i sent, dolor me torna».

Aparentment, Marià Villangómez senzillament fa un poema expressant el seu retorn a Eivissa, després d'haver passat temps fora (primer, durant la guerra; després, com a mestre, a Mallorca i a Cornellà de Llobregat). El poeta hi fa una bella descripció dels llocs, però, al final del poema hi apareix, amb tota la seua cruessa, l'efecte que li fa la nova situació en què es trobava:

«No; la vostra bellesa contemplo inalterada,  
primavera, murs, cases, vells carrers i jardins.  
Mes la constant presència, amb l'angúnia amagada,  
fa mal, i ja el meu goig és dolor sang endins.»

Aquest «dolor sang endins» acompanyarà Villangómez durant bona part de la seua vida. I es traduirà en expressions, sempre molt púdiques i mesurades, del desig de llibertat que impregna –sempre, en l’estructura profunda; més d’un cop també en l’estructura superficial– la poesia de Marià Villangómez.

### Desig amorós

Si haviem de classificar Marià Villangómez amb relació a la poesia amorosa, podríem caure en el tòpic, forjat en part per la crítica (massa escassa) que s’ha interessat per la seua obra poètica, de pensar que Villangómez és un poeta que té molt poca poesia amorosa. O, fins i tot, que pràcticament no en té.

També constituiria, des del nostre punt de vista, una visió força esbiaixada de l’obra villangomeziana. Certament, el poeta va portar amb molta discreció els seus sentiments i les seues relacions. I no en podem dir gaire cosa a ciència certa. Però podem analitzar la seua obra poètica i extraure’n lectures, que se’ns fan avinents d’una manera molt més fluida i molt més natural del que podríem pensar.

Ja al poemari *Elegies i paisatges* hi podem trobar un sonet que acaba amb els dos tercets següents:

«I sense tu, ¡que és curta la volada  
del meu goig! La mesquina flamarada  
manca d’ardor i s’apaga en un moment.

Perquè tu n’eres l’ànima, ara absent.  
I entre el dia aliè, una altra vegada,  
vaig per fondals d’etern enyorament.»

Certament, veiem molt difícil de poder interpretar, per molt que forçàssim la interpretació, que el poeta es referís a qualsevol qualitat que no fos el desig amorós, i el desig amorós envers una persona concreta, viva, de carn i os... no envers cap entelèquia. No sabem si es tracta exclusivament d’un amor platònic o no, però el desig amorós s’hi manifesta de manera prou diàfana.

Dins el poemari *Sonets de Balansat*, publicat a Barcelona l’any 1956, hi apareix un sonet elegíac titulat «Els infants», que ens forneix l’acabament següent:

«No recordem. ¿Fou nostra la delícia  
d’un primer esclat? Esquerps a la carícia,  
ens defugen. Per sendes van creixent

alienes, rebels a tota guarda:  
una força amb el sol, el mar, el vent,  
un esperit que crida, riu i esguarda.»

Que «la delícia d’un primer esclat» es pugui convertir en una mena d’esperit vigilant no implica, per descomptat, que no existís, o que fos merament imaginària, o fins i tot que constituís una mena d’invenció poètica. La transformació, a través d’un procés de sublimació, d’aquells moments, no treu ni un bri d’intensitat a la seua expressió a través del poema.

I què en diríem del sonet (titulat precisament «Sonet») que apareix a *Declarat amb el vent* (Barcelona, 1963)?

«Vull pensar sempre en tu. Plorar per tu.  
Per tu, morir. Per tu, renéixer, viure.  
Fugiré. Et miraré. Tornaré a escriure  
versos d'amor. D'amor sóc trist i bru.»

Aquí el desig vinculat amb la pulsio amorosa s'expressa a cor obert, malgrat l'intent dramàtic amb què acaba el sonet, un intent a través del qual el poeta –de manera taxativa– intenta trobar un distanciament de l'amor que sent com a impossible, des del moment en què ell mateix es veu incapaç d'aconseguir-lo:

«Sortiré al camp. Diré a la terra: ets bella,  
més que l'amor. T'estimo més que a ella.  
La pau... ¿Te'n rius? No trobaré descans.»

Per molt que pugui semblar que la resignació del poeta resulta inexorable, malgrat que mai més hagi de trobar descans, de vegades s'hi obrirà una esclatxa d'esperança. Al poemari *Els béns incompatibles*, publicat a Barcelona l'any 1954, hi apareix aquest pronòstic optimista:

«Veus la tristesa  
d'allò a què et resignaves.  
També hi vindrà la joia.»

### El desig com a tòpic poètic

En alguns paratges de l'obra poètica de Marià Villangómez, el desig constitueix, senzillament, un element a tractar poèticament, un tòpic poètic. I no ho deim tant per dos versos extraordinàriament coneguts, i que han estat esgrafiat a les parets per aquells que volen canvis dràstics al nostre món, i recitats per aquells que volen convidar-nos a l'esperança, i tenguts per emblemàtics per moltes persones arreu dels nostres països («Voler l'impossible ens cal / i no que mori el desig»), sinó per l'expressió més investigadora i menys inspirada que trobam al poema «Del desig», del poemari *Terra i somni* (Palma, 1948).

Hi diu el poeta:

«Però encara que arreu es fes de nit  
i busquessis en va, les mans esteses,  
damunt els desenganys i les tristeses  
s'alçaria el desig dins el teu pit.»

El desig constitueix l'element fonamental de la poesia, l'oxigen que li permet de respirar, la benzina que anima els enginys fins a convertir-los en matèria poètica. Fins i tot, quan un desig s'acaba, traspua una nova albada per sobre de les cendres:

«¡Oh damunt cendres nou desig fidel,  
i tu, impossible afany, que de la vida  
sents una veu que a un gaudi ignot convida!»

Certament, el desig poètic, expressat d'aquesta manera pura, presenta unes reminiscències molt més virgilianes. Però no per això hauríem de considerar-les menys autèntiques ni menys remarcables.

### Desig de plenitud poètica

En determinades ocasions, quan la poesia de Villangómez apareix més inspirada, més alada, més complexament construïda, se'ns mostra el desig de plenitud poètica. Algunes vegades ho fa d'una manera menys clara, més boirosa, com al poema «Tot el que no diré», del poemari *Sonets de Balansat*:

«Però els llavis del vers són també muts.  
Proven ara i adés –ales ardides  
I pures- d'aixecar-se. ¡Ai, estremides  
Clarors als ulls d'ocells alts i absoluts,

On s'eixamplen els plecs dels camps caiguts  
I les ones de blau profundides!»

Però en altres ocasions, al mateix poemari, l'expressió del desig poètic esdevé clara i es mostra de manera molt més diàfana:

«Oh Balansat de somni, ben properes  
voldria al solc del vers noves mercès,  
incert delit i tempestat de res,  
llum d'absència en les hores fugisseres.»

No existeix, emperò, cap tòpic poètic vinculat amb el desig que pugui competir amb força amb el desig convertit, senzillament, en el desig d'expressió poètica. Així, a «La poesia», Villangómez ens dirà:

«Aquesta vida, aquesta lluita, aquesta mort,  
transformades en ritmes transparents de bellesa,  
de puresa –compassos pastorals,  
amb prades i un paisatge de muntanyes i núvols,  
amb una tempestat i la pau que segueix,  
veus mullades d'ocells, vora de rieró,  
bulliciós *allegro* camperol.»

### Desig èpic

Fins i tot, per a aquells a qui els ha costat, al llarg dels anys, veure desig en la poesia de Marià Villangómez, voldria acabar oferint un petit tast d'un poema extraordinari,

publicat dins el poemari *El cop a la terra* (Palma, 1962), el més «social» dels llibres de poemes de Marià Villangómez, ple de figures humanes de la seua terra, situades dins la Història.

Quina expressió més èpica del desig de plenitud que aquests tres versos esclatants!

«I a més els homes es coneixen lluitant,  
i és bell vanar-se d'una força ardida,  
i les armes poden prendre un estrany fulgor a les mans.»

Tot sigui dit, ara que estam en procés de recuperar la seua poesia, i que el centenari del seu naixement ha tornat a revivar l'interès per la seua obra, per mostrar que la literatura villangomeziana és extraordinàriament polièdrica, rica, diversa... i plena de desig.

## **LA MÚSICA EN LA POESIA DE MARIÀ VILLANGÓMEZ**

**Jean Serra**

**ABSTRACT:** Music is a constant element in Villangómez's poetry. It can be found in the countryside, the dances, the woods, the songs of some birds and the bell-ringing. Following Machado, Villangómez tells us that poetry is music. There are three paradigmatic cases: «La teva veu», «Concert rústic» and «Ball pagès».

**KEY WORDS:** Music, order, chaos, music in the woods, poetry, feast, Machado, Pepita Escandell.

**RESUM:** La música és un element constant a la poesia de Villangómez. La trobam al camp, als balls de les festes, als boscos, al cant dels ocells i en el repic de les campanes. Seguint Machado, Villangómez ens diu que la poesia és música. N'hi ha tres exemples modèlics: «La teva veu», «Concert rústic» i «Ball pagès».

**PARAULES CLAU:** música, ordre i caos, sons dels camps, música en els boscos de pins, la poesia, festa, Machado, Pepita Escandell.



## **Música contra l'Establishment**

Herència dels àrabs, les parets interiors o exteriors de molts edificis antics i moderns de Lisboa estan recoberts de rajoles decoratives.

Així trobem, també, que les estacions d'una de les línies del Metro lisboeta estan decorades amb rajoles en les quals hi ha citacions o les formen entre elles. Són proverbis populars, versos, frases literàries, artístiques o científiques, pensaments filosòfics... Abracen totes les èpoques i estan signades pels noms més coneguts de la història de la humanitat... Val a dir que són les úniques parets que se salven dels esgrafiats vandàlics que solen contaminar visualment els murs de les ciutats. Senyal que potser la gent és més permeable a la cultura del que se sol suposar. Per a tothom que sàpiga llegir hi ha una dita o una sentència oportuna.

Sense cap dubte va ser aquesta una bona idea de l'Ajuntament de Lisboa. Un exemple a imitar. Una de les frases que més varen atreure la meva atenció, per la seva aparent contradicció, deia:

*És per la música que comença la indisciplina.*

Estava sense signar o a mi m'ho semblava, de manera que ignoro a qui s'atribuïa. Pensava que podria tractar-se d'alguna de tantes frases espontànies que s'estamparen damunt dels murs de la Universitat de Nanterre durant el Maig del 68. Era l'única manera d'explicar-me-la, ubicant-la en un context de rebel·lia individual, social i polític.

Contra uns sistemes estatals excessivament disciplinaris i en massa ocasions totalitaris, cal reconèixer que a vegades certa música exhorta a la indisciplina.

Només així podia comprendre una dita com aquesta.

## **La música en la humanitat**

Si alguna cosa humana exigeix disciplina, perquè es basa en l'ordre i la mesura, la coherència i l'harmonia, aquesta cosa és la música.

La música exigeix disciplina als músics, tant dels que són creadors com dels que són intèrprets o executants.

La música posa ordre allà on existeix caos. Ordena els sons dispersos per crear una senzilla melodia o una complexa simfonia.

Chopin, el gran compositor polonès, a un garlaire que pretenia adular-lo, sense entendre un borrall de música, li va dir: «Els sons ja existeixen dins l'univers. Sols cal la ment capaç de fer-los sonar amb un cert ordre. Això és la música.»

Ara bé, la música sempre apel·la a la llibertat humana i per tant a rebel·lar-se contra tota mena d'opressió, en especial contra l'opressió imposada pels Estats...

Generalitzant, diem música a l'alternança, voluntària i mesurada, de sons i silencis que provoquen reaccions emotives o sentiments fluctuants en els oients. Chamfort considerava la música «l'acte que més prop està de la bondat, de les llàgrimes i dels records».

La música és un Art. El de combinar la veu humana amb els sons instrumentals.

No existeix música a la naturalesa, encara que a vegades ens ho sembli. Com deia Chopin, existeixen sons.

De fet, però, és cosa provada que els cants en la humanitat primitiva sorgiren de la imitació dels «crits» emesos per algunes aus. Igualment, l'origen de la dansa s'ha explicat per la tendència innata de l'home a la imitació, en aquest cas, probablement observant els graciosos i rítmics moviments de les grues.

Així, també els primitius instruments musicals, l'home els fabrica a imitació de la naturalesa. A les coves habitades per grups humans prehistòrics s'ha trobat un sol instrument musical: el xiulet. Possiblement fabricat a partir de sentir alguna de mena de siulos emesos pel vent passant a través d'un bocí de canya buida. Molt més endavant, aquest hauria de ser l'origen de les primitives flaütes i xeremies dels pastors.

El cant, la dansa i la música d'instruments molt senzills, com ara el xiulet, el tam-tam o la marimba o xilòfon dels negres de l'Àfrica han estat presents en la humanitat des de les èpoques més allunyades, contribuint a la seva evolució i al seu desenvolupament, tal com testimonien les pintures rupestres.

En un manual de *Música fàcil per a ESO*, podem llegir:

«La relació entre la dansa i la música existeix des dels orígens de la humanitat. Es quasi impossible trobar música sense ball, i a l'inrevés, en els pobles primitius.

«La dansa és una forma natural d'expressió. El cos comunica i la música l'ajuda.»

Un gran antropòleg dels anys trenta del segle XX???, Eliseo Reclus, manifestava:

«Què són els cants, sinó els moderadors de les passions, els ordenadors de la vida diària i els reguladors del pensament i de l'acció? Amb la dansa, la pantomima i els contes tradicionals, els cants han estat pertot arreu l'inici de la literatura...»

«No ha començat la literatura primitiva per la dansa, és a dir, per pantomimes, actituds rítmiques, acompanyades de la cadència dels instruments i dels sons de la veu humana?»

[Eliseo Reclus. *L'home i la Terra*.]

## La música a la poesia de Marià Villangómez

Marià Villangómez Llobet (1913-2002), el gran poeta català d'Eivissa, la poesia del qual seguim avui per assenyalar-hi com, el poeta, ja des dels seus primers poemes, deixa constància de la música que ell percep al seu entorn, en aquesta naturalesa geòrgica, és a dir, habitada, que ell tant estimava. Així, al seu primer poema publicat, diu:

*Lliures, àgils, als cants  
ascendien amb joia,  
a la tarda, els ocells.*

«Començament de tardor». *Elegies i paisatges*.

Si els anteriors versos es referien a una hora crepuscular, el següent és matinal:

*El gall torna a cantar.*

«Matí». *Elegies i paisatges*.

Ell, que va ser, durant tretze anys, mestre d'escola d'un poble rural del nord de l'illa d'Eivissa, s'avesa a escoltar els diferents sons del camp, i els registra com si formessin part d'una simfonia total:

*I la fresca remor dels oficis,  
serres, martells, a la distreta oïda,  
amb un altern cantar dels galls,  
per l'aire tens, subtil, arriba.*

«Impressió d'octubre». *Elegies i paisatges.*

Tant és que els sons siguin els del cloquer de l'església del poble com els que senten des d'una casa solitària:

*Ets casa mig pagesa mig marinera: fems  
i xarxes, rems humits i l'arada terrosa.  
Els pins polsats pels vents i les ones, ensems,  
et volten d'una sola remor melodiosa.  
.....  
i la vida dispersa serà clara i sonora.*

«A una casa». *Elegies i paisatges.*

Els sorolls diversos del camp, quan comença a fosquejar, no són musicals, però aquests sons alternats que rompen el silenci vespral evoquen en el poeta que els escolta atent els primigenis cants guturals dels homes primitius que els imitaren, abans fins i tot que existís el llenguatge articulat:

*Resten llunyanes i febles  
les remors de la ciutat.  
Dins el silenci s'acosten  
amb prestigi les del camp:  
el bruel dolç d'una vaca,  
el lladruc aspre d'un ca,  
un cantussol, una esquella...*

«Pregonesa de maig». *Elegies i paisatges.*

Villangómez, en descriure la terra que tant estima, on les mans dels homes amb els seus estris rudimentaris han intervingut, humanitzant-la, no es deixa cap dels detalls que la defineixen com a única i diferent, on el seu «passat perdura», i entre aquests detalls sempre indica els sons, per a ell especials:

*Amb els teus sons i el teu silenci...*

«Pausa en temps de guerra». *Elegies i paisatges.*

Abans que la humanitat comencés a cantar a imitació dels cants més bells dels ocells, o de «fer» música amb instruments elementals, igualment imitant els exemples que la

naturalesa li proporcionava, una altra música per cap home no creada existia en la mateixa naturalesa. Villangómez, un home cultivat, que s'agrada d'escoltar òpera i música clàssica en el seu rodadiscos, hi repara constantment:

*Aquest vent que amb els teus cabells jugava  
ara travessa, amor que arrabassaren  
uns altres vents més forts, la musical,  
ungida copa que els pins alcen...*

«Poemes d'amor», 1. *Elegies i paisatges*.

Com se sap, la saba dels pins és viscosa com oli d'oliva, i, com si els pins suessin, supuren gotes de saba del tronc i de les branques, de les rames i de les pinyes verdes... i aquestes gotes *ungeixen* com si el *consagressin* el mateix arbre, la copa del qual, travessada pel vent, emet una música que així li reporta, al poeta, el record de la dona que estima...

### La música dels poemes

Tot poema és musical sempre, perquè té un ritme, bàsicament aconseguit per la sàvia col·locació de les síl·labes tòniques i àtones en els versos. El vers, segons la mètrica, té una mesura de temps. No debades Antonio Machado deia que la poesia era «palabra en el tiempo», però no en el temps històric, com molts es pensen, sinó en el temps cronològic, com en una peça musical els sons que interrompen el silenci a intervals calculats pel compositor són notes en el temps. Òbviament, la música és més complexa, la seva composició consta de diverses característiques, però l'ordre i la mesura en són el fonament bàsic, com ho són en el poema, perquè hi hagi ritme musical. És per això que es diu que la poesia és música.

Uns ritmes, unes músiques, que l'oïda atenta del poeta capta del seu entorn i constantment registra en els seus versos, com en els següents, on la naturalesa (l'ocell) i l'artifici (la campana) s'alien en una combinació perfecta:

*S'estén al peu del puig on l'ocell, entre els pins,  
canta i alegre els aires, èmul de la campana  
que eixampla el seu repic de festa pels camins.*

«Diumenge rural». *Elegies i paisatges*.

No hi ha festa sense que l'alegria s'expressi –i augmenti– amb cançons i música.

Des de la més primitiva humanitat, existeix la festa, com a celebració espontània o ja com a ritual concertat, on el cant és present, amb sons guturals que emulen els rítmics sons de la naturalesa, com en el poema de Villangómez el cant de l'ocell emula el repic festiu de la campana d'una església rural.

El vent ve a ser com una gran veu humana, capaç de produir, quan topa amb els múltiples obstacles, cants o danses. Vegem-ho:

*T'esmunys pels llargs camins...*

.....

*I la dansa exaltada de les ombres  
recorre les oïdes desvetllades.*

.....  
*Amb fúria...*

.....  
*La terra amb tu reviu, canta, gemega  
i el somni palpa els àmbits que públiques.*

«El vent». *Elegies i paisatge.*

De vegades, el poeta, augmentant de forma expressa el ritme dels versos, escriu una cançó, com el poema titulat «Cançó de vesprada», ignorant, quan l'escrivia, que molts anys després d'haver-lo creat, una generació de joves s'hi fixaria i el grup musical eivissenc Uc, traslladant el seu ritme al llenguatge musical, combinant veu amb instruments, en faria una cançó, que serà adoptada com a emblema per molts eivissencs i formenterers.

A la «Cançó de vesprada», hi tornem a sentir la veu del vent:

*El vent, que no vol dormir,  
els omple el cor de cançons.*

«Cançó de vesprada». *Elegies i paisatges.*

En el primer poema que Villangómez dedica al seu admirat Antonio Machado, encara que no ho especificui, poema titulat «A un poeta», hi trobem aquesta atenció precisa pel *pas del vent*, símbol de la poesia que expressa, *rítmic com la paraula acompassada...* Aquesta *paraula acompassada* és la dels versos, els quals sense ritme no serien versos ni paraula poètica.

Més endavant, en el segon vers del primer tercet d'aquest sonet, Villangómez manifesta que els poemes són cants, o cançons. Ho diu referint-se als poemes d'Antonio Machado, però es pot fer estendre a tot poema vertader:

*Cap al teu cim cuido aixecar-me, foll  
de la malenconia dels teus cants.*

«A un poeta». *Elegies i paisatges.*

Resseguim amb plaer com més va més augmentat, amb la lectura, els poemes de Villangómez. En aquesta ocasió reparem en uns versos corresponents a un poema llarg, dedicat a la popular festa estival de Sant Cristòfol. El poema no podia titular-se d'altra manera: «Estiu». Pel ritme i la detallada descripció recorda el poema «Formentera», amb el qual el grup Uc igualment va compondre una de les seves cançons més dinàmiques i celebrades. tradicionalment, el dia de Sant Cristòfol era de gran festa. De fet, era *la festa de l'aigua i l'alegria*, com indica Villangómez. Diu que *el torrent*, obrint-se pas *entre flors de baladre*, emet una *cançó d'or per les pedres*. Cançó sense músics. Cançó de la naturalesa. Cançó imaginada pel poeta, que, en estat de gràcia, aconsegueix transmetre una experiència primigènia, connectant amb els homes primitius que en tot imitaven la naturalesa. També la imitaren en la producció de sons musicals, ja fossin els dels cants, els dels tambors o els de les flautes...

*I entre flors de baladre obre la via,  
cançó d'or per les pedres, el torrent,  
cap a la cala on va la pagesia.*

«Estiu. Sant Cristòfol». *Elegies i paisatges.*

Què seria d'un poble, sense festes? I les festes, sense música? Heus aquí el bell començ d'un poema, evocant una tarda de festa d'un poble de l'Eivissa dels anys anteriors al turisme de massa:

*Sonor, palpita el percutit tambor,  
com el pols agitat del ballador;  
i la flaiüta evoca el vast paisatge  
a l'entorn de l'església....*

«Tarda de festa». *Elegies i paisatges.*

Si continuéssim repassant, un a un, tots els poemes de Villangómez, trobaríem molts més exemples que els que jo acabo de reportar en els quals el poeta ens parla de la música que emet la naturalesa, dels cants dels ocells, del rítmic repicar d'unes campanes, que descriu festes de poble, balls i cants, acompanyats dels rítmics sons dels senzills instruments tradicionals eivissencs, el tambor, les castanyoles, la flaiüta...

Però no és la meva intenció fer una recerca tan exhaustiva, encara que atractiva i instructiva.

D'ara endavant, i com a cloenda, vull que ens fixem en tres poemes. El primer dels quals és enterament dedicat a la música, i més concretament a la música aconseguida per la veu humana. És a dir, en el cant. En aquest cas, en la veu d'una soprano. El poema és, a la vegada, una declaració amorosa:

#### LA TEVA VEU

*Oh musical transsumpte  
de tu, vol que batega  
dolcíssim entorn d'una  
apetència amorosa;  
onada de bellesa  
que romp en mots d'escuma,  
de cristall, missatgera  
de delícies secretes,  
de gràcies que s'oculden  
dins un cos d'harmonia,  
pressentides a penes  
per l'esguard en contacte  
del gest en què et recolzes.  
Veu amada que em lliures,  
valuosa ella sola,  
on s'oblida la idea  
pel so pur que s'exalta.  
Oh reclam d'una forma,*

*d'una tebior viva,  
 d'una boca que espera  
 fondre's en dolç murmuri,  
 música que delata  
 aquest niu de tendresa  
 a on l'amor invites.  
 No aquest mot, aquella  
 expressió, ni l'altra  
 que el seu instant espera:  
 pura veu que harmonia  
 torna la meva joia  
 de viure, que m'aixeca  
 al més enllà fantàstic  
 de l'amor. Veu plena  
 de tendres ressonàncies  
 d'ella mateixa, suma  
 de veus que foren, que eren,  
 que encara són, despertes,  
 dins l'encant convocades  
 del cant, de la delícia  
 de les recents aloses.*

«La teva veu». *Terra i somni.*

Ara ja puc desvelar que l'anterior poema Marià Villangómez el va escriure pensant en la seva gran amiga Pepita Escandell, nascuda a Eivissa l'any 1920. Després de la Guerra d'Espanya va marxar a Barcelona, per estudiar piano al Conservatori Superior de Música del Liceu: obtingué el títol de professora de piano l'any 1954 i regressà a Eivissa. Al capdavant dona en una època adversa, per complaure els desitjos dels pares, que la volien prop d'ells, va quedar-se, i renuncià a una probable brillant carrera com a soprano, ja que tenia una gran veu. En 1956 va obtenir el títol de mestra nacional, i exercí com a tal fins a la seva jubilació.

Pepita Escandell, sensible, intel·ligent, cultíssima i plantosa, un temps va fer bategar el cor de Marià Villangómez, qui, segons ella mateixa em va confessar en certa ocasió, va estar a punt de demanar-li que es casessin.

Però Villangómez s'havia convertit en un fadrí madur, acostumat a campar sense lligams matrimonials... A més a més, a pesar d' enamoraments ocasionals, fins a la seva mort l'any 2002 va continuar enamorat de Maria, la seva primera i única núvia.

Un segon poema vull reportar, també sencer:

### CONCERT RÚSTIC

*¿Quina aurora feliç i camperola,  
 migdiada bucòlica o tarda assossegada,  
 lliscant per una llera que enfondiren els segles  
 vingué fins a la canya amb un so humil?  
 ¿Quin aleteig de l'aire –en quin pi altívol,  
 músic–, quina fluència de rajolí daurat,  
 quina veu benivolguda, quina joia anhelada,  
 o quin ocell garlaire de cristal·lina veu?*

*Un rou que no ens pertany, d'una altra vida.  
Triomfen el tambor i les fustes dobles  
després, en gresca i ritme sacsejades.  
Salt atrevit i pols tumultuós,  
àgil, jactanciosa primavera,  
a l'entorn de l'al-lota que llisca harmoniosa.*

«Concert rústic». *Poemes mediterranis.*

Vegeu com a la primera part del poema es fa referència als sons musicals que produeix la naturalesa i que serien imitats pels homes, ja amb la veu ja amb tambors o flautes, en una herència que no pertany a ningú en concret, sinó que és patrimoni de tot un poble, de la humanitat entera. Sobre la natura triomfa l'enginy dels homes, la música aconseguida amb el tambor, les flautes dobles i el ball pagès, on destaquen els bots àgils del jove a l'entorn de l'al-lota que roda, discretíssima, a passes curtes... Meravellós ball pagès, que enfonsa les arrels en un temps antiquíssim, en què els homes veneraven les dones tant com respectaven la terra!

Finalment, el tercer poema, aquesta descripció minuciosa del:

#### *BALL PAGÈS*

*Pel febrer,  
quan canvia flor per fulla  
l'ametller,  
i el Pla Roig, amb nova brulla,  
de roig torna verd, se'n va  
a ballar  
el jovent,  
alegre de cel i vent.  
El tambor ja fan sonar,  
la flaiüta ja se sent.  
A ballar,  
entre el vent, sota el cel,  
els fadrins de Sant Miquel!*

*Tot camí  
acosta el camp cap al pi  
d'En Noguera.  
Com una era  
hi ha davall,  
i allí, a la tarda, és el ball.  
Engresquen, vulguis que no,  
la flaiüta i el tambor.  
L'al-lota no es fa pregar,  
la gent ha obert rotllo, i dins,  
a dansar  
els fadrins!  
A ballar,  
entre el vent, sota el cel,  
els fadrins de Sant Miquel!*



*Més ample que el de la gent,  
formen rotllo els puigs, i encara  
un cinyell d'escuma clara  
fan i desfan mar i vent.*

*Transparent  
és el goig  
del Pla Roig  
i el jovent.*

*A lluir i encativar,  
amb voltes gentils, donzella!  
A trenar la dansa bella,  
amb peus alats, jovençà!  
A ballar,  
entre el vent, sota el cel,  
entre els camps de Sant Miquel!*

*Au, a ballar, mentre el sol  
brilla al cel! La nit no espera!*

*És un vol  
de ball, al pi d'En Noguera.  
Modesta, l'al·lota avança  
a passes curtes. Lleuger,  
volta el jove aquesta dansa  
de tots els bots que sap fer.  
La gent, ballant, va animant-se:  
no ballar  
no pot ser.  
A ballar,  
entre el vent, sota el cel,  
els alegres fadrins de Sant Miquel!*

«Ball pagès». *La Miranda.*

Com he dit abans, es podria fer un repàs més exhaustiu de la presència de la música en la poesia de Villangómez. El que he fet ha estat donar-ne unes mostres. Això, sense comptar o sense tenir present la música pròpia de cada poema, aspecte que resta ara fora de la meua intenció, però que un dia caldrà tractar, perquè els aspectes tècnics emprats per Marià Villangómez en cada un dels seus poemes són dignes d'estudiar-se detalladament. El seu domini de la mètrica és magistral, i el coneixement que tenia de la llengua, exemplar. Allí on sembla que no hi hagi artifici, perquè el poema sona tan natural com el rajolí d'aigua d'una font, el poeta hi ha esmerçat inspiració, treball consciencios i afany de perfecció formal. Per aquestes i altres raons, Marià Villangómez Llobet assoleix la universalitat i figura de ple dret entre els grans poetes catalans del segle XX, a la vora de Carner, Riba o Bartra...

## **LYSISTRATA, WOMAN'S VOICE TO PEACEKEEPING AND PEACEBUILDING**

**M. Mercè Domínguez**

**ABSTRACT:** According to Jung's theory, archetypes are always present, directing our lives from the unconscious. Lysistrata is an archetype of the feminine, which is present in both men and women, playing a decisive role in peacebuilding around the world. Following Lysistrata's history, a review antiwar comedy written by Aristophanes in the V century BC, the rich meaning of this archetype can be decoded to understand its current message. Thus, overcoming conflicts and building some bridges to promote communication and peace, Lysistrata is now working for us.

**KEY WORDS:** Lysistrata, archetype, war, peace and peacebuilding.

**RESUMEN:** Segons la teoria de Jung, els arquetips sempre són presents dirigint la nostra vida des de l'inconscient. Lisístrata és un arquetip del femení, present tant en l'home com en la dona, que té un rol decisiu en la construcció de la pau al món. Seguint la història de Lisístrata, una comèdia contra la guerra escrita per Aristòfanes al segle V aC, el ric significat d'aquest arquetip pot ser descodificat per tal d'entendre el seu missatge actual. Així, superant els conflictes i construint ponts per tal de promoure la comunicació i la pau, Lisístrata està ara treballant per nosaltres.

**PALABRAS CLAVE:** Lisístrata, arquetip, guerra, pau i construcció de la pau.

In this troubled world, where we live, it is a fact that the healing power of women and their potential energy to solve conflicts have not been completely exploited in international affairs such as peacekeeping and peacebuilding. Obviously we can refer only to many centuries of cultural obscurantism, during which women have been regarded as a vile demonic creature, carrying not only sin but also war –Helen of Troy as guilty of the Trojan War is an example–. This image is still in our collective unconscious and even though it is being transformed gradually, little by little, women's voices have been silenced for a long time -like the voice of Cassandra, who wanted to warn the Trojans against the Achaeans' attack without success.

However, Aristophanes, who wrote in the V century BC some anti-war comedies, chose curiously a woman as the main character for one of his most famous plays: *Lysistrata*.

*Lysistrata* is a woman with a strong personality, who, tired of the endless war between Athenians and Spartans, calls women on both sides and proposes an unusual solution: sex strike for warriors. She appeals to women's union to save the country:

«But if the women join us from Peloponnesus and Boeotia, then hand in hand we'll rescue Greece».<sup>1</sup>

In this play Aristophanes not only shows us the senselessness of war, but also the oppression of women during wars. For the first time, women are presented as victims, who, paradoxically, can break free not only themselves but also their husbands, lovers and children peacefully.

Undoubtedly, always women have been sexual victims in armed conflicts, although their suffering has been forgotten and underestimated for centuries, even though, normally, they have been part of the spoil of war. Moreover there are the kidnapping and rape of women and girls for sexual enjoyment of the soldiers and their subsequent prostitution. Women, who are mothers, daughters, wives or girlfriends, who mourn and bury their deceased... How could such victims change their role? How could their voices resound in a masculine world?

It is really amazing that this performance was played in Athens in 411 BC,<sup>2</sup> precisely in such patriarchal society as Greece. Symbolically *Lysistrata* represents long silenced human voice emerging from depths of nature and crying out against war and for peace.

In fact, *Lysistrata* is an archetype of the Feminine, which falls to women and men indiscriminately. According to Jung's theory, an archetype is an unconscious collective structure that can be filled with some emotional real experiences shaping, at the same time, how people interpret and feel the world, others and themselves, thus not only conditioning how people are being in the world, but also their interactions and understandings of their external and internal reality. As archetype, it-self has no gender condition, then it is not female or male, although it can be linked to one or other gender –masculine or feminine in its external manifestation. However, through its ancestral

---

<sup>1</sup> ARISTOPHANES (1999): *Lysistrata*, English translation: <http://www-perseus.tutts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%31999.01.0242>, v. 39-41.

<sup>2</sup> LESKY, A. (1989) *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, Gredos, p. 469.

running, it can be encoded with a specific gender in the collective unconscious shared by a certain community.<sup>3</sup>

Obviously, in human collective background, there is still the traditional conception which represents women as the bearers of life. This idea is fixed unconsciously and consequently women are also socially the bearers of Lysistrata archetype:

«O tender Eros and Lady of Cyprus, some flush of beauty I pray you devise to flash on our bosoms and, o Aphrodite, rosily gleam on our valorous thighs! Joy will raise up its head through the legions warring and all of the far-serried ranks of mad-love bristle the earth to the pillared horizon, pointing in vain to the heavens above. I think that perhaps then they'll give us our title –Peace-makers».<sup>4</sup>

Despite the importance of this archetype, traditional education has transmitted only negative feminine attributes about wars, rejecting its positive side, consequently during a lot of years this women's peace-making has been mistranslated into society, where feminine caution against aggressiveness meant cowardice, weakness or insecurity and instead warriors represented masculine heroism including strong decisive power, intelligence and bravery as it is shown in the main characters of some very known westerns like 7<sup>th</sup>. *Regiment of Cavalry* (Raoul Walsh, 1941), *Fort Apache* (John Ford, 1948) or *The Magnificent Seven* (John Sturges, 1960).

Certainly Lysistrata is a comedy and people are expected to laugh until one cries about women's absurdities. How a woman could replay a Magistrate, who embodied Law rejecting his reasons and giving feminine advice? How a woman could criticize openly the war business? However according to Theory of the Unconscious people laugh about real subjects expressed in key of comedy, when nobody dares to speak about them, because the social rules are coercive, then only through mocking events or mocking stories people get to reduce stress, precisely this same stress, which has been generated by previous prohibitions.<sup>5</sup>

In fact, with laughter and parodies, war business is denounced by Aristophanes in the Lysistrata's reproach:

«MAGISTRATE: Is gold then the cause of the war?

LYSISTRATA: Yes, gold caused it and miseries more, too many to be told. It was for money, and money alone, that Pisander with all of the army of mob-agitators. Raised up revolutions. But, as for the future, it won't be worth, while to set up to be traitors. Not an obol they'll get as their loot, not an obol! While we have the treasure-chest in our command».<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> JUNG, C. G. (1995) *Zwei Schriften über Psychologie*, Complete Works, Volume 7, Walter-Verlag, Jung in the chapter 5: *Das persönliche un das überpersonliche oder collective Unbewusste*, wrote a good description about archetypes working in connection with collective unconscious. There is an English version (1999) London, Routledge & Kegan Paul, Ltd.

<sup>4</sup> ARISTOPHANES: *Lysistrata*, op. cit. v. 551-554.

<sup>5</sup> According with the Freud's defended thesis about jokes in FREUD, SIGMUND (1960) *The Joke and Its Relation to the Unconscious*, London/New York, W.W. Northon and Company

<sup>6</sup> ARISTOPHANES: *Lysistrata*, op. cit., v. 489-492.

Moreover, Aristophanes, as a good writer, let speak some collective repressed voices, because there is not only his creature expressing his thoughts, but also at the same time, Lysistrata's voice representing so repressed women's voice, consequently Aristophanes shows us a feminine message saying that war is an enormous waste of money, energy, lives and opportunities of being. War has been established therefore in the nonsense and human irrationality:

«But when at the last in the streets we heard shouted (everywhere ringing the ominous cry) "Is there no one to help us, no saviour in Athens?" and, "no, there is no one," come back in reply. At once a convention of all wives through Hellas here for a serious purpose was held, to determine how husbands might yet back to wisdom despite their reluctance in time be compelled. Why then delay any longer? It's settled. For the future you'll take up our old occupation. Now in turn you're to hold tongue, as we did, and listen while we show the way to recover the nation».<sup>7</sup>

And what is the advice to finish war? Lysistrata considered something as easy as undoing knots in balls of wool:

«Well, first as we wash dirty wool so is to cleanse it, so with a pitiless zeal we will scrub through the whole city for all greasy fellows; burrs too, the parasites, off we will rub. That verminous plague of insensate place-seekers soon between thumb and forefinger we'll crack all who inside Athens' walls have their dwelling into one great common basket we'll pack. Disenfranchised or citizens, allies or aliens, pell-mell the lot of them in we will squeeze. Till they discover humanity's meaning.... As for disjointed and far colonies, then you must never from this time imagine as scattered about just like lost hanks of wool. Each portion we'll take and wind in to this centre, inward to Athens each loyalty pull, till from the vast heap where all's piled together at last can be woven a strong Cloak of State».<sup>8</sup>

The feminine archetype of Lysistrata presented this marvellous metaphor to finish war washing offenses and undoing injustices. How? Talking, debating and creating new peace possibilities, because according to Yezid Arteta, Colombian writer and peace activist: «It is better to debate ideas than to count remains».<sup>9</sup>

The symbolic power of the Lysistrata's archetype, whose name indicates: *The One that Can Dissolve Armies*,<sup>10</sup> was manifested in the hippies movement by the slogan: «make love not war» and in the Beatles song: «All you need is love» against Vietnam War. However, all that emerged like a spontaneous cry of the collective unconscious embodied in a generational revolt and as unconscious process it could not be contained, because every collective and unconscious process only can be understood and assimilated a posteriori. Consequently only when people are conscious, the energy of an archetype is susceptible of being used for a good and concrete cause, thereby during the

<sup>7</sup> ARISTOPHANES: *Lysistrata*, op. cit., v. 523-528.

<sup>8</sup> ARISTOPHANES: *Lysistrata*, op. cit., v. 574-586

<sup>9</sup> ARTETA, Y. (2013) *semana.com*. 22th. June 2013 <http://www-semana-com/nacion/articulo/es-mejor-debatir-ideas-contar-muertos/348379-3> Yezid Arteta is a Colombian writer, ex-combatant of the Colombian FARC, who nowadays takes part in the Colombian Peace Talks.

<sup>10</sup> According to the Christian Carandell's in the prologue of *Lysistrata* Catalan translation from Greek (2010), Adesiara, Martorell, p. 29.

process of hippy movement so much energy, which found no appropriated channels to actually act in favor of peace, was lost. I consider that it was a pity, because the youth power to change the world was real, the energy was there, but discontented and consequently it was not effective. It went out quickly like a gust of wind.

However, following the historical route of this archetype in our times, we can emphasize some proposals of women's union against war and for peace. This power of Feminine has been recaptured in the Lysistrata project: «an educational resources portal dedicated to peace and the transformation of consciousness necessary to create it».<sup>11</sup>

Lysa Dollar, creator of Lysistrataproject.org said: «Lysistrata is an archetype, an emblem for women to stand up and be».<sup>12</sup> This project promoted a Theatrical Act of Dissent against the Iraq's War, which was organized by New York City actresses Kathryn Blume and Sharron Bower, who invited people to join them playing the Aristophanes piece around the world, which was sometimes rewritten and adapted to the new events. This pacific battle performance involved more or less 1.000 global readings from Russia, Thailand, Cambodia, Australia...running through the most important cities of Europe and America to a refugee camp for Kurds in Patra (Greece).<sup>13</sup>

Probably all those pacifist events could be considered orthodoxly no peacekeeping, because according to the UN definition peacekeeping is the help for countries torn by conflict creating conditions for lasting peace,<sup>14</sup> but there were around the world a lot of people making efforts to maintain peace expressing their disagreement against the imminent Iraq's War and I think that it was also a peacekeeping demonstration, in other words expanding the meaning of the concept, peacekeeping could include actions before the conflict explodes. The archetype action rushed through one country to another. The collective unconscious was going into action.

However, when war is a real fact, Lysistrata is also present there with her feminine power joining forces for peace, repelling threats and dissolving conflicts, consequently the question is now: what role could play actually women then?

One response to this question is the feminine movement of Women in Black, who define themselves as «a world-wide network of women committed to peace with justice and actively opposed to injustice, war, militarism and other forms of violence. As women experiencing these things in different ways in different regions of the world, we support each other's movements. An important focus is challenging the militarist policies of our own governments. We are not an organization, but a means of communicating and a formula for action».<sup>15</sup>

Women in Black have been working for many years in the conflict between Israel and Palestine. They were also present during the Balkan War and they acted too protecting other women as much in the Pakistan war as in the Afghanistan war... This world women movement defends a different way of experiencing war between women

---

<sup>11</sup> <http://www.lysistrataproject.org/aboutus.htm>

<sup>12</sup> <http://www.lysistrataproject.org/aboutus.htm>

<sup>13</sup> <http://www.worldpress.org/977.cfm> About this event there is a documentary film directed by Michael Patrick Kelly in 2006: *Operation Lysistrata*.

<sup>14</sup> <http://www.un.org/en/peacekeeping/operations/peacekeeping.shtml>

<sup>15</sup> <http://womeninblack.org/en/about>

and men –the same that said Lysistrata– They explain that even though men and women are natural born peace-makers, the differences in the way of living military conflicts are important enough, because men and women inhabit different cultural spaces and carry different social responsibilities and obviously their war experience is also different.

Another example of the archetype power points to women's answer in Liberia, Togo or Philippines, where women decided to rebel like Lysistrata with her powerful and peaceful weapon: sex strike to get peace.

In Liberia in 2003, Leymah Gbowee, 2011 Nobel Peace Prizes, and the Women of Liberia Mass Action for Peace got the end of the war, which lasted 14 years; thanks to the constant action on men, a part of the sexual reject, they followed other very effective strategies. A Liberian witness explains: «When the parties refused to sign the ceasefire agreement, the women sat in front of the door and would not let them leave. Everybody was locked in and that eventually led to the signing of the agreement».<sup>16</sup>

In Philippines in 2011 women of Mindanao went on a sex strike demanding the peace between two hostile villages.<sup>17</sup>

In Togo in 2012 women imposed also a sex strike pressure as well demanding the President's resignation.<sup>18</sup>

It is clear that the Lysistrata's archetype continues doing its work, although the problem now is another: can people be attentive to hear its wise message, which had emerged from the collective unconscious or it is necessary to wait even some centuries before understanding it? It would be desirable for everybody that War Lords could listen to it...

Meanwhile there are happening some important changes in our current society: women who have been always seen as victims and subjects without voice in many wars, finally can be helped by other women around the world –cosmopolitan peacekeeping and peacebuilding beyond women is being expanding–, then they can become subject of their own future, designing strategies for a mutual cooperation to solve conflicts, for example in Truth Commissions, where women listen war atrocities lived by other women. It is preferable and easier for a victim woman to be heard by another woman, when the culprit has been a man.

Unfortunately a lot of women have been tortured, kidnaped or raped during a conflict and few of them have been witness too. Often some of them kept silent, because they have a fear to bear social stigma of dishonor. Cultural prejudices of their environment are evident in their silence. Lysistrata complicity can appear in those cases interacting in groups of self-help, where women are sharing their war experiences according to Lysistrata's call:

---

<sup>16</sup> SEVEL, E. K. (2007) «Women Building Peace: The Liberian Women's Peace Movement», *Critical Half, Bi-Annual Journal of Women for Women International*, volume 5, number 2: *Women's Narrative, War and Peace-Building*, p. 18.

<sup>17</sup> <http://edition.cnn.com/2011/WORLD/asiapcf/09/19/philippines.sex.strike/indez.html>

<sup>18</sup> <http://theguardian.com/world/2012/aug/26/togo-women-sex-strike-president>

«On, gallant allies of our high design, vendors of grain-eggs-pulse-and-vegetables, ye garlic-tavern-keepers of bakeries, strike, batter, knock, hit, slap, and scratch our foes, be finely imprudent, say what you think of them.... Enough! Retire and do not rob the dead».<sup>19</sup>

Elisabeth Porter says: «An important challenge of peacebuilding lies in responding to the legacies of human rights abuses and human suffering»,<sup>20</sup> referring to difficulties, which are living those women in some countries, where they are still regarded as inferior.

A cosmopolitan peacekeeping perspective requires undoubtedly cosmopolitan reparations. In other words, without a real recognition of the suffering of women in war increasing awareness in our global village, peacekeeping and peacebuilding are only a mirage. Empathy, compassion and solidarity are virtues of Lysistrata, who used brilliantly her intelligence acting as a team with her theoretically enemies to reconstruct peace.

I think women are having now an important role in conflictology, perhaps not totally recognized, nevertheless it seems to me that it should have more female presence, not only in the peacekeeping and peacebuilding after war, but also in prevention works before war, not only as a higher percentage of women among UN's forces, but also more women developing peace strategies or taking part in the peace conversations or in international diplomacy negotiating to avoid a possible armed confrontation and thinking the best solution to present conflicts, because «ECP estimated that 77% of the countries listed in their active armed conflict data for 2008 were also characterized by serious levels of sexual violence against women and children were reported in these conflicts»<sup>21</sup> and as Jean Shinoda Bolen has written about war «regardless of who wins, we know that women and children always lose. Wise and motherly women should be involved in peace processes in sufficient numbers to change the model».<sup>22</sup>

It seems to me that this new model is already in process, we only need to take good care of it, because Lysistrata is surely in silence working for us.

---

<sup>19</sup> ARISTOPHANES: *Lysistrata*, op. cit. v. 456-461.

<sup>20</sup> PORTER, E. (2007) «Women's truth narratives: the power of compassionate listening» *Critical Half, Bi-Annual Journal of Women for Women International*, volume 5, number 2: *Women's Narrative, War and Peace-Building*, p. 22

<sup>21</sup> WOODHOSEN, T. & SOLÀ MARTIN, A. (2013): *The United Nations, Armed Conflict and Peacekeeping*, UOC, Barcelona, p. 63.

<sup>22</sup> BOLEN, J. S. (2003): *Crones don't whine*, Boston, Conari Press, p. 100.



## Bibliography

- ARISTOPHANES: *Lysistrata* –English translation: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0242>
- CARANDELL, C. (2010): Prologue of *Lysistrata* in Catalan version, Martorell, Adesiara.
- FREUD, S. (1960): *The Joke and Its Relation to the Unconscious*, London/New York , W. W. Northon and Company.
- JUNG, C. G. (1995): *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, complete works, Vol. 7, Walter Verlag.
- LESKIN, A. (1989): *Historia de la Literatura Griega*, Ed. Gredos.
- PORTER, E. (2007): *Women's truth narratives: the power of compassionate listening* in CRITICAL HALF –Bi-Annual Journal of Women for Women International, Fall 2007– Volume 5, number 2 Women's Narrative, War and Peace Building.
- SEWEL, E. K. (2007): *Women Building Peace: The Liberian Women's Peace Movement*, in CRITICAL HALF –Bi-Annual Journal of Women for Women International, Fall 2007– Volume 5, number 2 Women's Narrative, War and Peace Building.
- SHINODA BOLEN, J. (2004): *Las brujas no se quejan*, Ed. Kayros.
- WOODHOUSE, T. & SOLÀ MARTÍN, A. (2013): *The United Nations, armed conflicts and peacekeeping*, Barcelona, UOC.

## Webs

- <http://www.lysistrataproject.org/aboutus.htm>
- <http://www.un.org/en/peacekeeping/operations/peacekeeping.shtml>
- <http://womeninblack.org/en/about>
- <http://www.worldpress.org/977.cfm>
- <http://www.semana.com/nacion/articulo/es-mejor-debatir-ideas-contar-muertos/348379-3>
- <http://edition.cnn.com/2011/WORLD/asiapcf/09/19/philippines.sex.strike/index.html>
- <http://www.theguardian.com/world/2012/aug/26/togo-women-sex-strike-president>

## UNAMUNO Y LA HERMENÉUTICA LITERARIA DEL SIGLO XX

**Cirilo Flórez Miguel**

Universidad de Salamanca

**ABSTRACT:** The paper places Unamuno in the tradition of fictionalism that started with Kant. It refers to intertextuality procedures and the «mise en abyme» as forms of fiction in writing. In addition, it analyzes the «mise en abyme» as a writing procedure in the novel *Niebla* (Mist) and the story *Cómo se hace una novela* (How to Make a Novel). It concludes pointing out the genre difference between both works.

**KEY WORDS:** Fictionalism, intertextuality, mise en abyme, novel and story.

**RESUMEN:** El artículo sitúa a Unamuno en la tradición del ficcionalismo, que parte de Kant. Alude a continuación en los procedimientos de la intertextualidad y la «mise en abyme» como formas de ficción en la escritura. Analiza la «mise en abyme» como procedimiento de escritura en *Niebla* y *Cómo se hace una novela*; y concluye resaltando la diferencia de género de escritura entre *Niebla* (novela) y *Cómo se hace una novela* (relato).

**PALABRAS CLAVE:** Ficcionalismo, intertextualidad, mise en abyme, novela y relato.

Lange, interpretando a Kant, considera que junto al mundo fenoménico de los sentidos hay en el hombre un mundo imaginario, que es un mundo de apariencia; y en ese mundo imaginario, que es un mundo inteligible es donde Kant sitúa el libre albedrío, que podemos considerar desde el punto de vista de la moral o desde el punto de vista de lo poético. En este segundo caso el mundo inteligible es un mundo de poesía y ahí reside su valor y dignidad dado que la poesía «no puede ser considerada como un juego o capricho ingenioso que no tiene otro fin que distraernos con vanas invenciones, cuando por el contrario es un fruto necesario del espíritu». Este camino abierto por Kant va a ser continuado por Schiller, que va a hacer del mito un elemento fundamental para la «exposición de lo suprasensible», siguiendo en definitiva el camino de Platón, que «en el mito hizo sensible lo suprasensible». Estamos en la vía de lo que podemos llamar el ficcionalismo moderno, que hace de la literatura un camino hacia el saber. La fantasía se nos da en la literatura, la cual se caracteriza por el uso ficcional del lenguaje, que no tiene referencia como en los usos ordinarios, ni fuerza elocutiva. Se trata de un uso del lenguaje en el que el tema de la verdad tiene que ser planteado de una forma peculiar. Lo característico del lenguaje literario no es ni la referencia, ni la denotación, sino la figuración, que opera kerigmáticamente, como anuncio de una verdad, que se hace presente en el contexto de una trama, de una fábula, como es el caso del mito. En el uso ficcional del lenguaje la clave está en la fábula o leyenda dentro de la cual se insertan los acontecimientos. Estos adquieren su significación porque figuran o tipifican una verdad previamente anunciada. Como ejemplo de lo que decimos podemos citar el concepto cristiano de «imagen de Dios», que significa estar involucrado en una historia determinada, anunciada proféticamente.

Unamuno, en esta línea del ficcionalismo, mantiene como una de las contraposiciones fundamentales de su filosofía la contraposición entre apariencia y realidad; defendiendo, desde sus primeras obras, que la realidad se sitúa en lo profundo. «Sin vida interior no la hay exterior». En consonancia con esta concepción considera que el yo verdadero no es el yo superficial que hace su aparición en el teatro de la vida, sino el yo profundo que se sitúa en la intimidad, en lo más íntimo de cada uno. De acuerdo con estas contraposiciones la realidad verdadera no es la que se muestra en la superficie de la historia, sino la de lo eterno. «En las entrañas de las cosas, y no fuera de ellas, están lo eterno y lo infinito. La eternidad es la sustancia del momento que pasa, y no la envolvente del pasado, el presente y el futuro de las duraciones todas; la infinitud es la sustancia del punto que miro, y no la envolvente de la anchura, largura y altura de las extensiones todas. La eternidad y la infinitud son las sustancias del tiempo y del espacio respectivamente». Para Unamuno esa realidad verdadera puede ser hecha presente por la ficción tal como defiende en la *Vida de Don Quijote y Sancho*. «Y he de añadir aquí que muchas veces tenemos a un escritor por persona real y verdadera e histórica, por verle de carne y hueso, y a los sujetos que finge en sus ficciones no más sino por de pura fantasía, y sucede al revés y es que estos sujetos lo son muy de veras y de toda realidad y se sirven de aquel otro que nos parece de carne y hueso para tomar ellos ser y figura ante los hombres». La ficción es el verdadero instrumento para acceder al fondo de la realidad; y Unamuno se sirve de diversas formas de la ficción para expresar sus ideas, entre las cuales está la de la intertextualidad.

En esta línea de la intertextualidad ejerce su trabajo reflexivo sirviéndose de textos de otros autores a través de los cuales expone sus ideas; y lo mismo que decimos de los textos podemos decir de las figuras paradigmáticas que pueblan todos sus escritos. El

trabajo reflexivo de Unamuno no sigue la línea de la razón y los conceptos (lógica), sino la del sentimiento, la imaginación y las figuras (poética). Frente al paradigma moderno de la representación, él opta por el paradigma de la creación, en cuya base se encuentra siempre un estado de ánimo, un afecto, un sentimiento, el más radical de los cuales es la congoja, la angustia. «Y en esa angustia, en esa suprema congoja del ahogo espiritual, cuando se te escurren las ideas, te alzarás de un vuelo congojoso para recobrarlas al conocimiento sustancial. Y verás que el mundo es tu creación, no tu representación, como decía el tudesco. A fuerza de ese supremo trabajo de congoja conquistarás la verdad, que no es, no, el reflejo del Universo en la mente, sino su asiento en el corazón. La congoja del espíritu es la puerta de la verdad sustancia. Sufre, para que creas y creyendo vivas. Frente a todas las negaciones de la *lógica*, que rige las relaciones aparienciales de las cosas, se alza la afirmación de la *cardíaca*, que rige los toques sustanciales de ellas». La cardíaca unamuniana sigue el camino de lo que Kant denominaba lo sublime, que Schiller va a considerar como la culminación de lo poético.

Otra importante forma de ficción de la que se sirve Unamuno además de la intertextualidad, es la práctica de la escritura que se conoce como «mise en abyme», en la que vamos a detenernos en este trabajo.

### Unamuno novelista

El novelista Unamuno inicia su carrera como tal con una novela histórica que le sirve como la forma adecuada de exponer sus ideas filosóficas, como deja claro unos años después de haber publicado su novela *Paz en la guerra* al reflexionar sobre la «novela contemporánea». Entiende la novela como un «absoluto literario». «Considero a la novela como el género supremo literario, como el género de integración, como una forma en que se integran lo épico, lo lírico y lo dramático de una parte y lo científico y lo artístico de otra, como el género en que más se hace por certificar el arte y ratificar la ciencia. Si se hace esto mal, no es razón para proscribirlo en todo caso». Como tal «absoluto literario» le va a servir la novela para exponer sus ideas filosóficas. Y lo va a hacer no al estilo del «naturalismo» de Zola, que critica como determinismo, sino buscando el «alma» que está detrás de la realidad externa y aparente de las cosas. Esto lo va a hacer, en primer lugar, sirviéndose de la «novela histórica», que logra fusionar lo psicológico y lo sociológico gracias al arte que la constituye. «Fundir artísticamente en la novela lo psicológico con lo sociológico es la principal tarea que resta; fusión que no es en el fondo otra que la de la novela propia y específicamente tal con la historia». La fusión de la novela y la historia se logra gracias a la fabulación, que es lo propio de la lógica poética. «Dos proposiciones de bien enraizada estética hay aquí: la una, la de que es la filosofía la más grande de las artes, la mayor música, si nos servimos del término mismo griego..., y la otra, de que el poeta, si ha de ser poeta, debe componer fábulas o mitos y no razonamientos...; y si parangonamos ambas sentencias y las forzamos a reducirse a la unidad, se tendrá el nervio de la doctrina que he desenvuelto en mi escrito», que no es otra, decimos nosotros, que la defensa de la novela como un género fundamental para la exposición de las ideas filosóficas. Una novela que después de *Paz en la guerra* ya no va a ser histórica, sino filosófica y literaria.

La novela filosófica no tenemos que considerarla como un género constituido como es el caso de la novela epistolar o la novela de educación, sino como el entrecruzamiento

de dos miradas: la filosófica y la literaria. En ese entrecruzamiento lo literario puede surgir de lo filosófico como ocurre en el caso del *Emilio* de Rousseau; o lo filosófico de lo literario como ocurre en *El sobrino de Rameau* de Diderot. En su trabajo como novelista Unamuno va cruzar ambas miradas y va a aplicar distintos procedimientos estilísticos, como es el caso de la «mise en abyme» como una forma de acceder a la realidad verdadera. Vamos a detenernos en este punto.

### Niebla y la «mise en abyme»

*Niebla* (novela filosófica), publicada en 1914, está construida aplicando, entre otros procedimientos literarios, el que se conoce como «mise en abyme» (puesta en abismo), que podemos entender como un procedimiento de escritura que hace posible introducir dentro del relato aquello que está fuera de él, como es el caso del «autor implícito», que es el verdadero autor del relato. Se trata de un procedimiento que algunos denominan «relato especular», que cumple en la escritura el mismo papel que el espejo en el caso de la pintura: permite introducir dentro del cuadro aquello que está fuera de él, como es el caso de la pareja real en las *Meninas* de Velázquez.

En el caso de la «mise en abyme» como práctica de la escritura se trata de un relato que ejerce la función de reflejo en el interior del relato como ocurre en *Niebla* al ser prologada la novela por Víctor Goti, que es uno de los personajes de la novela, el amigo de Augusto Pérez, protagonista de la novela. El escritor, en este caso Unamuno, pone en manos de un personaje de la novela su propia actividad de narrador, mostrando, de esta manera, la función relacional del trabajo de escritor, que es un trabajo en el que están implicados el escritor y la obra, cuya textura es el lenguaje. El sujeto de la escritura es un sujeto reduplicado como muestra el artificio del prólogo.

Unamuno se inserta en la tradición del individualismo trágico y asume que el individuo no es un sujeto que puede llegar a saberse en plenitud, sino un sujeto histórico que a lo más a que puede llegar es a decirse en su diversidad temporal y espacial. Su modelo de subjetividad no es el de Descartes, sino el de Montaigne que sabe que el yo no es un sujeto único y centrado, sino múltiple y diverso. Quizá sea esta la razón por la que Unamuno escoge a Don Quijote para exponer su teoría de la subjetividad. Don Quijote no sigue un proceso de constitución como el *Fausto* de Goethe, sino un proceso totalmente contingente marcado por las distintas aventuras que van configurando su existencia como un conjunto de fragmentos que no constituyen ninguna totalidad, sino una pluralidad de voces, que tienen como sujeto al poeta, que es el que sabe decir la verdad en cada momento. Al sujeto epistémico de Descartes y de su primera filosofía él va a oponer ahora el sujeto poético habitado por una pluralidad de voces. Y esto lo va a hacer siguiendo la interpretación que Lange ha hecho de Kant, como decíamos al principio de este trabajo.

El desdoblamiento del sujeto escritor le permite al narrador una clave de cómo debemos leer el texto; no como una novela corriente, sino como una «nivola», que es el nombre que el prologuista y personaje de la novela da al texto de Unamuno en el interior del relato.

El prologuista y personaje de la novela nos informa de la actividad del escritor y del proceso de enunciación del relato, de la aventura de la génesis del relato. Este desdoblamiento le permite al escritor del relato tematizar la relación entre la vida (relato-

marco) y el arte («mise en abyme»); mostrando a la vez como el arte metamorfosea lo vivido narrado, introduciéndolo en un ámbito de eternidad, en el que dura más allá del escritor.

En el capítulo XXXI nos encontramos una «mise en abyme» funcional con el desdoblamiento entre el protagonista y el autor del relato. Augusto ha decidido suicidarse y va a visitar a Unamuno a su casa de Salamanca. Estamos ante una radical contraposición entre realidad y apariencia con la que Unamuno juega magistralmente en su relato; en la que, entre otras cosas, se cumple lo que Aristóteles en su poética denomina «reconocimiento», que supone el paso de la ignorancia al conocimiento al asumir la muerte como un momento fundamental de la existencia. En este capítulo el protagonista anticipa reflejamente («mise en abyme») su final, su muerte, que no solamente es un componente de la existencia de los entes reales, sino también de los entes de ficción; aunque con una diferencia importante: que los entes de ficción duran más al tener como ámbito la eternidad, que tiene que ver con el «tiempo del mundo» y no con el «tiempo de la vida» como es el caso de los entes reales.

El tiempo de la vida está unido a la conciencia, que tiene su asiento dentro de los límites de la conciencia de cada uno; mientras que tiempo del mundo está unido al inconsciente, que como sustrato de la conciencia dura en el mundo que estaba ahí cuando accedimos a la vida; y seguirá durando cuando nosotros ya no estemos presentes. Esta es la discusión entre Unamuno (autor real) y Augusto (ente de ficción) a propósito del concepto de realidad.

Teniendo en cuenta esto que venimos diciendo podemos encuadrar a Unamuno en el ámbito de los pensadores y escritores que a principio del siglo XX reaccionan contra el naturalismo del siglo XIX e intensifican el concepto de realidad: «realidad verdadera», «realidad real». En dicho ámbito tiene lugar un renacimiento del concepto platónico de realidad, que es lo que hemos visto que ocurre en Unamuno al hablar de la fabulación como la forma fundamental para la exposición de la realidad. Como escribe Eykman, «la perforación de la realidad aparienciable-aparecible conduce a algo más profundo. A algo que en cierto modo se encuentra “detrás”, es decir, a una realidad verdadera, propia, aún oculta que sólo es accesible esporádicamente. Es una realidad “nueva” que ha de liberarse de la antigua, a la que casi siempre se le adjudica el concepto de “esencia”. El fenómeno falso, aterido, solo superficial, vacío, se encuentra pues frente a la esencia verdadera. El expresionismo busca, por así decir, la idea platónica de la realidad». Y en esa búsqueda se sirve del lenguaje para acceder a esa realidad pura y verdadera, planteamiento del que también se va a servir en sus escritos del exilio, entre los que nos encontramos con *Cómo se hace una novela*.

### **Los años del exilio**

El objeto de la escritura de Unamuno en estos años del exilio, como anteriormente, es él mismo, pero no como cogitatio, como tarea contemplativa al estilo cartesiano; sino como acción, como tarea fáustica. Por eso Unamuno tiene que abandonar su primera filosofía en la que fue educado y salir como Don Quijote a la arena de la historia para hacerse lo que él es. Y eso sólo puede hacerlo a través de una serie de dispositivos como el de la novela, de la leyenda, del mito, de la historia. «¡Mi leyenda! ¡mi novela! Es decir, la leyenda, la novela que de mí, Miguel de Unamuno, al que llamamos así hemos

hecho conjuntamente los otros y yo, mis amigos y mis enemigos, y mi yo amigo y mi yo enemigo. Y he aquí por qué no puedo mirarme un rato al espejo, porque al punto se me van los ojos tras de mis ojos, tras su retrato, y desde que miro a mi mirada me siento vaciarme de mí mismo, perder mi historia, mi leyenda, mi novela, volver a la inconciencia, al pasado, a la nada. ¡Como si el porvenir no fuese también nada! Y, sin embargo, el porvenir es nuestro todo».

Este texto (*Cómo se hace una novela*), publicado por primera vez en francés en el *Mercure de France* en mayo de 1926, es quizá el que mejor permite ver la aplicación de la «mise en abyme» por el escritor Unamuno, como él mismo da a entender en la anotación como diario del martes 21 de junio de 1927. Comentando un artículo de Azorín sobre un libro francés que trata de la «mise en abyme» se refiere Unamuno a André Gide y escribe: «Ya se ha escrito, recientemente, otro diario de esta laya; me refiero al libro que el sutilísimo y elegante André Gide ha escrito para explicar la génesis y proceso de cierta novela suya. El género debiera propagarse. Todo novelista, con motivo de una novela suya, podría escribir otro libro –novela veraz, auténtica– para dar a conocer el mecanismo de su ficción». Esa es la técnica de la que se va a servir Unamuno para construir el texto de *Cómo se hace una novela*.

El 9 de julio de 1924, después de haber pasado un tiempo en la isla de Fuerteventura, embarca Unamuno en L'Aiglou y llega a Las Palmas el día 11 para embarcar el 21 en el *Zeelandia* que le conducirá al puerto francés de Cherburgo uno de los últimos días de agosto y donde es recibido con una gran apoteosis política. De Cherburgo va a París, segundo escenario de su destierro, donde va a escribir con angustia y rapidez *Cómo se hace una novela*, cuyo prólogo de 1927 empieza con estas palabras: «Cuando escribo estas líneas, a fines del mes de mayo de 1927, cerca de mis sesenta y tres y aquí, en Hendaya, en la frontera misma, en mi nativo país vasco, a la vista tantálica de Fuenterrabía, no puedo recordar sin un escalofrío de congoja aquellas infernales mañanas de mi soledad de París, en el invierno, del verano de 1925, cuando en mi cuartito de la pensión del número 2 de la rue Laperouse me consumía devorándome al escribir el relato que titulé *Cómo se hace una novela*. No pienso volver a pasar por experiencia íntima más trágica. Revivíame para torturarme con la sabrosa tortura –de “dolor sabroso” habló Santa Teresa– de la producción desesperada, de la producción que busca salvarnos en la obra, todas las horas que me dieron *El sentimiento trágico de la vida*. Sobre mí pesaba mi vida toda, que era y es mi muerte. Pesaban sobre mí no sólo mis sesenta años de vida individual física, sino más, mucho más que ellos; pesaban sobre mí siglos de una silenciosa tradición recogidos en el más recóndito rincón de mi alcoba; pesaban sobre mí inefables recuerdos inconcientes de ultracuna. Porque nuestra desesperada esperanza de una vida personal de ultratumba se alimenta y medra de esa vaga remembranza de nuestro arraigo en la eternidad de la historia».

La segunda mitad del año 1924 y la primera de 1925 Unamuno desgrana su exilio en París, capital de la historia humana. Una ciudad completamente distinta de Salamanca, donde Unamuno había hecho casi toda su vida y su leyenda. En París, encerrado en una buhardilla, reflexiona sobre su vida y su obra, se hace cuestión a sí mismo (mihi quaestio factus sum) y escribe la primera versión de *Cómo se hace una novela*, que aparecerá por primera vez el 15 de mayo de 1926 en el *Mercure de France*. Este texto originario de Unamuno es una síntesis de su filosofía y concepción del mundo, hecha desde la distancia del destierro. Es decir, desde fuera de su tierra, que él vive como madre fecunda, en cuyo seno arraigan sus raíces, que son las que alimentan su ser. En el París

modernista de principios del siglo XX sueña su porvenir y el de España y al soñar esos porvenires los deshace. El sueño, lo mismo que la lectura de novelas, desteje el porvenir, lo deshace lo mismo que Penélope. Unamuno no quiere deshacer el porvenir soñándolo y por eso decide hacerse su leyenda, su historia ejecutando su acción más creadora: la de escribir. Al escribir pasa a ser autor y no deja que le devore el tiempo, sino que se crea un sí mismo, que es su realidad verdadera, no soñada.

Una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía de Unamuno a lo largo de toda su vida ha sido la de crearse su propia existencia y por eso el lema clave de su pensamiento no es el del oráculo de Delfos «conócete a ti mismo», sino el lema pindárico: «¡Aprende a hacerte el que eres!». Es consejo más profundo que el de «Conócete a ti mismo» contra el que se revolvió Carlyle –otro gran actor trágico y monologuista inagotable–, diciendo que somos inconocibles para nosotros mismos, y sustituyéndole con este otro: «¡Conoce tu obra y llévala a cabo!» Pero ahí es nada conocer uno su obra, la que le toca en providencia. Porque mi obra soy yo, el que soy por dentro de dentro, en mi entraña espiritual; mi obra es mi yo eterno –de la eternidad del pasado tanto como de la del porvenir–; mi obra es mi posibilidad y mi necesidad a la vez. «Aprende a hacerte el que eres», es pues, “¡conoce tu obra y llévala a cabo!”, pero expresado con mayor profundidad. Y es toda la tragedia de una biografía histórica, de la vida en la historia de un hombre público, singularmente de un político».

### **Los años del destierro y la mismidad**

La meditación unamuniana sobre sí mismo durante sus años de destierro tiene como uno de sus temas de reflexión el de la comedia y el correspondiente concepto de representación. Tres modelos literarios le sirven de base para esta meditación: *La Divina Comedia* de Dante, *La Comedia humana* de Balzac y *El gran teatro del mundo* de Calderón y lo que va a hacer Unamuno es revelarse, precisamente, contra esa concepción del mundo como representación y reivindicar desde el punto de vista del conatus el carácter agónico de la existencia. La existencia del hombre, lo mismo que la del Cristo de la cruz o la del cristiano no es la representación de ninguna comedia, sino una agonía, una lucha por permanecer en la existencia. La vida no es camino como en el Dante de *La Divina Comedia*, ni un haz de deseos como en *La piel de zapa* de Balzac, ni una representación como en *El gran teatro del mundo* de Calderón; sino agonía como la del Cristo de la cruz, que para Unamuno es el verdadero símbolo del hombre. Y el tipo de discurso que puede expresar esta forma de vida es un discurso agónico

### **Dialéctica interioridad-exterioridad**

La verdadera tragedia de Unamuno es la de no encontrar la síntesis entre su yo profundo y su yo superficial, y más hondamente aún entre el tiempo y la eternidad como expresara su hermano filosófico Kierkegaard: «El hombre era, pues, una síntesis del alma y cuerpo; pero al par es una síntesis de lo temporal y de lo eterno. Esto se ha dicho ya bastantes veces, sin que yo tenga que objetar nada contra ello. Pues no es mi deseo descubrir novedades, antes bien es mi mayor placer y mi ocupación favorita meditar justamente sobre aquello que parece más simple. Por lo que toca a esta última síntesis,



salta enseguida a la vista que se halla formada de otro modo que la primera. En la primera eran el alma y el cuerpo los dos momentos de la síntesis y el espíritu lo tercero; pero de tal suerte que sólo se puede hablar en rigor de una síntesis cuando es puesto precisamente el espíritu. La otra síntesis sólo tiene dos momentos; lo temporal y lo eterno. ¿Dónde está lo tercero? Si no hay una tercera cosa, tampoco existe en rigor ninguna síntesis pues una síntesis que encierra en sí una contradicción no se produce como síntesis sin una tercera cosa; decir que la síntesis es una contradicción es decir precisamente que la síntesis no es. Y, sin embargo, es en el «momento».

Unamuno, como Kierkegaard, piensa que la síntesis del tiempo y la eternidad se da en el momento. De ahí que en *Cómo se hace una novela* escriba: «Nada dura más que lo que se hace en el momento y para el momento. ¿He de repetir mi expresión favorita la *eternización de la momentaneidad*?... Clavar la rueda del tiempo». ¿Cómo puede hacerse esto referido al individuo?

Por eso él titula el texto que venimos comentando *Cómo se hace una novela*, que es lo mismo que decir cómo se hace Miguel de Unamuno, cómo se hace la leyenda, la historia que le configura como un sí mismo y en la que acabará siendo enterrado. Y cuando esto ocurra qué será él: ¿un sueño de otros, de aquellos que lo lean o una criatura, una creación humana que permanece en la eternidad? Toda la reflexión de Unamuno en *Cómo se hace una novela* versa, en definitiva, sobre la contraposición entre sueño y realidad. ¿Qué es el verdadero Unamuno: un sueño de alguien o una realidad verdadera? Vamos a intentar responder a esta pregunta fijándonos en los años unamunianos del exilio (1924-1930).

Su experiencia más trágica del destierro es su soledad de París, porque: «Desde aquí, desde París, desde este París que está reventando historia, lo que pasa y mete ruido, ni se ve montaña, ni se ve desierto, ni se ve mar. Los pobres hombres que estamos enjaulados aquí, en la ciudad, en la gran ciudad, en el Arca de Noé de la civilización y de la historia, no podemos a diario limpiar nuestra vista, y con ella nuestra alma, en la visión de la eternidad de la montaña, del desierto, de la mar».

¿Dónde encontramos la clave de esa experiencia trágica de su soledad parisiense? En la *Comedia humana* de Balzac, uno de cuyos componentes, *La piel de zapa*, sabemos, porque nos lo dice el propio Unamuno, que fue un elemento fundamental de *Cómo se hace una novela*. «En estas circunstancias y en tal estado de ánimo me dio la ocurrencia, hace ya algunos meses, después de haber leído la terrible *Piel de zapa* (*Peau de chagrin*), de Balzac, cuyo argumento conocía y que devoré con una angustia creciente, aquí en París y en el destierro, de ponerme en una novela que vendría a ser una autobiografía. Pero ¿no son acaso autobiografías todas las novelas que se eternizan y duran eternizando y haciendo durar a sus autores y a sus antagonistas?».

París es el espacio de la más radical soledad para Unamuno, ese París al que llaman la ciudad de la luz, puede que sea el lugar de la razón (piénsese en la metáfora de la Ilustración), pero no es el lugar de la verdad y ello porque quizá la Ilustración ha confundido la lux con el lumen. «El camino, sí, la vía, que es la vida, y pasársela haciendo solitarios –tal la novela–. Pero los solitarios son solitarios, para uno mismo sólo; no participan de ellos los demás, Y la patria que hay tras de ese camino de solitarios, una patria de soledad –de soledad y de vacío–. *Cómo se hace una novela*, ¡bien!, pero ¿para qué se hace? Y el para qué es el por qué. ¿Por qué, o sea, para qué se hace una novela? Para hacerse el novelista, ¿Y para qué se hace el novelista? Para hacer al lector, para hacerse uno con el lector. Y sólo haciéndose uno el novelador y el lector

de la novela se salvan ambos de su soledad radical. En cuanto se hacen uno se actualizan y actualizándose se eternizan».

La crítica unamuniana de la modernidad podemos apreciarla en el contraste entre lo profundo y lo superficial, como el contraste entre dos ciudades (Salamanca y París), que es el contraste entre dos estilos y formas de vida: entre la tradición y el modernismo, París representa la fiesta del modernismo. Es la expresión del progreso y de lo efímero, que se manifiesta fundamentalmente en los bulevares como las grandes arterias exteriores de la ciudad moderna por donde circulan las multitudes y en medio de las cuales uno puede sentirse profundamente solo. También se manifiesta en el metro, esas arterias interiores de la ciudad moderna, iluminadas con neón, donde «todo lo sólido se desvanece en el aire» espeso de las profundidades por donde discurren enjauladas las multitudes.

Max Weber ha caracterizado a la sociedad moderna como una «jaula de hierro» en la que el hombre vive disciplinadamente su existencia. Y Unamuno, en su destierro, ve a París como una gran jaula, que sitúa al hombre en el discurrir frenético de la historia. El hotel de familia en el que él vive es una jaula, los parques están encajonados en la gran jaula del cemento, las multitudes discurren enjauladas en el metro, el Sena discurre enjaulado por los bordes de los bulevares y los grandes edificios sin cañaverales, ni animales en sus orillas. El Sena a su paso por París ha dejado de ser un río y se ha metamorfoseado en canal. Frente a los bulevares, las plazas y el metro de París, Unamuno, soñando en su Salamanca evoca la montaña, el desierto y el mar. Esas montañas de Gredos que ve desde el palacio de Anaya donde da sus clases, o desde la carretera de Zamora por donde muchas veces discurren sus paseos. Las montañas están fuera de la historia, enraizadas en la tierra madre, engendradora de los hombres, que también acoge a sus hijos cuando retornan a ella en el sueño de la muerte. Y lo mismo que de las montañas cabe decir también de esa especie de desierto que es el páramo castellano y de la mar que ha descubierto en sus días de Fuerteventura.

Esta confrontación unamuniana entre modernismo y tradición es también una confrontación entre dos experiencias distintas del tiempo. La experiencia del tiempo como duración y permanencia: el desierto y la mar de Fuerteventura y la experiencia del tiempo como fluir y suceder constante: París como escenario de la historia. Esta experiencia dual del tiempo es la que Unamuno va a tematizar durante su estancia en París y la que va a ocupar ahora nuestra atención.

*La piel de zapa* de Balzac le sirve a Unamuno para tematizar la experiencia del tiempo durante su destierro en París. En primer lugar a través de la experiencia de Unamuno lector de Balzac, que lo que hace es seguir el fluir de la novela hasta desembocar en la muerte, como una nada hacia donde le conduce el río de la lectura. Una lectura entendida como mimesis repetidora de lo que sucede en el relato. El lector mimético no puede escapar al destino del relato, que acaba en el agotamiento del deseo y la disolución en la nada. Desde esta perspectiva el porvenir es experimentado como disolución. El paradigma de esta experiencia es el protagonista de la obra de Balzac.

Otra experiencia posible del tiempo es la representada por Proust en su esfuerzo por la recuperación del tiempo perdido. Esta experiencia es un camino de vuelta hacia el pasado. En la novela Unamuno pretende hacer pasar al protagonista por todos los lugares donde ha estado antes. Se trata de un esfuerzo de rememoración que a la postre acaba diluyéndose en otra nada, que es la del nacimiento. El hombre al fin y al cabo es un instante entre dos nadas: la cuna y la tumba. La verdadera tarea humana no consiste en

deshacerse hacia uno u otro de esos extremos, ya sea a través de la rememoración o del deseo. El hombre tiene que eternizarse en el instante y para ello no tiene otra salida que la creación. El hombre tiene que ser creador y poeta de sí mismo. «Como esto que escribo, lector, es una novela verdadera, un poema verdadero, una creación, y consiste en decirte cómo se hace y no cómo se cuenta una novela, una vida histórica, no tengo por qué satisfacer tu interés folletinesco y frívolo».

La única forma que tiene el hombre de ganarse al tiempo es la de hacer vida del sueño, amasar en el presente de la vida las esperanzas soñadas y los recuerdos rememorados engendrando una obra. Para Unamuno su vida es su obra y su obra es su vida. El paradigma de la filosofía unamuniana es el de la filosofía de la praxis. Pero considerada ésta no desde el punto de vista de la producción y del trabajo, sino desde el punto de vista de la creación. En este punto la filosofía de la praxis de Unamuno está del lado de Heidegger y no del de Marx. La filosofía unamuniana de la praxis busca eternizarse en la obra y no en el producto. Y la obra tiene como una de sus peculiaridades la de ser abierta, con lo cual el lector no se limita a soñarla deshaciéndose en el sueño; sino que puede vivirla y crearse a sí mismo en el acto de la lectura, en el proceso de comunicación intersubjetiva con ella. «Y ahora, ¿para qué acabar la novela de Jugo? Esta novela y por lo demás todas las que se hacen y no que se contenta uno con contarlas, en rigor no acaban. Lo acabado, lo perfecto es la muerte, y la vida no puede morir. El lector que busque novelas acabadas no merece ser mi lector; él está ya acabado antes de haberme leído».

El escritor verdadero lo mismo que el lector verdadero se van edificando a sí mismos en el acto de lectura y de escritura. Uno y otro no son meros imitadores del acto de algún otro que sería el autor verdadero y creador; sino que son auténticos poetas y creadores que se van haciendo a sí mismos entretejiendo en el momento tradición y progreso, recuerdos y esperanzas. De esa manera hacen su obra como algo eterno, arrancado al fluir del tiempo. «La eternidad está por encima o por debajo del tiempo, no a lo largo de él; es su sustancia, no su envoltura».

Sustancia y envoltura son dos términos que pueden servirnos como referencia para seguir ahondando en la filosofía de Unamuno. Para Unamuno la modernidad se ha asido a las envolturas, a lo fluido y aéreo. Pensemos en el París modernista de la década de los años 20. Él, en cambio, aspira a lo sustantivo, a lo nouménico. De ahí su insistencia en las montañas, que son los huesos de la tierra, su sustancia, el esqueleto; lo que queda cuando se ha disuelto la envoltura. Si queremos sobrevivir al tiempo tenemos que hacernos un esqueleto. Es la única forma de eternizarnos y arrancarnos al instante fugitivo. No podemos sobrevivir al tiempo ni a través del recuerdo, ni a través del sueño, sino solamente a través de la creación.

La contraposición fundamental en Unamuno es entre interior y exterior. El interior es la sustancia, el esqueleto; así como el exterior es la apariencia, la envoltura. En *Cómo se hace una novela* se sirve de esta contraposición para poner en práctica su práctica de la escritura como «mise en abyme», al estilo de André Gide. Tenemos por un lado la novela como relato, como figuración (el exterior de la novela); y por otro el diario en el que se va anotando. «Todo novelista, con motivo de una novela suya, podría escribir otro libro –novela veraz, auténtica– para dar a conocer el mecanismo de la ficción». Esto es lo que hace Unamuno en *Cómo se hace una novela* y lo que hizo Gide al escribir *Les Faux-monnayeurs* y su *Journal* correspondiente. En el primero de los casos tenemos el libro como espejo, como imagen, que es como funciona *La piel de zapa* en el relato de

Unamuno; en el segundo caso, en cambio, tenemos el libro como escritura, como palabra creadora. «Pero hay otro mundo, novelesco también; hay otra novela. No la de la carne, sino la de la palabra, la de la palabra hecha letra. Y ésta es propiamente la novela que como la historia, empieza con la palabra o propiamente con la letra, pues sin el esqueleto no se tiene en pie la carne».

En el interior es donde se encuentra el que Unamuno denomina intra-hombre, que no es un hombre contemplativo, sino activo, creador, tanto si es autor como si es lector. En uno y otro caso actúa después de haber «comprendido», después de haber hecho suya la experiencia del otro transformándola, transustanciándola en el propio pensamiento y convirtiéndola en figuras, históricas o de ficción. Esto es lo que le lleva a afirmar a Unamuno que «todas las criaturas son su creador». Y esto que afirma del escritor-autor lo defiende también en el caso del lector, que no debe ser un imitador, sino también un creador, cuyo núcleo se encuentra en el que Unamuno llama «hombre de dentro», que es la clave de su antropología; y que nosotros podemos interpretar como el sí mismo que cada uno va construyendo en la historia; y que en la época del exilio ha sido ocultado por el hombre exterior, obligado a vivir en la historia.

### **A modo de conclusión**

Hemos situado a Unamuno dentro de la moderna tradición del ficcionalismo, que hemos visto procedía de Kant. Y al mismo tiempo hemos visto como dentro de esa tradición aplica el dispositivo de la «mise en abyme» en su escritura, tomando como ejemplos *Niebla* y *Cómo se hace una novela*. En esta conclusión vamos a servirnos de la distinción entre novela y relato, tal como la explica Blanchot en la *Entrevista infinita*. La novela, género narrativo, se desarrolla siguiendo un tiempo lineal, en el que presente, pasado y futuro se suceden progresivamente en consonancia con el desarrollo psicológico de un sujeto (osa que ocurre en *Niebla*); mientras que el relato (*Cómo se hace una novela*), género persuasivo, es la presentación de un acontecimiento (el destierro), cuya experiencia no obedece al orden natural de la experiencia, al introducir el «desarraigo» en la vida cotidiana. Un desarraigo que rompe con la visión cotidiana del mundo, que no está inscrito en la introspección del sujeto, produciendo consecuencias catastróficas tanto sobre la visión del mundo (espacio), como sobre la duración del tiempo, cuya experiencia podemos asimilar a la intuición nietzscheana del eterno retorno, sobre cuyo trasfondo se rompe la identidad de los personajes, irremediablemente desplazados y pasando por «no-lugares»: habitaciones anónimas, escaleras, corredores, etc.; un errar permanente a la búsqueda de una salida, siempre desplazada.

Asumiendo esa distinción de Blanchot pueden apreciarse los diferentes estilos de escritura entre uno y otro texto. En el primero (*Niebla*) predomina el estilo narrativo, así como la ironía en la escritura; mientras que en el segundo (*Cómo se hace una novela*) predomina el estilo persuasivo, polémico y agónico. La escritura de *Cómo se hace una novela* es la escritura de un acontecimiento (el destierro), que rompe con la regularidad del mundo cotidiano y genera un profundo desarraigo en el narrador (Unamuno), que tiñe de «cólera» la escritura y engendra el verdadero drama que recorre el texto entre la verdad (qué es), el enunciador (Unamuno) y el adversario (la Junta militar); engendrando un relato profundamente polémico y panfletario, no entendiendo este término

negativamente, sino como una forma de estilo, como una forma de escribir, como una forma de expresión, que Vauthier califica como «retórica del exilio», íntimamente unida al concepto unamuniano de «agonía», en cuyo análisis ahora no vamos a entrar, sino que dejamos para otro futuro trabajo.

## LA QÜESTIÓ INICIAL, L'EPÍLEG I EL TOT DEL *MENÓ*

**Jordi Sales i Coderch i Josep Monserrat-Molas**

Grup de Recerca EIDOS. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat (2014SGR506)

Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona

**ABSTRACT:** A careful reading of the beginning and ending lines of the *Meno* questions the interpretations which are restricted to be in the disjunction between the research of doctrinal corpus on the one hand and literary commentary on the other. «Who says what», «who does what», «what is said» and «what it is doing» -these are questions that open the dialogue in its entirety. Both the prologue and the epilogue will lead us to an initial reflection on the meaning of the whole dialogue.

**KEY WORDS:** Plato, *Meno*, dialogal hermeneutics.

**RESUM:** Una lectura atenta i circumstanciada de les línies que inicien i clouen el *Menó* posa en qüestió les interpretacions que es limiten a situar-se en la disjunció entre la cerca de doctrines i el comentari literari. «Qui diu què», «qui fa què», «què s'hi diu» i «què s'hi fa», són qüestions que obriran el tot del diàleg. Tant el pròleg com l'epíleg ens conduiran a una primera reflexió sobre el sentit de la totalitat del diàleg.

**PARAULES CLAU:** Plató, *Menó*, hermenèutica dialogal.

## §1. La situació dialogal de les doctrines i el tot del diàleg

Les interpretacions del *Menó* s'han construït en alguns dels millors casos des d'una lectura lineal que es debat sobre el sentit dels darrers compassos del diàleg. Així, Canto-Sperber (1991, 54) anomena aquest moment final *una perspectiva d'esperança*, mentre que Scott (2006, 217-218) parla de *pessimisme*. Són dues lectures. Aquestes interpretacions, però, situen el seu sentit general a partir de la restricció que introdueix Sòcrates sobre una possibilitat vehiculada mitjançant la figura mítica de Tirèsies:

Si ara durant tota la nostra discussió hem investigat bé i hem raonat correctament, l'excel·lència ni seria un do natural ni es podria ensenyar. Per una dispensació divina, sense tenir-ne discerniment, la rebrien els qui la posseeixen; a menys que entre els polítics n'hi hagués algun capaç de fer polític un altre. Si realment hi fos, gairebé es podria dir d'ell que és entre els vivents el que Homer diu de Tirèsies entre els morts, que ell sol, dels qui estan a l'Hades, és savi i els altres són ombres fugisseres (99e-100a).<sup>1</sup>

El que Menó, com a *oclosió* del diàleg, troba esplèndidament dit (100b1), restringeix la validesa d'una conclusió lineal de la segona part del diàleg. Les cinc possibilitats inicials de la manera com es transmet l'excel·lència-*areté* (70a: ensenyament, exercici, comprensió, naturalesa o qualsevol altra manera), vehiculades des de les reaccions a la qüestió inicial que Menó planteja, han estat reduïdes en la seva repetició només a tres (86c: ensenyament, naturalesa o qualsevol altra manera). Finalment, com que no s'han trobat mestres d'excel·lència-*areté*, i s'ha descartat una transmissió natural, l'*altra manera* està determinada finalment com *theia moira*, és a dir, 'favor', 'repartiment' o 'sort divina', que seria el que regeix de fet la vida política. L'esperança del nou Tirèsies, el polític que fa polítics els altres, va lligada, també, al record de l'exigència socràtica respecte a la qual la *fortalesa* de l'examen socràtic s'ha afeblit per tal d'*accontentar* Menó. Hi tornarem més endavant.

Als diàlegs de Plató hi ha coses molt diverses: salutacions, caminades, interrogatoris socràtics, intents de definició, mites, doctrines, discursos, al·legories, etimologies, atenesos, forasters, juraments, gent que s'enfada, mestres i deixebles, amants i estimats, pares i fills, esclaus, nois, joves i vells, presons, palestres i pòrtics i, fins i tot, de vegades, arbres i rius. Sembla, però, que en els diàlegs de Plató sobretot hauríem de buscar doctrines o teories filosòfiques. Ben aviat sabem quines són les que cal cercar: l'amor, la ciutat ideal, la reminiscència, la teoria de les idees, la teoria de la virtut, la teoria de la bellesa, la teoria del bé, la ignorància socràtica, la immortalitat de l'ànima o la funció propedèutica de la geometria són algunes de les més famoses. Avançar en l'estudi de Plató sembla que és saber bé els llocs del *corpus platonicum* on es troba cada doctrina. Si progressem en l'estudi guiats per un afany de *recollir* doctrines partirem des del nom de cada doctrina i ens assabentarem ben aviat dels millors llocs on es troba i les seves relacions i compatibilitats, com, per exemple, la doctrina o teoria de la reminiscència que podem saber que es tracta sobretot a *Menó*, *Fedó* i *Fedre*; la teoria platònica de l'amor, que trobaríem a *Lisis*, *Convit* i *Fedre*; o la teoria de l'ànima, que localitzaríem a *Fedó*, *La república* o *Fedre*.

<sup>1</sup> Per a la traducció, aprofitem la de JOSEP OLIVES (1956) però en fem les modificacions oportunes.

Si resulta que el nostre interès està determinat gairebé totalment per un enquadrament en els marcs actuals de la divisió dels estudis filosòfics en lògiques, ètiques, sociologies, filosofies de la ment, filosofies polítiques, teories del coneixement i d'altres coses encara com metafísiques o estètiques, anirem ben possiblement cap a la «doctrina» platònica com a precedent o exemplar d'una posició determinada entre diverses, cercant un «-isme» entre d'altres. En el cas de la doctrina de la reminiscència és molt probable que únicament ens il·lustri sobre la dualitat entre racionalismes i empirismes en teoria del coneixement, com si Plató fos un «avi» o «patriarca» de tots els innatismes o apriorismes epistemològics. Però en els tres casos majors en què trobem la «doctrina platònica» de la reminiscència, aquesta està *dialògicament situada* (Sales 2012): com a *resposta* a la *mandra* que comporta l'afirmació de la impossibilitat de la recerca que té un jove tessali (*Menó*); com a *resposta* a la *por* de la dispersió de Cebes d'un jove tebà (*Fedó*); o dins l'*elogi de la follia* enfront de l'erotisme viscut en el càlcul en el discurs escrit de Lísiies que sedueix el sempre inquiet Fedre (*Fedre*; cf. Sales & Monserrat 2013). Si les doctrines es troben situades dialògicament, hi ha, doncs, una situació dialogal de les «doctrines» fonamentalment perquè en un diàleg platònic s'hi diu el que s'hi diu (*logos*), s'hi tracta el que s'hi tracta en unes converses (*diatribé*) entre personatges, i perquè s'hi fa el que s'hi fa en una acció (*ergon*) o en diverses accions determinades. Hi ha un *tot* del diàleg com a diàleg i es pot triar restar-hi atents.

No voldrà pas dir que si llegim Plató des d'una atenció preferent als «tots» dels diàlegs estarem mutant la nostra atenció de filòsofs a la de crítics literaris? La relació entre filosofia i literatura és un terreny molt llaminer per als partidaris de les anomenades filosofies febles. Hi hauria intents «sospitosos» de comprendre la realitat i voluntats d'imposar-nos aquesta comprensió; hi ha també intents més benèfics de distreure's mitjançant la narració i tornar-nos potser més bondadosos sense tanta comprensió i sobretot sense cap autoritat.<sup>2</sup>

Si triem aquest camí, potser tenim alguna o molta sensibilitat per contextualitzar en el seu entorn un autor estudiat, i així podem obrir tot l'estudi dels filòsofs als mètodes d'historiadors i filòlegs. Perdríem un mètode propi i exclusiu, però guanyaríem un mètode més lleuger i més suau. És una temptació de la nostra actualitat. Però és amb tota rotunditat que cal atendre la radicació de l'exercici filosòfic en una situació, perquè així és viscut i perquè així és exposat. És des de la naturalesa pròpia de l'*exercici* filosòfic que hi ha una relació molt estreta entre coneixement i situació, relació centrada sobretot en el concepte o noció i la realitat de l'*orientació* com una efectiva possibilitat dels vivents socials (Sales 1990).

La significació plena de la resposta que avancem en els seus trets més significatius s'ha d'obtenir mitjançant la captura del *tot del diàleg*, amb atenció a l'estructura dramàtica. També cal fer-ho, però, mitjançant l'examen de la situació del diàleg en el tot del *corpus platonicum*. L'examen de diverses situacions possibles en la totalitat de la tradició ens allibera de la pressió excessiva d'alguns tics de l'erudició més

---

<sup>2</sup> La distinció entre *logos* i *ergon*, entre el que s'hi diu i el que s'hi fa, en l'atenció a un diàleg platònic està clarament exigida per l'hermenèutica gadameriana. Gadamer és en filologia deixeble de Paul Friedlander, que volia enderrocar el mur entre doctrina i literatura en l'hermenèutica del platonisme (SALES 2010).



contemporània. Ens cal amb una certa urgència moure'ns entre més coses per tal de sentir-nos més lliures de la pressió ambiental de l'antologia de textos platònics determinats per la sempre confusa i variant actualitat filosòfica.

Des de la perspectiva dibuixada, el nostre accés al *Menó* vindrà primerament determinat per la següent qüestió: *on* i *com* es troba tot el que s'hi troba? En el cas del *Menó*, contra el que pot semblar a primera vista, no està pas clarament determinat què és el que vol imposar el jove tessali des de la seva «estranya salutació inicial» i què força en la seva també estranya «repetició» de la qüestió inicial (§2) sobre les diverses possibilitats de *transmissió* i *origen de la virtut-areté*. Ens caldrà determinar, des d'una fenomenologia de les actituds dels personatges que ocupen l'escena platònica, quines són les actituds que corresponen a *Menó* i quines característiques específiques té com a interlocutor de *Sòcrates* (§3) a partir del sistema de les seves respostes (§4). Finalment, es descriuran el *pro-logos* i l'*epi-logos* del diàleg sobretot atenent les *condicions* que envolten l'efectivitat de la conclusió final i el joc enigmàtic entre «llocs» que la situació del diàleg comporta entre Atenes, Tessàlia i l'Hades, Ànitos, *Menó* i el possible Tirèsies mestre de «polítics» (§5).

## §2. L'estranya salutació inicial de *Menó* i la seva repetició

Gairebé tots els comentaristes del *Menó* insisteixen a indicar el començament abrupte del diàleg. 'Abrupte' vol dir espadat, molt rostre, que fa molta pendent, que presenta transicions sobtades o brusques. Precisament, el rocam sobre el qual està l'acròpolis de Farsàlia, ciutat on va néixer *Menó*, és certament molt abrupte. El que és abrupte a l'escena inicial del *Menó* és la qüestió que el jove *Menó*, sense cap mena de salutació prèvia, planteja a *Sòcrates* com un repte, que cal emparentar-la amb la introducció també abrupta d'Ànitos (89e8) i amb la fi del diàleg (100e):<sup>3</sup>

Podries dir-me, *Sòcrates*, si és ensenyable l'excel·lència? Si no és ensenyable [és exercitable? Si no és exercitable] ni comprensible, advé als homes naturalment o d'alguna altra manera? (70a1-4).

Tot diàleg té un lloc, un temps, un *moment* particular, amb major o menor lentitud. Segons els casos, la trobada inicial dels personatges porta a un moment d'intercanvi i de reciprocitat més o menys intens. L'acció inicial de *Menó* marca un terreny de domini, d'imposició de la qüestió. *Malgrat* aquesta marca, i no pas gràcies a ella, s'establirà mínimament una situació dialogal *fràgil*. La salutació inicial fa molt pendent, certament és abrupta. Ara bé, molt menys clar és que comenci alguna cosa; més aviat s'esdevé que la prioritat escolar que vol imposar el tessali deixeble de *Gòrgies* no deixarà començar

---

<sup>3</sup> Abans d'afirmar amb HOERBER (1960, 100) que això són senyals «sobre el pla dramàtic» de la «brutalitat, o el caràcter sobtat» que s'experimenta «en el punt culminant d'un verdader aprenentatge», caldria preguntar si no estariem en l'acció del diàleg en el «de sobte» (*exaiphnes*) que sempre acompanya el sorgir de la *phronesis* i el *nous* a la carta setena (341cd). El bon resultat de la recepció d'un possible ensenyament platònic és sempre una *autoalimentació de l'ànima*.

res. Més aviat donarà un caràcter de *fragilitat* al que es vol obrir pas a través de la mediació socràtica. El motiu de la «fragilitat del dir» travessa tot el diàleg. Si la captació i el record no assegurin l'alimentació de l'ànima per ella mateixa i donen vida a la qüestió-*pragma*, el dir rebut en l'escoltar és evanescent. Saber un catàleg de qüestions és una cosa, mentre que viure sòlidament el com del tractament d'una qüestió és tota una altra.

«Podries dir-me (*ekheis moi eipein...*)» (70a1) és, si ho pensem bé, una manera ben estranya de saludar algú, si no és que allò que es pregunta li és, però, molt i molt important a la persona preguntada. No sembla el cas: tal com està formulada la qüestió no comporta pas cap referència a la *situació* del personatge Sòcrates.

Al *Menó*, Sòcrates es *troba* en una situació que no està gens descrita. ¿Per què hi ha diàlegs en què la situació és descrita acuradament i d'altres on amb prou feines és indicada? El *Menó* és un diàleg en què inicialment Sòcrates no saluda pas ningú, no sabem pas qui troba a qui, ni on són, ni d'on vénen, ni cap a on van. S'ha suposat que són al pati de la casa d'Ànitos sense que sigui possible cap conclusió certa. Menó, l'interlocutor de Sòcrates en aquest diàleg, no el saluda pas, sinó que l'interroga amb una qüestió que la resposta socràtica bloquejarà tot seguit, en oposar la sequera de la saviesa a Atenes i la seva emigració cap a Tessàlia (70a-b).

L'aire tan decidit del personatge Menó s'ha imposat massa als comentadors, que potser sovint són persones tímides. Si el tema del diàleg és el de la manera problemàtica de la transmissió o origen de l'*areté* entre diverses possibilitats, el diàleg ha començat quan Menó ha volgut i, certament, de forma abrupta. S'ha indicat menys el que *fa* aquest començament del diàleg: Menó marca el terreny i vol desafiar o comprometre Sòcrates a un exercici o actuació a la manera sofisticada, retòrica o rapsòdica. Al *Menó* ronda des de l'inici el fantasma de l'actuació, de l'exhibició, de l'*epideixis* que el jove tessali vol que li facin o vol fer (vegeu 79e, 81e, 82a, 86cd).<sup>4</sup>

L'aspecte *agònic*, lluitador o polèmic que un dominador del discurs indica a un seu oponent o al públic possible imposant el seu tema o la seva qüestió no és pas la mateixa cosa que una demanda d'orientació feta per un deixeble a un mestre. Així, alguns comentadors recents (Weiss 2001; Scott 2006; Zuckert 2009) suposen com a marc dels seus comentaris, pensem que massa òbviament, una curiositat del jove Menó pel problema «moral» de la transmissió de l'*areté* i un judici *platònic* sobre la possibilitat *socràtica* de satisfer-la. Hom suposa que a Menó el preocupava «una qüestió d'ètica».

Hem advertit sovint que el principi de la constància de les qüestions i la projecció anacrònica dels marcs dels nostres estudis perjudica la comprensió de l'escena dels diàlegs. El comentari de Jacob Klein (1965, 40) parla més adequadament d'un «repte tessàlic» (*a tessalian challenge*). Klein diu, també, que la situació és a la vegada còmica i seriosa. El que és còmic és la pressa que mostra el personatge Menó per tal d'exhibir el seu domini de la qüestió: s'afanya a plantejar un repte al seu interlocutor perquè ha

---

<sup>4</sup> Les expectatives d'un públic estan per les actuacions, però les situacions dels diàlegs n'estan bastant al marge: Sòcrates, per exemple, arriba tard a la de Gòrgies (*Gòrgies*, 447a) o després de la d'Hípies es manté en silenci en comptes de lloar-lo o interrogar-lo (*Hípies minor*, 363a).

*adquirit* un saber *social* de quines són les qüestions a tractar (Sales 1992, 69). Però saber sobre què cal parlar no és encara saber bé allò del que hom diu que cal parlar i, sobretot, les virtualitats d'orientació que té fer-ho al millor possible. Es veu que Menó sap com desbaratar, de la disjunció plantejada, qualsevol de les afirmacions disjunctes en profit d'una opció rival, tal com mostren la seva refutació de la primera definició de figura (71c) o la paradoxa sobre la recerca (80d). Aquests moments del diàleg, que l'emparenten amb l'*Eutidem*, són indicis del to antilògic, contradictori, del domini que Menó té del discurs.

Si ho mirem prou bé haurem de dir que aquesta qüestió inicial no guiarà el trajecte del diàleg fins a la seva *repetició*:

Ja ho crec. Però més que això, Sòcrates, em plauria més examinar la qüestió que plantejava al principi i escoltaria de tu si cal abordar l'excel·lència com ensenyable, o si és un do natural o si la podem adquirir els homes d'alguna manera (86c).

Entre la *Qüestió Inicial* (70a) i la seva *Repetició* (86c) hi ha unes diferències perquè s'han perdut dues de les cinc possibilitats inicials sobre l'*areté* (ensenyament, exercici, comprensió, naturalesa o qualsevol altra manera), a saber, l'exercici (*askesis*) i la comprensió (*mathesis*). Aquesta repetició resulta ben *decebedora* pels esforços que Sòcrates ha fet per tal d'*exercitar* amb Menó una *recerca comuna*. La formulació de la repetició ens ajuda a entendre el que Menó recorda que ha guanyat des de la trobada inicial: ell és qui marca l'agenda perquè és ell qui, havent rebut ensenyaments de Gòrgies, està connectat amb el discurs públic. Tot això és, i Sòcrates ho explicita, un exercici de *dominació sobre Sòcrates*:

Jo, Menó, si tingués alguna *autoritat*, no solament sobre mi mateix, sinó sobre tu, no examinaria si l'excel·lència és ensenyable o no ensenyable, abans de cercar què és. Però ja que no proves d'exercir cap autoritat sobre tu mateix, probablement per mantenir-te lliure, i en canvi intentes exercir-la sobre mi i te'n surts, cediré; ¿què podria fer altrament? (86d).

L'examen d'aquesta qüestió, doncs, s'emprèn en una ben diferenciada segona part del diàleg *únicament* perquè Sòcrates no té cap autoritat, poder o govern (*arkhé*) sobre Menó. És el moment que denota una *feblesa socràtica* com a marc d'una segona part del diàleg. El problema de l'autoritat socràtica com a *fermesa* és correlatiu al de la *feblesa* socràtica com a manca d'autoritat.

La qüestió necessària per tal d'explorar la dimensió conversacional dels diàlegs és demanar-nos en cada cas qui són els que parlen. Són personatges d'una *acció* dramàtica en la qual es *lliguen* converses successives en un *ritme* que determina una *totalitat*. El problema d'una possible autoritat socràtica no és pas fàcilment el problema general d'una autoritat filosòfica, ni de 'la' autoritat filosòfica o de la concepció *platònica* de l'autoritat filosòfica, a menys que establim clarament com cada relació conversacional és més o menys filosòfica. Cosa no gens fàcil. Sòcrates diu que *cedeix* davant de Menó perquè el deixeble gorgià ha fet un intent reeixit de domini sobre Sòcrates, i Sòcrates hi consent. Esbrinar en les interpretacions sobre el *Menó* si el que es tractarà com a «mètode per la hipòtesi» és un moment platònic no socràtic va lligat a la manera com interpretem filosòficament el moviment que el genera. Què són aquestes *dominacions* i

aquestes *cessions*?<sup>5</sup> El tot del diàleg no s'obre si no captem la funció del caràcter dels personatges. No es tracta pas d'entrar en subtileses caracterològiques, ben difícils de fixar amb els pocs elements segurs que tenim. Es tracta, més senzillament però també més difícilment, de saber quina posició tenen tots els personatges en el diàleg davant el que en el tot del diàleg se'ns mostra com a *exercici filosòfic*.

### §3. Menó: la mandra intel·lectual coercitiva d'un senyor del discurs

Exactament davant *qui* no aconseguim tenir autoritat l'*examen* socràtic? Doncs davant un jove tessali, deixeble de Gòrgies, dominat pel seu gust o plaer i aspirant al domini (*arkhein*) polític. La significació de la joventut del personatge, el seu origen tessali, el fet de l'ostentació que fa d'haver rebut ensenyament de Gòrgies, el seu hedonisme, que es manifesta, per exemple, en la seva repetició de la qüestió inicial, el seu refús de l'esforç i la seva aspiració al domini autoritari (*arkhé*), determinen, des del seu caràcter, l'acció del personatge en la conversa. Menó vol manar, la seva família mana des de fa generacions. El que ens cal és reconstruir tant com es pugui la complicitat que l'escriptura platònica estableix amb el que el lector sabia del personatge, amb el que podia circular sobre ell entre els lectors del diàleg platònic. La historicitat del personatge és ferma, però les relacions entre el retrat de Menó que fa Xenofont i el personatge del diàleg platònic no són gens fàcils d'establir.<sup>6</sup> Potser tant és, però només fins a cert punt, sobretot si és el comentarista el que es projecta operant la reconstrucció de la mediació platònica entre Sòcrates i Menó.

El que hi ha, doncs, és que el jove Menó, d'uns vint anys, visita Atenes amb un seguici nombrós d'esclaus i servidors, i sabem que fa estada a casa d'Ànitos com a hoste (xenós) segons té costum de fer la seva família des de fa molt de temps. Aquest Menó és el tercer Menó de Farsàlia. Farsàlia és una ciutat important de Tessàlia, regió entre Macedònia, al nord, i la resta de Grècia. Farsàlia està situada a l'extrem sud-est d'una plana i es recolza contra les muntanyes. Un majestuós rocam amb una doble cresta en forma de sella s'aixeca *abrupte* des de la plana i li proporciona una acrópolis de la qual s'ha pogut dir que era tan terrible que si *l'engany* no l'hagués anorreat sovint, la seva força natural s'hagués mantingut sempre impenetrable (Westlake 1912). A l'est, la vall cau sobre Feres. La ruta que ve del sud passa sota l'acròpolis i sobre la plana cap a Làrissa i Macedònia. És el camí que sortirà com a exemple a 97a: «Si un home sap el camí que mena a Làrissa...»<sup>7</sup>. El setembre del 404, un any després de la derrota d'Atenes enfront d'Esparta, Licofró, senyor de Feres, ciutat costanera situada en una posició estratègica, intentava dominar tota la Tessàlia. Licofró comptava amb l'ajut dels espartiates, que dominaven Heraclea, i amenaçava els senyors de Làrissa, la família dels aleutiades. Un dels caps d'aquesta família era Arístip, el protector del jove Menó, que

<sup>5</sup> Som en un moment semblant al que demana la interpretació del *Clitofó*: un *potencial* «deixeble» de Sòcrates ha dit que ho deixa de ser i que es fa deixeble de Trasímac: el lector assisteix a les explicacions que aquest *personatge* dona a Sòcrates justificant-se. Qui és aquest personatge? (SALES 2006: 203-208).

<sup>6</sup> Es pot veure la dimensió del problema a ROSS 1951, 17 i seg., CANTO-SPERBER 1991, 17-26 i SCOTT 2006, 65.

<sup>7</sup> Ens han estat molt útils les indicacions que proporciona en apèndix CANTO-SPERBER 1991, 328-329.

estava proposant ajudar Cir en les seves pretensions al tron de Pèrsia a canvi de la seva ajuda contra Licofró. La situació de Farsàlia era decisiva en l'equilibri de la balança perquè el seu domini assegurava les comunicacions entre Heraclea, la base dels espartiates, i Feres, el centre del domini de Licofró. Els senyors de Farsàlia, la família de Menó, recompensats amb la ciutadania atenesa des de feia molts anys pels seus serveis, es trobaven amenaçats i pensaren que podien reforçar-se en el joc d'aliances que es dibuixava amb l'ajut dels atenesos. Enviaren, doncs, Menó a Atenes per tal de reviscolar els llaços d'amistat tradicionals. Excel·lir, actuar a la ciutat fent bé als amics i mal als enemics, és l'*andros areté* a la qual Menó està abocat pel *lminatge*. Al·lusions al lminatge de Menó són, a més de la seva primera immersió en el ser tessali, la menció del seu pare en el moment en què Sòcrates comenta la seva preferència per la definició del color com a inadeguada (76e) i en el comentari a la seva final concepció de l'excel·lència com a procurar-se or i plata (78d). Menó sap el que és l'*areté*, ho sap dir bé, ho ha après de Gòrgies i n'ha parlat moltes vegades davant molts (80b). El que potser sap menys és qui són els seus amics i qui són els seus enemics: està *entre* els atenesos i els perses, *entre* uns perses i uns altres perses.

Un comentarista assenyala que Menó és *a bad pupil* (Thompson 1901). El problema si Menó és més o menys bon minyó, si és *polite* o no és *polite*, ha preocupat molt la crítica.<sup>8</sup> La qüestió no és *com és* o *com era* aquest Menó que surt a l'acció del diàleg, sinó aquesta altra: *com està Menó* en l'acció del diàleg. No ens interessa saber si és un mal alumne, sinó si és que *vol ser* alumne de Sòcrates i exactament com ho vol ser. Sobretot interessa observar si la situació dialogal entre Menó i Sòcrates podria esdevenir en algun moment una situació de mestre i deixeble i com ho podria ser. Res no ho fa suposar massa; li agrada, però, que li expliquin històries i Sòcrates, que ho sap, n'hi explica, per exemple, en el moment subseqüent al seu plantejament de l'anomenada «paradoxa» de Menó. La qüestió inicial no és pas una qüestió de la qual Menó esperi una resposta per tal d'*orientar-se* en la seva vida; és una qüestió que planteja per tal de fer ell discursos sobre les respostes. Si Menó perd la paciència i la cortesia en un moment del diàleg és perquè ha perdut aquella qualitat reconeguda amb la qual *ell ha començat l'acció del diàleg*. Pensem, a l'inrevés d'alguna comentarista recent, que la posició inicial de Menó no és una «*naively optimistic expectation*» (Weiss 2001, 21) sobre una saviesa de Sòcrates que seria massa teòrica enfront d'una expectativa pràctica o una recerca moral. La categoria que està preterida en gran part de la crítica, i en concret en tot el comentari de Weiss, és la *retòrica*, terme que no apareix en els índexs, mentre que moral hi surt abundantment, *massa* abundantment (Sales 2009, 227-232). El que s'oblida sovint en la caracterització d'alguns comentaristes és que el jove tessali està molt content de ser deixeble de Gòrgies perquè el aquest li ensenya li és ben suficient.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> GROTE 1888, KLEIN 1965, ANASTAPLO 1975, ALLEN 1984, NEHAMAS 1985, 1999. WEISS 2001 pren una posició intermèdia entre els que segueixen Xenofont, que en fa un pèrfid, i els que, com ALLEN (1984, 20-21), el consideren sempre molt educat.

<sup>9</sup> És, certament, molt difícil fer suposicions que identifiquin al *corpus platonicum* un personatge en representació d'una altra persona, però si darrere algú que ha après lliçons de retòrica de Gòrgies a Tessàlia hi pot haver algú altre, aquest no podria ser sinó Isòcrates.

Com actua Menó d'interlocutor? Podem combinar les dues característiques que indica Scott en una de sola: el fer de Menó en l'acció del diàleg es manifesta com una *mandra intel·lectual coercitiva* (Scott 2006, cap. 5). Aquesta mandra lligada a la coerció es mostra molt bé en *el sistema de les tres respostes* que dona sobre què és l'excel·lència-areté.

#### §4. El sistema de les respostes de Menó

Totes les respostes de Menó són tretes d'algú altre. La manera com ho fa permet veure que l'esforç en la seva apropiació correcta és ben mínim o no n'hi ha gens. La primera resposta de Menó, que és «*fàcil de dir*» (71e1), és una enumeració indefinida d'excel·lències en classes d'individus segons la seva funció (*ergon*): «Perquè, segons l'activitat i l'edat, per a cadascú de nosaltres en cada obra hi ha una mena de virtut. I penso, Sòcrates, que s'esdevé igual amb el vici» (72a3). D'aquestes funcions, però, Menó únicament en descriu antitèticament *dues*: la de l'home i la de la dona, deixant sense exposar la virtut de l'infant, noi i noia, home vell, lliure o esclau. La de l'home *es fa* a la ciutat, la de la dona *té per objecte* la casa. A la ciutat s'actua entre iguals, la casa s'administra; ell, l'home, vol actuar a la ciutat i vol que la casa li administrin bé. L'excel·lència de l'home és una capacitat que es té, l'excel·lència de la dona és el que d'ella s'espera que faci. El principi que, segons Weiss (2001, 25), regeix la resposta de Menó «*as different roles entail different virtues*» és un principi gorgià i aristotèlic (llibre primer de la *Política*). Ara bé, Menó no el *realitza* pas com una guia d'un treball complet de descripció, al contrari del que sí farà Aristòtil.<sup>10</sup> Si ens hi fixem bé, en l'omissió d'una tasca específica per a nois, vells, lliures i esclaus, ens trobem davant d'una enumeració que focalitza el primer terme (l'home) des d'una atenció gairebé *exclusiva*. No és gens estrany, doncs, que la segona resposta es concentri a explicar aquest primer terme de la primera resposta: *l'areté és la capacitat de manar els homes* (73c). Menó primer respon i després diu a què respon.

La segona resposta de Menó és clarament allò que anava implícit en la preferència del jove tessali deixeble de Gòrgies per l'*andros areté* com l'acció en la ciutat: l'habilitat que és senyal de l'*aristos*, del millor, és el *manar sobre* els homes. Menó no pensa ni en els nois, ni en les dones, ni en els vells, ni en els esclaus de la «llista» anterior. Tenim un factor de sorpresa, o de salt, en el respondre de Menó, no tant en el que diu, com en el caràcter d'aquest dir com a *resposta*. El que diu Menó que és l'excel·lència expressa un atractiu ideal polític compartit una mica arreu a les ciutats gregues per la joventut més ambiciosa a finals del segle V. Aquesta és precisament la clientela dels rètors i dels sofistes. Això és el que diu Gòrgies que ell ensenya (*Gorgias*, 452d), el que ha transmès a Pol, el seu deixeble com a rètor, quan afirma que els millors homes són els *més potents* (*Gorg.* 466b). Els joves Cal·licles i Trasímac tenen la justícia com el domini del fort sobre el feble (*Gorg.* 483d, *La república*, 344a).

<sup>10</sup> Cf. SALES & MONSERRAT (2010, 35-54), on es mostra que una fenomenologia de l'excel·lència de la noció d'*areté* resulta una bona introducció a la política aristotèlica.

El que és sorprenent, el que hauria de sorprendre'ns, és que això es doni com una resposta *al que cerca* Sòcrates. Però què cerca Sòcrates? Per què Menó no entra a compartir una *recerca comuna*? Els comentaristes han estat normalment més atents al moviment del diàleg com a *exemple de lògica socràtica cap al concepte* que no pas al *trajecte del tessali cap a la seva singularitat*.<sup>11</sup>

Roslyn Weiss (2001, 32-33, 41) diu que Sòcrates «democratitza l'*areté*», una expressió vaga que ens pot confondre. De tota manera, si la virtut és la mateixa per a tothom, la virtut no pot ser res que depengui de la *posició* social. A més, si la virtut és la mateixa per a tothom, tothom pot ser virtuós, a tothom li cal, doncs, ser just i moderat. Aquest raonament ens fa veure que estem en un d'aquells moments que la traducció d'*areté* per virtut ens està jugant una mala passada. En efecte, és més fàcil assentir a l'afirmació que tothom pot ser virtuós que a l'afirmació que tothom pot ser excel·lent, perquè per tal d'excel·lir cal excel·lir sobre d'altres que no ho fan. Weiss oposa la *democratització socràtica* de l'*areté* a l'*elitisme* de Menó. L'elitisme, però, si el pensem bé, implica alguna cosa com *un grup* i Menó va com a molt *per lliure*, en el sentit de deslligat (86d), de manera que se'ns fa molt difícil discernir el que és en ell *prepotència* o *coerció* del que és simplement *desinterès* o *mandra*. Scott parla d'immoralisme, diferent, però, del de Cal·licles o Trasímac i proper al de Pol. Com el Pol del *Gòrgies*, Menó eventualment mostra escrúpols o expressa alguna vacil·lació moral com quan per tres vegades concedeix a Sòcrates la inclusió de la justícia com a condició de l'excel·lència (73ab, 73de).

Scott també pensa com Weiss que Sòcrates intenta la reforma del cantó *coercitiu* del caràcter de Menó i que té un èxit molt limitat (Scott 2006, cap. 5). Com en el cas d'altres comentadors recents, la lògica i la moral no deixen lloc en el comentari a la *situació retòrica* que està feta de *vergonyes* davant d'un públic i d'estratègies de convenciment i de persuasió. La vergonya té, com mostra bé el *Gòrgies*, una funció important en la *situació* retòrica. Si és que es vol tractar la ciutat com un terreny de caça (cf. Pascual & Monserrat 2013), *podem dir-ne* de l'exercici de la política un enriquiment? Com fa Gòrgies, i li retreu Pol, s'ha de dir «per vergonya» que ensenyarà la justícia a qui vol aprendre a persuadir o convèncer si aquesta li manca.<sup>12</sup>

La recomanació final de Sòcrates a Menó respecte d'Ànitos, en emparellar-los quan anuncia la seva partida, és que l'intenti «convèncer (*peithein*) del que està convençut». De *què* està convençut Menó? En l'absència socràtica, únicament l'horitzó *retòric* resta com a *possible* entre els gòrgians i Ànitos. Quina *viabilitat* podria tenir? Tot lector del *Menó* sabia que Menó havia mort en la seva aventura persa en circumstàncies ben tràgiques, en una xarxa complicada de traïcions.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> El sistema de les tres respostes de Menó fa un moviment invers al de les respostes de Càrmides al diàleg del seu nom (158d, 160e, 161b). Càrmides va de *si mateix* a Críties, Menó va de Gòrgies a *si mateix*.

<sup>12</sup> Ja fa anys insistíem en la funció de la vergonya tant en la situació retòrica com en la presentació que aquesta fa d'ella mateixa com a habilitat superior (SALES 1992, 111-139).

<sup>13</sup> Xenofont (*Anàbasi*, II, 6, 21-27) el dibuixa molt desfavorablement però no diu mai que hagués traït els seus companys. La traïció la testimonia el llibre XXI de les *Persica* de Ctèsies, que coneixem per la *Biblioteca* de Photius, cod.72, per Plutarc, *Vida d'Artaxerxes*, i per la *Biblioteca* de Diodor Sícul, XIV, 27. Cf. CANTO-SPERBER 1991, 23.

### §5. *Epi-logos*: entre Tessàlia i l'Hades?

Podries dir-me, Sòcrates, si és ensenyable l'excel·lència? Si no és ensenyable, és exercitable? Si no és exercitable, ni comprensible, advé als homes naturalment o d'alguna altra manera? (70a1-4).

Aquestes ratlles són la introducció del diàleg, el seu *pro-logos* (Hoerber 1960), allò previ al discurs o relat. Simètricament, la menció d'un Tirèsies entre els vius perquè ell és l'únic savi i tots els altres són ombres errants (cf. *Odissea* X, 495), és un *epi-logos*, un discurs posterior:

A menys que entre els polítics n'hi hagués algun capaç de fer polític un altre. Si realment hi fos, gairebé es podria dir d'ell que és entre els vivents el que Homer diu de Tirèsies entre els morts, que ell sol, dels qui estan a l'Hades, és savi i els altres són ombres fugisseres. Un home així fóra en aquest món per la seva excel·lència el que és una realitat (*pragma*) enfront d'una ombra (*skià*) (100a).

El pròleg, doncs, planteja una qüestió que és *escolar* i tradicional, objecte dels debats dels polítics i dels sofistes del segle V, també entre els socràtics; és una qüestió erística, de combat verbal, com a qüestió més o menys «apresa» per Menó en els ensenyaments de Gòrgies. La manera retòrica de plantejar-se-la marca els límits de la curiositat i de l'afició de Menó per les qüestions. La qüestió planteja la manera de la transmissió de l'*areté*. L'oposició entre els sofistes que afirmen donar un ensenyament de l'excel·lència i part de la classe política atenesa era *ben coneguda* del públic lector del *Menó*. La qüestió fou debatuda també entre els socràtics, com ens informa, per exemple, Diògenes Laerci: Antístenes considerà l'excel·lència ensenyable (VI: 10); tenim notícia d'uns diàlegs de Critó d'Atenes i Simó d'Atenes que raonaven la negativa (II: 121-122).

Hi ha qui pensa que al *Menó* la qüestió es planteja en abstracte sense la indicació dels seus motius, a diferència d'uns altres diàlegs sobre l'*areté* que vindrien motivats per una situació concreta, com ara el desig d'Hipòcrates d'aprendre l'excel·lència al costat de Protàgores, o la reputació de Càrmides sobre la *sophrosyné*, o l'amor d'Hipòtales per Lisis (González 1998, 154). Pensem, però, que la situació que es reflecteix en aquest moment inicial del *Menó* és una situació ben concreta. Que estigui despersonalitzada, si hom vol, no vol dir pas que sigui abstracta: és ben concreta, amb la concreció de qui viu les qüestions com qüestions apreses i possibilitats repetides de múltiples actuacions davant de molts: «I tanmateix he pronunciat infinites vegades discursos sobre l'excel·lència, davant d'auditoris nombrosos, i amb gran encert, pel que creia» (80b2-3).

\*\*\*

Dèiem a l'inici que les interpretacions del *Menó* s'han construït en alguns dels millors casos des d'una lectura lineal que es debat sobre el sentit de les darreres línies o *epíleg* que situen el sentit general sota la restricció d'una possibilitat vehiculada mitjançant l'excepcionalitat de la figura mítica de Tirèsies. Canto-Sperber (1991, 54) anomenava aquest moment *una perspectiva d'esperança*, mentre que Scott (2006, 217-218) parlava de *pessimisme*. Passa, però, una altra cosa.

En aquest moment del diàleg, en el moment d'anar-se'n a un altre lloc, Sòcrates encarrega enigmàticament al tessali Menó una missió en profit dels atenesos. Aquest



final situa de nou, canviant-les, les posicions respectives entre Sòcrates, els atenesos, Ànitos i Menó. Tenim, doncs, quatre elements a interpretar a la darrera plana del diàleg, la qual cosa no fa gens fàcil la tasca que ens hem proposat de captar el diàleg com un tot. Una lectura atenta del moment final i un registre precís del vocabulari que s'hi utilitza ens poden ajudar. És la interpretació del que s'hi fa (*ergon*) el que és més projectiu, ja des de les mateixes traduccions. Ens limitem ara a deixar apuntats els elements a interpretar.

a) *La validesa de la conclusió lineal.* Un del problemes, potser el més principal, que s'ha de plantejar tota interpretació del *Menó* és si el que s'hi diu al final com a conclusió aparent del diàleg ha quedat prou ben establert. Hi ha o no hi ha un moviment que restringeix la forta densitat de la recerca socràtica com un coneixement en favor de la noció d'opinió vertadera que és la que regeix l'ordre de la vida política? La conclusió s'estableix mitjançant una condició: «Si ara nosaltres durant tot el *logos* hem investigat i hem parlat *kalos*» (εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλέγομεν, 99e6-7). La qual cosa ens obliga com a lectors a un «sí» o a un «no»: el «sí» fa que *theia moira* sigui la causa *real* d'una excel·lència *existent*; el «no» obliga a fer marxa enrere i a esbrinar on el *logos* com a recerca i paraula no s'ha fet bé.

b) *La figura del polític-Tirèsies serveix per restringir encara més l'abast de la conclusió lineal.* Condicionada a la bondat de tot el trajecte, pot encara modificar-se per un nou condicionament: «a menys que entre els homes polítics n'hi hagués un capaç de fer-ne polític un altre... Un home així fóra aquí per la seva excel·lència el que és una realitat (*pragma*) enfront d'una ombra (*skias*)» (εἰ μὴ τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν... ταῦτόν ἂν καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὡσπερ παρὰ σκιάς ἀληθῆς ἂν πράγμα εἴη πρὸς ἀρετήν, 100a1-2, 6-7). El que diu Sòcrates aprofita la qualificació que fa Homer de Tirèsies: «gairebé es podria dir d'ell que és entre els vivents el que Homer diu de Tirèsies entre els morts, que ell sol, dels qui estan a l'Hades, és savi i els altres són ombres fugisseres». Tirèsies és la primera de les ànimes que acudeixen a beure de la sang vessada per Ulisses, i li explica els motius de l'odi que pel d'Itaca sent Possidó (*Odissea*, XI).<sup>14</sup>

c) *La prioritat socràtica de la recerca sobre què és l'areté està justificada o no està justificada?* «Ara que només sabrem alguna cosa segura sobre això si, abans de preguntar de quina manera advé l'excel·lència als homes, no intentem cercar què és l'excel·lència en ella mateixa» (τὸ δὲ σαφές περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾗτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή, 100b4-6). Precisament aquest és el focus de l'atenció al *Menó* de les lectures d'orientació analítica; des de l'article de Peter Geach sobre l'*Eutifró* (1966) es denuncia com a «*Socratic Fallacy*» el que amb anterioritat d'una manera descriptiva (Robinson 1953) s'havia denominat «*principi de prioritat de la definició*». El debat ha estat amplíssim i encara dóna el marc de moltes lectures del *Menó* que es debaten sobre la seva significació a la manera dels amants de les idees.

d) *Un enigmàtic benefici dels atenesos.* El motiu que fa possible el diàleg era la sorpresa de Menó davant la ignorància socràtica vehiculada com una situació col·lectiva de tots els atenesos («Però tu, Sòcrates, de veritat, no saps què és l'excel·lència? És això

<sup>14</sup> Cf. els radicals plantejaments de PLANINC (2008, 2013), que marquen una via de recerca.

el que hauré de reportar de tu a la mateixa Tessàlia?», 71c). En el diàleg es fa present la construcció d'una dualitat entre l'abundància tessàlia, i gorgiana, i la sequera socràtica i atenesa. El final *abrupte* del diàleg inverteix aquesta situació de partida i deixa Menó amb l'encàrrec d'apaivagar el seu hoste Ànitos en benefici, servei o profit (onêseis) dels atenesos (100c1).

Ara és hora d'anar a un altre lloc. Respondre què és el que s'esdevé en el *Menó* entre el pròleg i la seva inversió en l'epíleg serà motiu de propers escrits.

## Referències bibliogràfiques

- ALLEN, R. E. (1984): *The Dialogues of Plato*, vol. I, New York, Yale University Press.
- ANASTAPLO, G. (1975): *Human Being. Essays on Virtue, Freedom and the Common Good*, Chicago.
- CANTO-SPERBER, M. (1991): *Essais sur le 'Menon' de Platon*, Paris.
- GEACH, P. (1966): «Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary», *Monist*, 50, pàg. 369-82.
- GONZÁLEZ, F. J. (1960): *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- GROTE, G. (1888): *Plato and the Other Companions of Socrates*, 4 vols., London (4a edició).
- HOERBER, R. G. (1960): «Plato's *Meno*», *Phronesis*, 5, pàg. 78-102.
- KLEIN, J. (1965): *A Commentary of Plato's Meno*, Chicago.
- NEHAMAS, A. (1985): «Meno's Paradox and Socrates as a teacher», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, pàg. 1-30.
- NEHAMAS, A. (1999): *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princenton.
- OLIVES, J. (1956): *Plató. Diàlegs. V: Menó. Alcibiades*. Barcelona.
- PASCUAL, A. & MONSERRAT-MOLAS, J. (2013): «¿Y por qué *κυνηγεσιον*? Un detalle semánticamente atópico en *Protágoras* (309a1-2)», *Euphrosyne*, 41, pàg. 47-61.
- PLANINC, Z. (2008): «Equivalències d'experiència i simbolització en Plató i Homer», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 19, pàg. 133-139.
- PLANINC, Z. (2013): «La forma literària i dialògica de les imatges del sol, la línia i la caverna de La república de Plató», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 24, pàg. 157-180.
- ROBINSON, R. (1953): *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford.
- ROSS, D. (1951): *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- SALES CODERCH, J. (1990): *Coneixement i Situació*, Barcelona.
- SALES CODERCH, J. (1992): *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i Desplaçaments*, Barcelona.
- SALES CODERCH, J. (2006): «Clitofó», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XVII, pàg. 203-208.
- SALES CODERCH, J. (2009): recensió de «R. Weiss, *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XX, pàg. 227-232.
- SALES CODERCH, J. (2010): «Two Figures of Platonic Hermeneutics: The Wealthy Young Man and the Wall», a A. Bosch-Veciana & J. Monserrat-Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions - Societat Catalana de Filosofia (IEC).

- SALES CODERCH, J. (2012): «Tres situacions platòniques del record», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIII, pàg. 211-238.
- SALES CODERCH, J. & MONSERRAT-MOLAS, J. (2010): «La excepcionalidad de la areté gorgiana», *Pensamiento*, 66, 247, 35-54.
- SALES CODERCH, J. & MONSERRAT-MOLAS, J. (2013): «Sobre el logos de Lísias al Fedre», a De Carvalho, M. J.; De Caeiro, A.; Tello, H.; *In the Mirror of the Phaedrus*, Sankt Agustin, Akademie Verlag, pàg. 63-76.
- SCOTT, D. (2006): *Plato's Meno*, Cambridge.
- THOMPSON, E. (1901): *The Meno of Plato*, Londres (reprint New York 1980).
- WEISS, R. (2001): *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*, Oxford.
- WESTLAKE, H. D. (1912): *Thessaly in the fourth Century*, Londres.
- ZUCKERT, C. (2009): *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago.

**Taula (UIB)  
núm. 45, 2013**

**III. SECCIÓ  
D'ESTUDIS ESLAUS I  
COMENIOLÒGICS**



**VERITAS FILIA DEI. LA ICONOGRAFÍA  
DE LA VERDAD ENTRE DOS HORIZONTES  
CULTURALES, A PROPÓSITO DE LA  
ITHIKA HIEROPOLÍTICA (1712)**

**Antonio Bernat Vistarini  
Tamás Sajó**

**I**

Hace algunos años Pedro Campa publicó unas páginas que revelaban un aspecto cultural apenas observado desde el ámbito hispánico (Campa 2002, Campa 2008). Se trata de la literatura simbólica –o, más concretamente, emblemática– rusa, un género que a pesar de su tardío y poco abundante desarrollo en ese país, no careció en absoluto de atractivo e importancia.<sup>1</sup> Revisando ahora las obras capitales de aquella producción literaria de marcado corte filosófico-moral, consideramos que podría ser de interés investigar el fondo de una imagen que entronca con un tópico vivo y notablemente privilegiado por la iconología moderna. Se trata, en esencia, de la representación de la Verdad encarnada en la fórmula *Veritas filia temporis* (la Verdad, hija del Tiempo).

Partimos de esta peculiar ilustración que entrevimos por primera vez en Moscú, en una exposición de impresos del siglo XVIII en la Biblioteca Lenin –luego Biblioteca Estatal Rusa– y que provenía de un libro de 1712 titulado *Иѣика іерополіміка* (*Ithika hieropolítica*). Allí aparece una mujer arropada en una túnica barroca, con un sol en la mano izquierda y un libro abierto hacia el que dirige la mirada en la otra mano. En el libro se lee СЛОВО БОЖІЕ — *Palabra de Dios*, y sobre la imagen gravita la palabra — Verdad.

---

<sup>1</sup> Una primera versión en inglés de este trabajo se publicó en el volumen de homenaje al profesor Campa coordinado por John T. Cull y Peter Daly (Bernat-Sajó 2011).



Fig. 1. *Иѡика іерополіміка (Ithika hieropolitica)*, Kiev, 1712.

Por supuesto, cualquier observador avezado en este tipo de alegorías y figuraciones se orientará enseguida hacia la obra del perusino Cesare Ripa (*Iconologia*, 1593), cuya influencia en el ámbito de la literatura y la imaginación simbólica del Barroco europeo es difícil exagerar.



Fig. 2. Cesare Ripa, *Iconologia*, Padua: Donato Pasquardi, 1630. Edición ampliada.

La *Iconología* se tradujo a ocho idiomas y fue publicada en cuarenta y tres ediciones diferentes hasta fines del siglo XIX, cuando su prestigio y su utilización como manual de referencia comenzó a decaer. Con todo y el éxito abrumador de este libro, es excepcional detectar su presencia en un libro ruso, y más aún en uno escrito en antiguo eslavo eclesiástico (primera lengua eslava con carácter literario), como éste que ahora comentamos.

El fuerte arraigo de la literatura emblemática y alegórica en la Europa católica y protestante no tuvo paralelo en los territorios ortodoxos. Pedro Campa solo menciona dos o tres intentos similares, siempre en la órbita occidental y gestados en la esfera polaca o jesuítica (Campa 2008; véanse también James 1992 y Polcin 1957). Propiamente, el primer libro de emblemas ruso, *Symbola et emblemata – Символы и эмблемата*, fue encargado nada menos que por Pedro el Grande en persona, en 1705, al comerciante de Amsterdam Jan Tesing. Es una colección de 840 emblemas escogidos entre los más populares de la literatura emblemática occidental. Sus motes, mayoritariamente latinos, se traducen aquí al francés, italiano, español, holandés, inglés y —por vez primera— también al ruso (Ambodick 1788, Ghini 1999, Hippisley 1989 y 1992). Por supuesto, este libro formaba parte de un programa más vasto de reformas occidentalizantes emprendido por el zar, deseoso ante todo de difundir un género de tanta potencia persuasiva entre sus súbditos rusos. Sin embargo, su esfuerzo apenas encontró seguidores.





Fig. 3. Frontispicios de *Символы и эмблемата* – *Symbola et Emblemata*, Kiev, 1705 (arriba), y las dos primeras páginas con una muestra de los 840 emblemas multilingües.

El libro de donde procede la imagen de la Verdad que hemos reproducido arriba, la *Июика іерополитика*, aunque se publicó siete años después que el libro de emblemas comisionado por Pedro el Grande, es por completo independiente de éste. No toma inspiración de sus emblemas ni es, estrictamente hablando, un libro de emblemas, sino una obra filosófica y moral con grabados emblemáticos. Se atribuye a Afanasy Mislavsky

y, aunque es bastante dudosa su autoría, el hecho de que éste fuera durante los años 1710-1714 (año de su muerte) archimandrita del Monasterio de Pechersk Lavra, donde el libro fue publicado, hace pensar que, como mínimo, tuvo ciertas responsabilidades como promotor de la obra.<sup>2</sup> Cada uno de sus breves capítulos presenta en dos o tres páginas un concepto bajo un desarrollo formal meditativo basado en la Biblia y en diversos autores eclesiásticos. Así lo describe el *Catálogo de impresos antiguos ucranianos*:

873. *Ithika*<sup>3</sup> *ieropolitika ili filosofiya nravouchitel'naya symbolami i priupodobleniya izyasheniya...* (Ética religiosa y política, esto es, una filosofía que enseña el bien mediante símbolos y semejanzas razonadas) ... Kiev, Imprenta del Monasterio, 1712.

Grabados: Escudo de armas de Skoropadsky (frontispicio interior), 67 ilustraciones a toda página. Grabador: Nokodim Zubritsky.

Obra filosófica y moral que presenta las reglas básicas de la ética social, la filosofía y la educación en forma poética. Los grabados ilustran conceptos tales como son humildad, mansedumbre, paciencia, piedad, esperanza, parsimonia, valor, amor de los padres para con los hijos, igualdad, lectura de libros, la academia o escuela y así sucesivamente.<sup>4</sup>

Las ilustraciones que dan visibilidad a cada uno de los conceptos, desarrollados luego en una estrofa de cuatro versos, se relacionan usualmente con alguna fuente visual europea occidental: un emblema, una alegoría o una imagen bíblica. No es de extrañar que así sea desde el momento en que Kiev hacía aún pocas décadas que había dejado de pertenecer a la Unión polaco-lituana para integrarse en el Imperio Ruso. «Rutenia», como se conocía todavía por entonces a la provincia, disfrutaba de autonomía dentro del Imperio y mantenía conexiones culturales con Polonia y, a través de ella, con el resto de la Europa occidental. En la imprenta del mismo monasterio se publicaban también obras

<sup>2</sup> El *Diccionario Biográfico Ruso* en la entrada que dedica a Mislavsky se hace eco de esta controversia comentando que algunos autores (el Metropolitano Evgeny y el Arzobispo Filarete) lo consideran su autor y otros, como el relevante historiador dieciochesco Pyotr Pekarsky, lo niegan. El *Diccionario Biográfico Ruso* también habla de este libro en la entrada dedicada a la «Filosofía». Aquí tampoco queda clara la intervención de Mislavsky, pero lo interesante en este caso es que valora altamente la *Ithika* como obra filosófica con estas palabras: «El campo de la literatura filosófica en Rusia hasta el siglo XVIII está aún muy poco explorado. El primer libro, escrito por filósofos de Kiev – *Ithika hieropolitika* [...] fue compuesto por Afanasy Mislavsky...» Cf. versión web del *Diccionario* en <<http://www.rulex.ru/01130785.htm>> y <<http://www.rulex.ru/01272033.htm>>.

<sup>3</sup> En ocasiones, el título de este libro se encuentra transcrito incorrectamente en la literatura occidental como *Ijika*. Sin embargo, el título original no incluye una Ф («ef»), sino una Ф («fita»), equivalente cirílico de la θ («theta»), o «zeta» según la RAE) griega, que fue eliminada por la reforma ortográfica rusa de 1918 pero que en caracteres latinos normalmente se transcribe como 'th'.

<sup>4</sup> La traducción es nuestra. Texto original: *Ифіка ієрополітіка, или філософія нравовчителная [символами и приуподобления изяснения]...* Київ, друкарня лаври, 1712. 12°. [10], 174, 2 арк. Рядків — 25. Шрифт: 10 рядків — 38 мм. Гравюри: герб Скоропадських (зв. титулу, медерит), 67 ілюстрацій в тексті з 67 дошок (мідерити — офорти), заставка. Виливні прикраси. Гравер: Никодим Зубрицький. Філософсько-моралістичний твір, де у віршованій формі викладено основні норми суспільної етики, моралі, філософії та педагогічні настанови. Гравюри ілюструють такі поняття, як «смирненіє», «кротость», «терпеніє», «благодать», «надежда», «ощадность», «бодрость», «любовь родителей ко чадам», «равенство», «книг чтение», «академия или училище» тощо. Ундольський, 1493; Петров, Бірюк, Золотарь, 425; Быкова, Гуревич, 1958, 91; Чернышева, 221; Максименко, 328. ДБЛ, ДІМ, ЦДАДА, ДПБ, ДПБ, БАН, ЦНБ, ЛБАН, НБЛДУ БАН БРСР.

en polaco y latín, y la biblioteca guardaba un buen número de volúmenes de autores clásicos, tratados teológicos católicos y obras eruditas, así como libros de emblemas (Charipova 2003).

Este monasterio era el *Печерська лавра* – Pecherska Lavra, o Monasterio de las Cuevas de Kiev, el más antiguo de Ucrania y uno de los centros de mayor peso específico de la Ortodoxia de Europa oriental. Era sede de una de las tres imprentas ucranianas activas por los mismos años. Las otras dos estaban en el Monasterio de la Trinidad, en Chernigov, y en la Hermandad de la Dormición —luego Hermandad Stavropigia—, en Lviv (Lvov en la pronunciación rusa, o Lwów en polaco y Leópolis en español). El monasterio sustentaba la universidad más importante de la región, la Academia de Kiev-Mohyla —establecida como tal desde 1658— donde se educaba la alta intelectualidad ortodoxa desde Lituania hasta Bulgaria y Serbia, pasando por Polonia y los principados rumanos. El nombre de la Academia derivaba de su fundador, el Metropolitano (arzobispo) de Kiev y Archimandrita de Pechersk Lavra, Petro Mohyla (1596-1646), descendiente de una vieja familia boyarda de Moldavia, hijo del Príncipe de Moldavia Ieremia Movilă (1595-1606, reconstructor del famoso Monasterio de Sucevița) y de la húngara Erzsébet Csomortány de Losonc. Su padre fue defensor de la alianza con Polonia, y su madre desempeñó un papel protagonista en el ascenso del catolicismo moldavo. Al amplio horizonte cultural heredado, Mohyla sumó estudios en universidades europeas y, como Metropolitano de Kiev, trabajó luego en favor de la difusión de la cultura, la educación y el sistema académico occidentales; asimismo, en relación con la iglesia ortodoxa, abogó por la teología escolástica, el uso del latín y el mantenimiento de los contactos con Polonia y el Oeste. Fue un teólogo ortodoxo sobresaliente que supo solventar una larga serie de conflictos entre las iglesias de Constantinopla, Rusia y Moldavia-Valaquia. Hoy se le venera como santo en las iglesias ortodoxas de Ucrania, Rumanía y Polonia.

Así pues, la génesis de la *Ithika* y de un conjunto de obras de contenido similar se debe muy probablemente a la corriente de ideas occidentales que impulsó Mohyla. La *Ithika* es una obra didáctica, dedicada a exponer los conceptos lisa y llanamente; hasta cierto punto es como un «catecismo en imágenes» del mismo orden que aquellos que se produjeron en Europa a raíz de las renovaciones filosóficas y eclesíásticas del primer tercio del siglo XVI<sup>5</sup> —cuya línea afectará incluso a Ripa (Sajó 1997b)—; y la *Ithika* será, además, el primer representante de este género en el mundo ortodoxo. Sergei Zagrebny, en su resumen de la historia de la Academia de Mohyla, menciona explícitamente la *Ithika* entre las obras más importantes y representativas de los seguidores del legado espiritual de la escuela literaria fundada por Petro Mohyla.

La edición de 1712 de la *Ithika* se abre con el escudo de armas del comandante en jefe (гетьман - *hetman*) cosaco Iván Skoropadsky (1708-1722), el terrateniente ucraniano más poderoso de su época. Skoropadsky, que fue alumno y después benefactor de la Academia de Mohyla (Gajecky 1985), se convirtió en líder supremo de los cosacos de Ucrania tras la caída del líder anterior, Mazepa, que se había rebelado contra Pedro el Grande. Aceptó el control ruso pero a la vez defendió la autonomía

---

<sup>5</sup> Véase, para el s. XVI en España, p. e., Civil 1996. Pero es obligado en este punto mencionar la especial beligerancia jesuita en el uso de imágenes catequéticas y misioneras, asunto que cuenta con abundante bibliografía. Ver, p.e., Zafra 2014.

ucraniana de un modo similar al que propugnaban Petro Mohyla y su academia. Vale la pena mencionar que uno de sus descendientes, Pavlo Skoropadsky, sería el líder del malogrado estado ucraniano entre 1918-1920 (Gajecy 1985).



Fig. 4. Escudo de armas de Iván Skoropadsky, al inicio de la *Ithika hieropolitica*.

Mientras vivió Skoropadsky, que había dado tan buen servicio al imperio, el zar respetó la autonomía de Ucrania. Pero después de su muerte se avivaron las tensiones. En un primer paso, se introdujo, ya en 1720, la censura: las imprentas solo podrían reimprimir antiguos y tradicionales libros eclesiásticos, mientras que las obras de los seguidores de Mohyla quedaban explícitamente prohibidas (Zapasko, J. – J. Isaevich 1984). De este modo acabó una prometedora aventura de medio siglo que quiso abrir a Occidente la iglesia ortodoxa e iniciar una revisión intelectual interna. De este modo también, el género literario inaugurado por la *Ithika* quedó sin continuadores.

Sin embargo, el libro se reeditó en 1718, en San Petersburgo, igualmente en antiguo eslavo eclesiástico pero ya con ortografía rusa. Probablemente, los nuevos aires occidentalizantes le devolvieron el público perdido. Pasadas unas décadas más, en 1760 volvió a ver las prensas en Lwów, ciudad que había permanecido bajo dominio polaco (hoy la Lviv ucraniana) y donde la iglesia ortodoxa conservaba su apertura hacia la cultura europea occidental. Siguieron dos ediciones más en las dos capitales rusas, en 1764 en San Petersburgo y en 1796 en Moscú. Ambas iban sin ilustraciones, de modo que el substrato emblemático, a partir de aquí, se perdió.

Un desarrollo colateral de la historia de la recepción de la *Ithika* es la edición vienesa de 1774. Aquí reaparecieron las ilustraciones pero elaboradas de nuevo en un estilo

rocó. La historia de esta edición la comenta Ljiljana Stošić en su obra sobre los modelos occidentales de la escultura barroca serbia (Stošić 1992). Para la ortodoxia serbia, orientada hacia Occidente, una vez acabadas las guerras con los turcos a principio del siglo XVIII las imágenes facilitaban la absorción de los modelos occidentales y su aplicación a los temas ortodoxos. Stošić menciona una gran cantidad de obras de arte en esta línea, desde Belgrado a Szentendre (Hungría). Estos artistas utilizaban mayoritariamente la edición de Kiev de 1712, llevada consigo a casa por los estudiantes serbios que habían pisado la Academia de Mohyla. A medida que estos ejemplares se fueron agotando o desgastando, empezó a ser necesaria una edición serbia. «Serbio» vale aquí obviamente por los compradores o usuarios del libro, puesto que el idioma seguía siendo el mismo eslavo eclesiástico antiguo, leído y escrito por todos los intelectuales ortodoxos desde Moscú a Tirana, pasando por Bucarest. Y como para el comerciante o burgués serbio que realizaba sus negocios a lo largo del Danubio los centros entonces más importantes de la cultura serbia eran Viena y Buda —no por casualidad Vuk Karadžić emprendió la renovación del serbio en esta última ciudad—, era una decisión natural publicar el libro en la imprenta serbia de Viena.



Fig. 5. Alegoría de la Verdad en las ediciones de Kiev 1712, San Petersburgo 1718 y Viena 1774. Las ediciones de San Petersburgo 1764 y Moscú 1796 no fueron ilustradas. El ejemplar de Lwów 1760 de que disponemos carece de este grabado.

A pesar de que la *Ithika*, como vemos, fue una obra importante por varios conceptos y original en su momento, la crítica la ha ignorado casi del todo. En Occidente —aparte del resumen de Pedro Campa ya mencionado, y de Anthony Hippisley (Hippisley 1984, 1992)— permanece prácticamente desconocida. La bibliografía rusa solo la nombra de

pasada cuando aborda la historia de la imprenta en el siglo XVIII. La crítica ucraniana ha empezado ahora a descubrirla como una muestra genuina de su literatura. Artículos recientes apuntan su papel transmisor del lenguaje alegórico occidental hacia Galitzia (Zhmurko 2008) y su influencia en la conformación de la iconografía religiosa ucraniana (Panok 2007), pero sin entrar en detalles y, en general, remitiendo siempre al mismo manual: *El arte de Ucrania del siglo XVI al siglo XVIII* (Zholtovsky 1984). Está por hacer el análisis detenido de su texto y sus ilustraciones, y la compulsa con sus modelos occidentales.

Teniendo presente el contexto delineado alrededor de la obra, volvamos ahora al punto de partida: la confrontación de las imágenes de la Verdad en la *Ithika* (Kiev 1712) y en la *Iconología* de Ripa (Roma 1603). ¿Por qué es esta alegoría una representación de la Verdad y a qué obedecen sus atributos? ¿Vemos realmente la misma Verdad en ambas obras?

## II

Podemos intentar establecer el significado de esta figura desde dos ángulos de aproximación, bien a partir de la imagen o bien leyendo los cuatro versos del epigrama que la acompaña. Como veremos, ambas vías tienen consecuencias no del todo coincidentes. Si miramos la imagen, acuden de inmediato en nuestra ayuda las páginas de la mencionada *Iconología* (1593) de Ripa, con abundantes detalles. Es conveniente la cita por extenso:

Una mujer bellísima y desnuda, que levanta en la diestra una imagen del sol, hacia el que está mirando, mientras con la otra sostiene un libro abierto y una rama de palma. Bajo su pie derecho se ve el globo del mundo. Es la verdad un hábito del ánimo dispuesto a no torcer el rumbo de la lengua del recto y propio ser de aquellos casos de los que habla o escribe, afirmándose solo lo que es y negándose aquello que no es, sin dar en mutación del pensamiento. Aparece desnuda, mostrándose con ello que la simplicidad le es connatural. Por ello dice Eurípides en *Fenicias*, que es simple cosa el hablar de la verdad, para lo cual no son menester interpretaciones vanas y complicadas, puesto que aquella es sola y oportuna. Lo mismo opina Esquilo, y también Séneca, en su *Epístola V*, diciendo que la verdad es simple enunciación. Por esto está desnuda, tal como antes dijimos, no debiendo dotársele del menor ornamento. Ha de ir sujetando un sol con una mano, simbolizándose con ello que la verdad es amiga de la luz, y aún que por sí misma es una luz clarísima, que nos lo muestra todo tal cual es. También puede decirse que va mirando al Sol, o sea, a Dios, sin el cual ni hay luz ni hay verdad alguna, puesto que solo él es la verdad en sí mismo; diciendo sobre esto Cristo Nuestro Señor: *Ego sum Via, Veritas et Vita*. El libro abierto muestra que en los libros se encuentra la verdad de las cosas, realizándose en ellos por lo mismo el estudio de las Ciencias. Con la rama de palma puede significarse su vigor y su fuerza, pues así como la rama no se quiebra ante el peso, así también la verdad no cede nunca a las cosas contrarias, y aunque muchos la opriman siempre acaba de nuevo por alzarse, creciendo hacia lo alto. Además se significa con lo mismo su fortaleza y victoria, pues Esquines sostiene contra Timarco, que la verdad posee tanta fuerza que sale victoriosa frente a todas las humanas opiniones. Baquílides llama a la verdad omnipotente, dándosele el nombre de sabiduría en Esdras, cap IV. Y se dice además en la sentencia de Zorobabel, el Judío, que la verdad es más fuerte que ninguna otra cosa, alzándose con su valor por encima de todo aun en la corte de Darío, que era rey de Persia. Mas ¿por qué he

de alegar tan numerosas sentencias si los hechos conocidos de numerosos Cristianos ya han probado lo mismo abundantísimamente habiéndose expuesto tantos y tantos miles de personas de todas las edades y sexos y de casi todos los países a esparcir su sangre y aún a perder la vida por mantener la verdad de la fe Cristiana, con lo que lograron tan glorioso triunfo sobre cruelísimos tiranos, e infinitas palmas y coronas que han adornado siempre la gran verdad Cristiana? En cuanto al globo del Mundo que tiene bajo el pie, claramente significa que la verdad es superior a todas las cosas de este Mundo y más preciosa que ellas como cosa divina, diciendo *in Nannis* Menandro sobre esto que la verdad es ciudadana del Cielo y que solo se goza en la morada de los dioses. (Ripa 1987, 391-392)<sup>6</sup>

Esta alegoría y su descripción dan buena muestra del método habitual utilizado por Ripa, la acumulación de atributos. Aunque tras su «redescubrimiento», hacia 1927, Ripa fue admirado como un «caballero de infinita erudición» que «parece haber tenido en las manos toda la Antigüedad, desde Homero a Ateneo y Boecio, sin ignorar a los Padres de la Iglesia, que citaba a los grandes autores medievales y poetas contemporáneos y que, cuando los libros callaban, consultaba las antiguas medallas y monedas» (Émile Mâle 1932, 185), en realidad el análisis cuidadoso de sus fuentes revela que compuso sus alegorías básicamente a partir de diez divulgadas obras enciclopédicas (Sajó 1997b, 638). En general, su procedimiento era tomar prestada la imagen central de una de estas obras e ir añadiéndole luego atributos presentes en las otras para acabar así de redondear los matices y variantes de la figura. En una primera impresión, parece que a la característica básica de la desnudez de la Verdad Ripa suma acto seguido el sol, el libro, la palma y la esfera del mundo. Martine Vassellin, a la vez que subraya la desnudez como el atributo fundamental de la alegoría renacentista de la Verdad, también menciona que en el arte de los siglos XVI y XVII solo encontraremos unas pocas alegorías cuya desnudez sea signo moral positivo en lugar de una más o menos vaga referencia erótica (Vassellin 2008). Es de sobras conocido el caso del *Amor sagrado y profano* de Tiziano (1513-14, Galleria Borghese, Roma), donde a la elemental desnudez del Amor sagrado se oponen los lujosos ropajes y aderezos del Amor profano; y una relación similar vemos entre la Modestia desnuda y la riqueza del atavío de la Vanidad en el cuadro de Giovanni Stradano (*Modestia y Vanidad*, s. XVI, Louvre).

En la *Iconología* de Ripa solo encontramos tres alegorías así: Verdad, Claridad y Belleza. Sin embargo, mientras las figuras desnudas de las dos últimas están sacadas directa y casi literalmente de los *Hieroglyphica* (1556) de Pierio Valeriano, el origen de la desnudez de la Verdad deriva de una composición de autoridad más elevada cuya versión mejor conocida es la *Calunnia* de Botticelli (c. 1494) que se guarda en los Uffizi.

---

<sup>6</sup> Ripa describe otras cuatro variantes de la Verdad; solo una de ellas va vestida, en concreto de un blanco reluciente («blanca por su mucha semejanza con la luz, mientras que la mentira se parece a las tinieblas»), con los atributos de una balanza y un espejo –seguramente por contigüidad conceptual con la Justicia, la Sabiduría o la Prudencia–. Ésta representa una línea iconográfica algo confusa, poco desarrollada y diferente, en todo caso, a la que nos interesa en este trabajo.



Fig. 6. Johannes Stradanus, *Vanidad, Modestia y Muerte*, 1569. Louvre.



Fig. 7. Sandro Botticelli, *La calumnia de Apeles*, c. 1494. Galleria degli Uffizi.



Botticelli sacó su información de la descripción dada por Luciano (*No debe creerse con presteza en la calumnia*) de la pintura ejecutada por el efesio Apeles, que había sido condenado de manera tan injusta como precipitada ante Tolomeo IV, pero la verdad salió a luz a tiempo de salvarle de la sentencia de muerte. La pintura en concreto no sobrevivió, fue a causa de la detallada descripción que da Luciano que se convirtió en un tópico compositivo conocido como «La calumnia de Apeles», de enorme fortuna tanto por proceder del más famoso pintor de la Antigüedad como por haberlo elegido después Leon Battista Alberti como el mejor modelo de écfrasis en el Libro III de su *De pictura* (1435).<sup>7</sup>

A la derecha aparece sentado un hombre de orejas descomunales, casi como las de Midas, extendiendo su mano a la Calumnia, mientras ésta, aún a lo lejos, se le aproxima; en torno a éste permanecen en pie dos mujeres, a mi parecer la Ignorancia y la Sospecha. Por el otro lado avanza la Calumnia, mujer de extraordinaria belleza, aunque presa de ardor y excitación, transparentando ira y furor, con una antorcha encendida en la izquierda y arrastrando con la diestra, de los cabellos, a un joven que alza sus manos al cielo e invoca a los dioses. La dirige un hombre pálido y feo, de mirada penetrante y aspecto análogo al de quienes consume una grave enfermedad: podría suponerse que es la Envidia. Le dan también escolta otras dos mujeres, que incitan, encubren y engalanan a la Calumnia; según me explicó el guía de la pintura, una era la Asechanza, y la otra el Engaño. Tras ella seguía una mujer que se llamaba —según creo— el Arrepentimiento. En efecto, volvíase hacia atrás llorando y llena de vergüenza, dirigiendo miradas furtivas a la Verdad, que se aproximaba. (Luciano 1996, 232)

A partir de Alberti, durante los próximos tres siglos, una serie de muy renombrados artistas elaboraron sus versiones del episodio: Mantegna, Brueghel, Rembrandt, Zuccaro... En buen número de estas imágenes se nos muestra a la Verdad desnuda, por más que el original griego no mencionara el rasgo. La causa, como apunta Franca Magnani (Carretto 1997, xxvi) es que tanto la versión latina (1435) como la italiana (1436) hechas del episodio por Alberti atribuyen la expresión *pubica* —que en el original va aplicada al Arrepentimiento— a la Verdad.<sup>8</sup> Algunas ilustraciones que parten de una lectura más cuidadosa del original, como el influyente dibujo de Mantegna (1500-4) sí representan a la Verdad vestida, pero para entonces el *topos* de la «Verdad desnuda» ya había arraigado firmemente, mateniéndose en pie hasta hoy como un dictado popular.

---

<sup>7</sup> Son referencias clásicas fundamentales para este conocido topos: Förster 1887, 1894 y 1922, Altrocchi 1921, Goldschmidt 1957; y, más recientemente, Cast 1981 y Massing 1990 —éste con un completo repaso a todas las ediciones renacentistas e ilustraciones de la écfrasis de Luciano—.

<sup>8</sup> «En la pintura había un hombre, cuyas orejas eran desmesuradas, junto a dos mujeres, la Ignorancia y la Sospecha; de la otra parte venía la Calumnia, cuya forma era la de una mujer hermosa, pero en su rostro se veía no poca astucia, llevando en su mano izquierda una antorcha, mientras con la otra mano arrastraba por el cabello a un adolescente que tiende las manos al cielo. Y al lado de éste estaba situado un hombre pálido, deforme y de aspecto feroz, que puedes comparar muy bien al que confiere un largo trabajo en campaña. Con razón a este se le llama Encono. Había además otras dos mujeres acompañando a Calumnia, componiendo los adornos de la dueña, Insidia y Mentira. Después de éstas venía la Penitencia desgarrándose una vestimenta harapienta y negruzca, y marchando detrás de la púdica y modesta Verdad» (Alberti 1999, 114; Alberti hizo una versión latina y otra italiana del tratado. Esta traducción es de la versión latina).

La figura de la Verdad propuesta por Apeles tuvo también tanta fortuna e influencia en la iconografía moderna porque fue la primera figuración alegórica de la verdad aparecida en el arte renacentista. En la Edad Media encontramos representaciones de las Virtudes. La Justicia, en especial, con las balanzas y la espada, se aproxima a la Verdad y así se verá luego en el siglo xvi intentos de hibridación que quieren armonizar visualmente ambos conceptos (Beer 1981). En el Ayuntamiento de Lille, por ejemplo, hay una figura de la Justicia con la inscripción «Veritas» (cf. Tervarent 1994). Y desde mitad del siglo xvii varias cortes de justicia francesas se decoran —en una sutil advertencia a los jueces— con la escena en que Apolo presenta la Verdad a la Justicia (Vassellin 2008).

Cuando comparamos la alegoría de la Verdad de Ripa con la imagen de la *Ithika* vemos que, aunque los motivos y símbolos principales concuerdan, difieren en algunos detalles notables, siendo el principal la opción por una Verdad vestida. Ignoramos si este arropamiento obedece al mínimo exigido por las costumbres locales de decencia —de hecho lleva un envoltorio más leve y ajustado al cuerpo que otras representaciones—, o si se ha hecho así porque la idea renacentista de una Verdad desnuda establecida dos siglos antes se ha perdido por completo en la tradición ortodoxa. No lleva palma alguna en la mano ni hay un globo bajo sus pies. Y el libro que en Ripa representaba el estudio y búsqueda del conocimiento se ha transformado sin ambigüedad posible en fuente de la *verdad de la fe* por medio de la inscripción «Palabra de Dios». Quizá esto se deba también a una asimilación de la alegoría por el mundo conceptual ortodoxo, pues en contraste con la época de Ripa, la civilización ortodoxa carecía casi por completo de una literatura académica de este tenor, de la cual la *Ithika*, primera obra rusa de filosofía, es una de sus más tempranas muestras (cf. la entrada «Философия» —Filosofía— del *Русский Биографический Словарь* —Diccionario Biográfico Ruso— ya mencionado). En este contexto, el libro, como fuente de la verdad, apunta directamente a la Palabra de Dios, al Evangelio.

### III

Veamos ahora qué aportan al significado de esta imagen de la *Ithika* las palabras de la cuarteta que la acompaña:

Вся время губит и вся покрывает	El tiempo todo lo destruye y cubre,
Вся тлит время и в конец превращает	Todo lo deshace y conduce a su fin el tiempo.
Едину истину аки свое племя	Solo la verdad y sus descendientes
Хранит блюдет и открывает время.	Son conservados, protegidos y revelados por el tiempo.

En estos versos asoma otra cara de la Verdad renacentista. No se trata de la verdad que resplandece por sí misma como el sol, sino de aquella otra Verdad oprimida que tiene que ser revelada por el Tiempo, un Tiempo aniquilador de todo, que nada perdona salvo, justamente, la Verdad(a costa de mantenerla oculta, según paradoja que iremos viendo). El arte del Renacimiento desplegó esta idea en otra fórmula iconográfica específica conocida como «*Veritas filia Temporis*» (La Verdad hija del Tiempo). Así tituló Fritz Saxl un ensayo pionero y todavía fundamental para transitar este otro *locus*

(Saxl 1936; pero ver tb. Bing 1938, Wittkower 1938, Panofsky 1939, Bosch 1983 y Pierguidi 2005). La fórmula se encuentra por primera vez en Aulo Gelio, *Noctes Atticae* 12.11.7, pero la idea había nacido mucho antes en la literatura antigua. En las tragedias de Esquilo y Sófocles o en las odas de Píndaro siempre es el Tiempo quien descubre la verdad oculta, los pecados y los méritos. La noción se convirtió pronto en sentencia y así es como la encontramos desde Menandro, a través de Séneca y Tertuliano hasta las últimas colecciones bizantinas de proverbios. Todas estas fuentes fueron recogidas y popularizadas en el siglo xvi por Erasmo en el capítulo 2.4.17 de sus *Adagia* (*Tempus omnia revelans* — el Tiempo todo lo revela).

La idea tiene fácil rastro en la literatura renacentista desde el siglo xv, sin embargo no es tan sencillo encontrar su representación visual.<sup>9</sup> Aparecerá asociada con otra fórmula de origen antiguo. Es aquella que expone Vincenzo Cartari en el que probablemente sea el repertorio iconográfico de mitología más popular del Renacimiento — *Le imagini de i dei degli antichì*, Venecia 1556, ed. aumentada, 1571 — dando una referencia a Demócrito (Fragm. B 117 Diels). Es la Verdad en el pozo:

Questa [la Verità] stà occulta, ne si lascia vedere ad ognuno: onde Democrito la pose nel profondo di vn pozzo, dicendo ch'ella quindi non vsciuà mai, se il tempo, ouero Saturno suo padre, come dice Plutarco, non ne la traheua fuori alle volte. (Cartari 1571, 367-368)<sup>10</sup>

Cartari, dice Saxl, pudo tener a la vista en su descripción un grabado preexistente, en concreto la marca de su propio editor, el veneciano Francesco Marcolini di Forlì.

---

<sup>9</sup> La reflexión sobre la verdad desde casi todos sus ángulos («sospechosa», «en el potro», objeto de la retórica o en cualquier otra circunstancia) es un asunto vertebral en la literatura española del Siglo de Oro; en la ficción, por supuesto, pero especialmente en la literatura didáctica y moral que aquí nos ocupa (cf., por ejemplo, Blanco 2002, referido a Gracián), y así aparece frecuentemente concretada en las imágenes de la literatura simbólica y los libros de emblemas españoles. Juan de Borja es quizá el autor con una mayor presencia del tema, dedicando cuatro de sus *Empresas morales* (1581-1680) a la Verdad (con un peculiar fondo barroco y pesimista: I, 124; I, 170; I, 176; II, 294) y dos más al Tiempo destructor/revelador (I, 58 y I, 140). El trasfondo barroco mencionado, que deriva hacia la oposición engaño-desengaño, está también presente en Hernando de Soto (*Emblemas moralizadas*, 1599: embls. 38 y 39). Covarrubias habla de la relatividad de la Verdad (*Emblemas morales*, 1610, I.18) y también del tiempo revelador de la Verdad (III.74) y sanador (II.84). Sin embargo, la literatura emblemática española, en sus libros principales, no representa la Verdad dentro de la línea iconográfica de la *filia Dei* (ver el índice de Bernat-Cull, bajo «Verdad» p. 898, y «Tiempo» p. 897). Una indagación en Henkel-Schöne, tampoco arroja resultados significativos. Ilumina con claridad el pensamiento barroco el tratadillo de Torquato Accetto, *Della dissimulazione onesta*, que enseña a mantener a la Verdad pacientemente enterrada hasta que llegue el momento justo de sacarla a luz, como luego ampliaremos (Accetto 1997). Chinchilla 2005 ha investigado la lectura de «La Calumnia de Apeles» por parte de Cervantes. Y véase también Maravall 1986 para la relación con la idea de progreso histórico.

<sup>10</sup> «Esta [la Verdad] está oculta y no se deja ver por nadie: pues Demócrito la puso en lo profundo de un pozo diciendo que ella no salía nunca si no fuera que el tiempo, es decir Saturno, su padre, como dice Plutarco, no la sacaba afuera de vez en cuando».



Fig. 8. Marca del impresor Francesco Marcolini.

Este emblema lo compuso Pietro Aretino para la edición de Marcolini de las *Cinque messe* de Adriaen Willaert, en 1536. En su prólogo, el Aretino dedica la edición al príncipe Alessandro de Medici en la ocasión en que, tras derrotar a sus enemigos y recuperar el trono florentino, se casaba con Margarita de Austria, hija del Emperador Carlos V. La imagen de la Verdad desnuda liberada de su cautiverio por el Tiempo, adaptada a esta circunstancia histórica concreta, le gustó tanto a Marcolini que la adoptó como su marca de impresor, utilizándola en el frontispicio de todas sus obras.

Esta fórmula visual añade un elemento no presente en el texto de Demócrito: una harpía que pugna por devolver la Verdad al pozo —o, según otras fuentes, a la cueva—. Saxl apunta que nos encontramos aquí delante de una original «abreviación» de la composición de la «Calumnia de Apeles» que, al destacar solo los dos elementos principales del poblado y complejo cuadro —la Calumnia/Envidia, y la Verdad, primero calumniada y después triunfante— dispuso el *topos* de manera susceptible de ser aprovechado para usos emblemáticos. De este modo, nosotros lo encontramos en *La Morosophie* de Guillaume de La Perrière (Lyon: Matthias Bonhomme, 1553, n° 48, donde, curiosamente, es la figura del propio Demócrito quien señala al Tiempo el pozo en que la Verdad se oculta: «se cacheoit pour n'avoir grandz appuys»); en *Pegma*, de Costalius (Lyon: Matthias Bonhomme, 1555, 247), o en los muy influyentes *Emblemata* (1565, 1ª ed.) de Hadrianus Junius, también aprovechados por Geoffrey Whitney en su recopilación *A Choice of Emblems* (1586), con el mote *Veritas temporis filia*. En Junius, «Veritas tempore revelatur»: el tiempo salva de su encierro a la Verdad mientras sus enemigas la Calumnia, la Envidia y la Discordia intentan destruirla (cf. Gordon 1940).

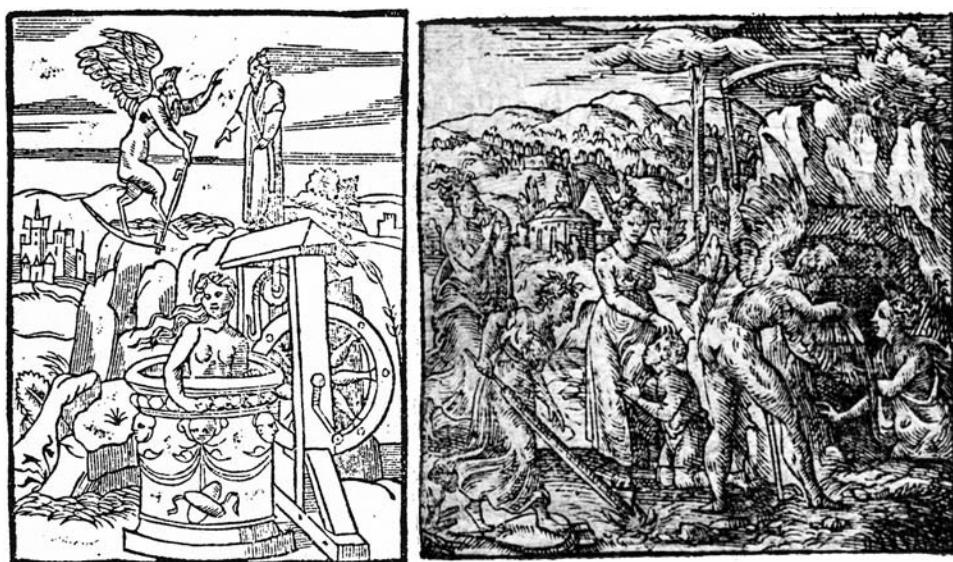


Fig. 9. Guillaume de La Perrière, *La Morosophie*, Lyon: Matthias Bonhomme, 1553, embl. 48 (izquierda). Hadrianus Junius, *Emblemata*, Amberes: Plantin, 1596, embl. 53 (derecha).

Por otra parte, Saxl también precisa que si bien la popularidad de la fórmula fue responsabilidad del Aretino, ya antes se la pudo ver en el frontispicio de *Goodly Primer in Englysshe* (1535), de William Marshall, donde el Tiempo («Tyme reueleth all thynges»), con el gesto de Cristo que desciende al limbo de los ancestros, rescata a la Verdad de su cárcel-cueva («Truth, the daughter of tyme»). Al ser esta obra una publicación protestante, es más bien la «Hipocresía» y no la «Calumnia» quien intenta impedir que el Tiempo cumpla su cometido. La sentencia de Mt. 10:26 se dispone bajo la *pictura* como mote: «Nothyng is couered that shall not be discouered. And nothing is hydde, that shall not be reueled». Y es este mismo lugar evangélico el que utiliza Erasmo en su mencionado repaso a la historia y la literatura del tópico en sus *Adagia* (que, por supuesto, junto con todas las otras citas bíblicas, fue omitido de los *Adagia* «católicos» de 1575), por lo que Saxl asume que las dos fórmulas de Aretino y Marshall, similares en concepto y próximas en el tiempo, remiten a una fuente común basada en el adagio de Erasmo.

Esta fórmula iconográfica, apoyada tanto en la autoridad de autores antiguos como contemporáneos y que entroncaba con paradigmas visuales bien conocidos —la «Calumnia de Apeles», así como el «Descenso de Cristo al limbo»— pronto se volvió popular en el arte contemporáneo y fue representada con frecuencia hasta finales del siglo XVIII (Carracci, *Alegoría del Tiempo y la Verdad* 1584-85 —cuadro con un fuerte influencia de Cartari—; Bronzino, *Alegoría de Venus y Cupido* c. 1546 —composición de complejo significado, pero enmarcada por la Verdad y el Tiempo que todo lo descubre, cf. Pierguidi 2005—; Rubens, *Triunfo de la Verdad* 1622-25 —sobre la

reconciliación de María de Medici y su hijo Luis XIII—; Poussin, *Triunfo de la Verdad* 1641 —encargo del Cardenal Richelieu—; François Le Moine, *El Tiempo revela la Verdad* 1737; Tiépolo, *El Tiempo revela la Verdad* 1745, etc.).



Fig. 10. William Marshall, *Goodly Primer in Englysshe*, Londres: Thomas Godfray, 1535. Frontispicio.

Así, la alegoría de la Verdad de la *Ithika* combina dos fórmulas de la iconografía renacentista: la ilustración nos muestra la Verdad gloriosa, mientras que el poema habla de la Verdad oculta, revelada por el Tiempo. En el arte renacentista europeo las dos fórmulas brotaron de fuentes visuales y literarias diferentes, y enfatizaban dos aspectos diversos de la Verdad. El hecho de que el autor de la *Ithika* no apreciara la divergencia sino que las colocara superpuestas ha de explicarse por las circunstancias que rodearon el

nacimiento del libro tal como arriba hemos delineado. El artista ortodoxo que acababa de asomarse a una iconografía renacentista y barroca que caía lejos de su cultura aún no podía aquilatar bien las sutilezas y volutas de algunos significados. Un desarrollo mayor del género iniciado por la *Ithika* habría, ciertamente, abierto el camino para un conocimiento más profundo de aquellos juegos de sentido aún ajenos y de sus aplicaciones, si no fuera porque la política cultural imperial rusa detuvo la prometedora apertura hacia el oeste de la ortodoxia ucraniana muy poco después de la publicación del libro.

Con todo, quizá entendamos un poco mejor el contraste entre el significado del poema y el de la *pictura* si profundizamos algo más en los matices de ésta última, retrocediendo más allá del tópico renacentista de la «verdad desnuda» para ver su trasfondo iconográfico medieval.

#### IV

No por casualidad Fritz Saxl, en el artículo citado, dedica especial atención a registrar las apariciones iconográficas de la Verdad revelada por el Tiempo en Inglaterra. De hecho, en el siglo XVI dos reinas consecutivas consideraron que esta imagen resumía la esencia de su reinado —en oposición al precedente— y así se la apropiaron. Cuando en 1553, tras el breve gobierno del infante Eduardo VI (y Jane Grey), y salvando todos los esfuerzos en contra del Consejo Protestante de Regencia, María Tudor llegó al trono, este giro inesperado sorprendió a toda Europa, maravillada ante el cambio de fortuna de la reina y, en consecuencia, de la Cristiandad. Saxl recoge las palabras de felicitación del Cardenal Pole:

And see howe miraculously God of hys goodness preserved her hyghnes contrarye to the expectation of manne. That when numbers conspyred agaynst her, and policies were devised to disherit her, and armed power prepared to destroye her, yet she *being a virgin, helpless, naked, and unarmed, prevailed.* (Saxl 1936, 207)

De esta carta del Cardenal Pole sobresale la imagen emblemática de la Verdad oprimida pero prevaleciente; imagen que tendrá un papel importante en la representación real de María. En el drama presentado en la ocasión de su coronación se incluía la figura alegórica de la Verdad con un libro en la mano donde se leía: *Verbum Dei*. Ella eligió como *motto* personal para su blasón, sello y monedas las palabras: *Veritas temporis filia*.<sup>11</sup> Lo que en el fondo el *motto* expresaba lo dejaba más claro otra carta de Pole: «Time is now come, in order that the true religion and justice return into the kingdom».

---

<sup>11</sup> Cf. Francis Sandford, *Genealogical History of the Kings and Queens of England*, Londres, 1701, 499-500: «When she [Queen Mary] came to the Kingdom, by persuasion of the Clergy, she bare [as her device] Winged Time drawing Truth out of a Pit, with Veritas Temporis Filia, which Motto adorns her first Great Seal» (citado por Saxl). Con todo, una de las representaciones de la Verdad que más conceptos aglutina (matizados en un sentido político concreto) se encuentra en el recargado frontispicio de la relación que sacó en Londres



Fig. 11. Frontispicio de *Truth Brought to Light and Discovered by Time or a Discourse and Historical Narration of the First XIII years of King James Reigne*. Anónimo, pero responsabilidad del propio editor Michael Sparke (Londres, 1651).

el editor Michael Sparke en 1651, *Truth Brought to Light and Discovered by Time or a Discourse and Historical Narration of the First XIII years of King James Reigne*. Allí vemos a la Verdad divina (como indica su mano tocando el cielo), cuyo pecho transparente deja ver su corazón, pisoteando a la Mentira. Al alimón con el Tiempo descorre unas cortinas que descubren a un empequeñecido rey Jaime, ya difunto. Abajo, la Memoria y la Historia trabajan para que la Verdad triunfe [ver fig. 11].



Cinco años después, en 1558, era la hermanastra de María, la protestante Isabel, quien fue recibida con la misma alegoría mientras se procedía a su coronación.<sup>12</sup> Es posible que los seguidores protestantes de Isabel usaran aquí combativamente la alegoría personal de María para «restaurar su verdad». De otro lado, la aparición de la Verdad en escena no era rara en la tradición inglesa (cf. Collier 1831, I, 65; cit. por Saxl), pero ahora se incluía en ella un elemento que todavía no se había mencionado. Donald Gordon, en el estudio citado más arriba se refiere a una obra titulada *Respublica*, puesta en escena en 1553, el primer año de reinado de María. Nos presenta a la Verdad con un libro en la mano que, en lugar de la leyenda *Verbum Dei* exhibe esta inscripción: *Veritas de terra orta est — I am sproong oute of the earth*.

Saxl, al describir el grabado de Marshall, también alude a la marca de impresor de Johannes Knobloch, de Estrasburgo —editor de Lutero, Melancton y Erasmo—, usada desde 1521, donde la Verdad, enmarcada por una orla de cabezas de ajo —en referencia al nombre del impresor: *knoblauch* = ajo— surge bajo unas rocas o de la boca de una especie de cueva, con el mismo mote: *Veritas de terra orta est*.<sup>13</sup> Este mote procede del verso undécimo del Salmo 85 (84 en la Vulgata) que habla del reino glorioso de Dios que ha de venir: *Veritas de terra orta est, et iustitia de caelo prospexit* (La verdad ha nacido de la tierra y la justicia ha mirado desde el cielo). El versículo anterior a éste también nombra a la Verdad en compañía de otros tres personajes: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt* (Misericordia y verdad se han encontrado, justicia y paz se han besado). En la Edad Media estas cuatro figuras fueron protagonistas principales de una «moralidad» (*morality play*) que, con el título de *The Reconciliation of the Heavenly Virtues* or *The Parliament of Heaven*, se hizo muy popular desde el siglo XII al XVI, tanto exenta como incluida en otras obras. Estudió el *topos* Hope Traver en su *The Four Daughters of God* (Traver 1907; pero para una revisión en profundidad ver también Klinefelter 1953, Mäder 1971 y Ralston 1984).

---

<sup>12</sup> «Between... hylles was made artificiallye one hollowe place or cave, with doore and locke enclosed; oute of the whiche, a lyttle before the Quenes Hyghnes comynge thither, issued one personage, whose name was Tyme, apparaylled as an olde man, with a sythe in his hande, havynge wynges artificiallye made, leadinge a personage of lesser stature then himselfe, whiche was fynely and well apparaylled, all cladde in whyte silke, and directlye over her head was set her name and tytyle, in Latin and Englyshe, “Temporis filia, The Daughter of Tyme”... And on her brest was written her propre name, whiche was “Veritas”, Trueth, who helde a booke in her hande, upon the which was written, Verbum Veritatis, the Woorde of Trueth.” With these explanatory verses:

This olde man with the sythe, olde Father Tyme they call,  
And her, his daughter Truth, which holdeth yonder boke,  
Whom he out of his rocke hath brought forth to us all,  
From whence for many yeres she durst not once out loke.  
Now since that Time again his daughter Truth hath brought,  
We trust, O worthy Quene, thou wilt this Truth embrace.»

(John Nichols, *The Progresses... of Queen Elizabeth*, Londres, 1823, I, 50. Cit. por Saxl)

<sup>13</sup> Cf. nuestra nota acerca de una curiosa confusión entre ajos y cardos en el *Autorretrato* de Durero de 1493 Bernat-Sajó 2012).

Sorprendentemente, sus orígenes se remontan a un midrash del siglo XI, un tratado de un rabino llamado Simeón, del sur de Alemania, sobre un lugar del libro del Génesis. Según allí consta, antes de la creación de Adán, las virtudes celestiales —en el midrash, los ángeles— debatieron sobre si ésta sería una buena decisión:

Mercy said, «Create him; because he will practise mercy». Said Truth, «Create him not; for he will be full of lies». Justice spoke. «Create him; for he will be just». Peace opposed it because he would be contentious. Mercy and truth thrust at one another. Justice and peace fought together. (*Midrash Rabba*, Génesis 8.5)

El autor del midrash interpretó «creativamente» los dos verbos del versículo bíblico. Tomó «encuentro» en el sentido de «choque» a la vez que asociaba el verbo נשחך *nashaq* al nombre de igual raíz *nesheq*, «arma». De este modo este verso del salmo se convirtió en un comentario del Libro de la Creación que, a través de Hugo de San Víctor, intérprete de la fuente hebrea, alcanzó a San Bernardo y a San Buenaventura. Desde sus meditaciones, extraordinariamente difundidas, sobre la Anunciación y la vida de Cristo, la historia se extendió por todo el mundo medieval. Su versión cristiana, que pasó a formar parte orgánica de la literatura medieval por la fuerza de las obras de Nicholas Love, Lydgate, Walter Kennedy y Grosseteste, el *Piers Plowman*, el *Ludus Coventriae*, la *Gesta Romanorum* inglesa y otros textos, era más o menos así: un rey poderoso tenía cuatro hijas, un hijo y un criado que cometió un delito. El criado es enviado a prisión, tras lo cual las hijas se reúnen para debatir los méritos, las faltas y el destino del prisionero, si debe ser condenado o perdonado. Para zanjar la discusión, reconciliar a las hermanas y respetar la naturaleza piadosa del padre, el hijo se ofrece a asumir el crimen del sirviente y sufrir su castigo. Mediante este sacrificio altruista, el hijo redime al mal criado, une a las hermanas y devuelve al criado al misericordioso rey. La paz reinará sobre el mundo, y *la verdad brotará de la tierra y la justicia velará desde el cielo*.



Fig. 12. Marca del impresor Johannes Knobloch. Los textos en griego dicen: Ἡ ΑΛΗΘΕΙΑ —la Verdad— y ἀγαθὴ δὲ πρὸς φῶς τὴν ἀλήθειαν χροῖον — el tiempo sacará la verdad a la luz (Menandro, Monosticha 11). El hebreo: אמת מן ארץ ערע (Emet me-erets titsmah) — De la tierra surge la fidelidad (Salmos 85:11, pero 'fidelidad' se traduce habitualmente como 'verdad').

Esta imagen de la Verdad como «hija de Dios» se localizaba no solo en la literatura sino también en las artes visuales. Aparte de la divisa de Knobloch, Saxl menciona otro ejemplo. Tras un incendio en 1577, Palma Giovane pintó un gran cuadro para el vestíbulo del Magistrato della Quarantia Criminale, en el Palacio del Dogo de Venecia, ahora conservado en la Accademia. Esta imagen es buen ejemplo de tales pinturas en los ayuntamientos y cortes de justicia mencionadas anteriormente, donde se armonizaban las alegorías de la Verdad y la Justicia. En esta concretamente, la Justicia contempla desde el cielo a la Verdad que surge de la tierra, simbolizada por un globo, y vuelve la vista hacia los cielos simbolizados por el sol. Con su mano derecha señala al sol mientras sostiene un libro y una palma en la mano izquierda. En el libro abierto leemos este verso: *Veritas de terra orta est et iustitia de caelo prospexit.*

Aquí tenemos, pues, el modelo exacto de la alegoría de la Verdad de Ripa y, a su través, el de la *Ithika*. Ripa, obviamente, vio esta pintura —o una copia o modelo de la misma— y la trasladó a la *Iconología*. Por esta razón las dos partes de la alegoría de la *Ithika*, la *pictura* y la *subscriptio* mantienen este agudo contraste, entre ellas y también con su significado original. El poema habla de la verdad y su progenie; una verdad oculta pero revelada gradualmente, la hija del Tiempo. El grabado presenta a la Verdad celestial, siempre en su gloria. La hija de un Dios que «habita una luz inaccesible» (1 Tm 6, 16).

Con todo, quizá Ripa no acababa de ver los matices de significado de su propia alegoría, y así cambió la Verdad del Salmo, brotada de la tierra y avanzando triunfante hacia el cielo, con la desnuda Verdad de la *Calumnia* de Apeles y luego fue interpretando sus atributos uno a uno, como suele ser su procedimiento. Pero los lectores que conocían la «moralidad» de *Las Cuatro Hijas* restauraban sin problemas el significado primigenio. Esto queda bastante claro en las dos estatuas dedicadas a la Verdad que realizó Bernini con veinte años de diferencia.

La estatua de la Verdad de la Galleria Borghese de Roma, esculpida entre 1646 y 1652 copia cuidadosamente la alegoría de Ripa. Fue justamente esta estatua la que llevó a Émile Mâle a redescubrir la obra de Ripa en 1927. Como Saxl no tocó las alegorías de Ripa, trazó una línea recta de influencia de Bernini al modelo compuesto por Palma Giovane. Sin embargo, pensamos que el modelo de Bernini fue el grabado de Ripa y, al igual que Ripa, Bernini ignoró los antecedentes medievales y el trasfondo bíblico de la figura. Por esta causa la dotó de un reloj de arena y escribió en el pedestal *Simulacrum Veritatis Tempore degendae* (Estatua de la Verdad que es revelada por el Tiempo). Haciéndolo así, se estaba refiriendo a sus injurias personales, la derrota sufrida en la competición por la nueva fachada de San Pedro.

En pocos años la situación de Bernini cambió. En 1655 el gran Papa constructor, Alejandro VII, subió a la cátedra de San Pedro y nombró sin demora a Bernini artista de corte. Durante los doce años del reinado de Alejandro, Bernini llevó a cabo sus mayores creaciones; la última, el monumento sepulcral del Papa en San Pedro. El Papa empezó a planear su túmulo justo tras ser elegido (Koorbojian 1991); el plan prosiguió hasta su muerte y se pueden distinguir en él al menos seis fases. Unas indicaciones del diario del Papa, de 26 de enero de 1660, atestiguan que por entonces ya se había establecido lo esencial de su iconografía: «*Modestia et veritas obviaverunt, s'incontrino, iustitia et pax, si abbraccino, e la pace volti più in qua e la morte in cambio del libro habbia la falce*» (Que Modestia y Verdad, se encuentren, Justicia y Paz se abracen, y la paz esté vuelta más hacia aquí, y que la muerte en vez del libro tenga la guadaña).

El Papa Alejandro quiso decorar su tumba con las cuatro alegorías del versículo 10 del Salmo 85, de modo similar a como hizo con otras obras de arte que se inspiraban en este pasaje favorito suyo, desde su primera medalla papal, pasando por la Capilla Silva en San Isidoro, hasta la nueva fachada de su «iglesia familiar», Santa Maria della Pace (cf. Burke 1981). A pesar de todos los cambios y problemas —anotados también en el diario arriba citado— esta composición se llevó a cabo finalmente en 1671. La figura orante del Papa va acompañada de Las Cuatro Hijas de Dios, Justicia y Paz al fondo, y Piedad y Verdad al frente. Después de muchos años trabajando juntos, Bernini acabó por comprender bien la importancia de este verso y transformó en consecuencia la figura de la Verdad. Aquí, por fin, cubre con un velo su anterior desnudez; planta un pie sobre el globo terrestre —más precisamente: sobre Inglaterra (Fehl 1966)— y abraza en su seno al sol como meta última de sus esfuerzos. Ahora ella, al ser eternamente manifiesta, no está de ningún modo revelada por el Tiempo. Al contrario: el velo tendido por las Cuatro Virtudes cubre a la Muerte y al Tiempo por toda la eternidad.



Fig. 13. Bernini. Túmulo del Papa Alejandro VII. Basílica de San Pedro, Roma, 1671. A la derecha, la Verdad con un pie sobre el globo terrestre abrazando al sol. La muerte, tapada por el velo tendido por las cuatro hijas de Dios, consigue apenas sacar su reloj a la luz del día.

## V

Valga como colofón de este recorrido el soneto que Lope de Vega dedica a la Verdad. El análisis iconográfico vertido en las páginas que anteceden ilumina ahora la densa hibridación de imágenes y alusiones que Lope cifra en los catorce versos, trazando una difícil pirueta desde la *filia temporis* a la *filia Dei* similar a la observada alrededor de la *Ithika*. La Verdad, hija del Tiempo y *desterrada* de aquel paraíso de la Edad de Oro, se convertirá entre los hombres en la ventana por donde Dios se asome, trasmutándose finalmente ella en el propio Dios que había estado oculto.

En aquella España católica, de contexto cultural bien diverso al de la *Ithika*, Lope dibujó también la figura compuesta de una verdad exiliada y solo visible en la beatitud del Paraíso, y –sin perder de vista la raíz paradójica del Salmo 85– la dispuso sobre un fondo concomitante al desplegado por Torquato Accetto en su discurso sobre la *Dissimulazione* arriba mencionado (texto, a su vez, tan deudor de la literatura de imágenes –véase Accetto 1997, capítulo «Come nel cielo ogni cosa è chiara»–). El engaño humano, con el que obligatoriamente ha de saber contender el hombre en la tierra, nos recuerda Accetto, cela las «ventanas del corazón», mientras Dios mantiene cerradas las «ventanas del cielo». Queda esperar que en el último aliento de la historia, en el mismo instante en que el Tiempo muera, la Verdad –casta y desnuda hija oculta de Dios y, al fin, Dios mismo– irrumpa precisamente por esas ventanas.

El siglo XVII occidental no cesó de preguntarse (Donne, Grozio, Descartes, Leibniz...) sobre la posibilidad de un *Deus absconditus*<sup>14</sup> que incluso mintiera a los hombres. Así Lope, con Accetto, parece querer disolver *in extremis* la sospecha apuntando a la magnanimidad y justicia de este Dios que, a pesar de disimularse o ausentarse de la historia, abrirá la «ventana cristalina» para el balance definitivo en el día del Juicio Final; un Dios que es la Verdad, pero siempre ulterior, un Dios de la conclusión. Solo de este modo la terrenal «hija del Tiempo» del primer verso podrá ser también, en el último, «el mismo Dios».

Hija del Tiempo, que en el Siglo de Oro  
viviste hermosa y cándida en la tierra,  
de donde la mentira te destierra  
en esta fiera edad de hierro y lloro.

Santa Verdad, dignísimo decoro  
del mismo cielo que tu sol encierra;  
paz de nuestra mortal perpetua guerra,  
y de los hombres el mayor tesoro;  
casta y desnuda virgen que no pudo  
vencer codicia, fuerza ni mudanza,  
del sol de Dios ventana cristalina;  
vida de la opinión, lengua del mudo;  
mas ¿qué puedo decir en tu alabanza,  
si eres el mismo Dios, Verdad divina?<sup>15</sup>

<sup>14</sup> La literatura emblemática cuenta con el libro de Augustin Chesneau dedicado al análisis teológico de este tema desde la vertiente católica, *Orpheus Eucharisticus, sive Deus absconditus...*, París: F. Lambert, 1657 (luego traducido abreviadamente al francés con el título *Emblemes Sacrez sur les Tres-Saint et Tres-Adorable Sacrement de l'Eucharistie*, París, 1667).

<sup>15</sup> «A la Verdad» (Vega 1993, I, 527).

## Bibliografía

- ACCETTO, Torquato. *Della dissimulazione onesta*, Turín: Einaudi, 1997. Ed. de S. Silvano Nigro. La primera ed. es de Nápoles, 1641.
- ALBERTI, Leon Battista. *De la pintura y otros escritos sobre arte*, Madrid: Tecnos, 1999. Trad. de Rocío de la Villa.
- ALTROCCHI, Rudolf. «The Calumny of Apelles in the Literature of the Quattrocento», *PMLA* 36 (1921), 454-492.
- AMBODICK, Néstor Maximovitch, (ed.). *Emblemi i Simvoli Izbranie... Emblemata et Symbola Selecta...*, San Petersburgo: Imprenta Imperial, 1788.
- BALAVOINE, Claudie. «Le Monstre apprivoisé: Sur Quelques Figures emblématiques du temps à la Renaissance». En *Le Temps et la durée dans la littérature au Moyen Age et à la Renaissance (Actes du Colloque organisé par le Centre de Recherche sur la Litt. du Moyen Age & de la Renaissance de l'Univ. de Reims -Nov. 1984-)*, editado por Yvonne Bellenger, París: Nizet, 1986, 153-178.
- BARBER, P. M. «Marlborough, Art and Diplomacy: The Background to Peter Strudel's Drawing of Time Revealing Truth and Confounding Fraudulence». *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 47 (1984): 119-135.
- BEER, Jeanette M. A. *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*. Ginebra: Droz, 1981.
- BERNAT VISTARINI, A. y John T. CULL. *Enciclopedia de emblemas españoles ilustrados*, Madrid: Akal, 1999.
- BERNAT VISTARINI, A y Tamás SAJÓ. «Veritas filia Dei. The Iconography of Truth Between Two Cultural Horizons in the *Ithika hieropolitica*», en *In Nocte Consilium. Studies in Emblematics in Honor of Pedro F. Campa*, editado por John T. Cull y Peter M. Daly, Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner, 2011, 291-322.
- BERNAT VISTARINI, A. y Tamás SAJÓ. «Imago», *Mesa Revuelta* (22-06-2012), <<http://mesa-revuelta.blogspot.com.es/2012/06/imago.html>>.
- BING, Gertrud. «*Nugae circa Veritatem*: Notes on Anton Francesco Doni». *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 1, no. 4 (1938): 304-312.
- BLANCO, Emilio. «La formación de una teoría de la verdad en Gracián: de la *Agudeza* al *Criticón*». En *Baltasar Gracián. Tradición y modernidad. Actas del Simposio Internacional sobre Baltasar Gracián en el IV Centenario de su Nacimiento*, editado por Javier San Martín y Jorge Ayala. Calatayud: Diputación Provincial de Zaragoza, 2002, 127-154.
- BOSCH, Lynette M. F. «Time, Truth & Destiny: Some Iconographical Themes in Bronzino's 'Primavera' and 'Giustizia'». *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 27, no. 1 (1983): 73-82.
- BURKE, Peter, «*Donec auferatur luna*: The facade of S. Maria della Pace», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 44 (1981), 238-239.
- CAMPA, Pedro F. «The Rise of the Russian Emblem». En *Emblem Studies in Honor of Peter M. Daly*, editado por Michael Bath, Baden Baden: Verlag Valentin Koerner, 2002, 15-40.
- — —. «Emblem Books in Russia». En *Companion to Emblem Studies*, editado por Peter M. Daly, New York: AMS Press, 2008, 309-322.
- CARTARI, Vincenzo. *Le imagini de i dei de gli antichi*, Venecia, 1571, cap. 10: «Minerva», 367-368.
- CARRETTO, Galeotto dal. *Tempio d'amore*. Ed. crítica de Cristina Caramaschi, intro. de Franca Magnani, Roma: La Fenice, 1997.
- CAST, David. *The Calumny of Apelles: A study in humanist tradition* (Yale Publications in the History of Art, 28), Yale University Press, 1981.
- CHARIPOVA, Liudmila V. «Latin Books and the Orthodox Church in Ruthenia: Two Catalogues of Books Purchased by Peter Mohyla in 1632 and 1633». *The Library. Transactions of the Bibliographical Society* 4 (2003): 129-149.

- CHESNEAU, Augustin. *Orpheus Eucharisticus, sive Deus absconditus humanitatis illecebris illustriores Mundi partes ad se pertrahens, ultroneas arcanae maiestatis adoratrices...*, París: F. Lambert, 1657.
- CHINCHILLA, ROSA HELENA. «La imagen de Apeles y su relación a la calumnia en Cervantes». *Bulletin of Spanish Studies* 82, no. 2 (2005): 143-156.
- CIVIL, Pierre. *Image et dévotion dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle: le traité «Norte de Ydiotas» de Francisco de Monzón (1563)*, París: Presses de la Sorbone Nouvelle, 1996.
- COLLIER, J. P. *History of English Dramatic Poetry to the Time of Shakespear*, Londres: John Murray, 1831.
- COSTALIUS, Petrus. *Pegma, cum narrationis philosophicis*, Lyon: Matthias Bonhomme, 1555.
- DICCIONARIO BIOGRÁFICO RUSO (Русский Биографический Словарь). Versión web: <<http://www.rulex.ru/>>.
- FABINY, Tibor. «Veritas Filia Temporis: The Iconography of Time and Truth and Shakespeare». *Acta Litteraria Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, no. 1-2 (1984): 61-98.
- FEHL, Philipp P. «Bernini's Triumph of Truth over England», *The Art Bulletin* 48 3/4 (1966), 5-6.
- FÖRSTER, Richard. «Die Verläumdung des Apells in der Renaissance», *Jahrbuch der königlichen Preussischen Kunstsammlungen* 8 (1887) 29-56 y 89-113; 15 (1894) 27-40; 42 (1922) 126-33.
- GAJECKY, G. «The Kiev Mohyla Academy and the Hetmanate». En *The Kiev Mohyla Academy (Commemorating the 350th Anniversary of Its Founding, 1632-1982)*. Editado por O. Pritsak - I. Ševčenko, Harvard Ukrainian Studies. vol. VIII, no. 1/2. Cambridge, MA, 1985.
- GASTON, Robert W. «Love's Sweet Poison: A New Reading of Bronzino's London "Allegory"». *I Tatti Studies: Essays in the Renaissance* 4 (1991): 249-288.
- GHINI, Giuseppe. *La Scrittura e la Steppa. Esegesi figurale e cultura rusa*. Urbino: Quattroventi, 1999.
- GOLDSCHMIDT, Ernst Philippe. «Lucian's Calumnia», in D. J. Gordon (ed.), *Fritz Saxl (1890-1948). A volume of memorial essays from his friends in England*, 1957, 228-244.
- GORDON, D. J. «Veritas Filia Temporis: Hadrianus Junius and Geoffrey Whitney». *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 27 (1940): 228-240.
- HENKEL, Arthur y Albrecht SCHÖNE. *Emblemata. Handbuch zur sinnbildkunst des XVI und XVII Jahrhunderts*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1976.
- HIPPISLEY, Anthony. «The Emblem in Russian Literature». *Russian Literature* 16 (1984): 289-304.
- — —. (ed.). *Emblemy i Simvoli: The First Russian Emblem Book*. Leiden: Brill, 1989.
- — —. «Early emblems: The Emblimata of Simeon Polockij». En *The European Emblem. Selected Papers from the Glasgow Conference, 11-14 August 1987*, editado por Bernhard F. Scholz, Michael Bath y David Weston, Leiden: J. Brill, 1990, 117-127.
- — —. «The Russian Emblem Book *Emblemat Dukhovny*». En *Selected Papers of the Glasgow International Conference 13-17 August 1990*, editado por Alison Adams y Anthony Harper, Leiden: E. J. Brill, 1992, 171-186.
- — —. «Russian Emblem Books». *Solanus* 6 (1992): 56-69.
- HOPE, Charles. «Bronzino's Allegory in the National Gallery». *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 45 (1982): 239-243.
- JAMES, William A. «The Jesuits' Role in Founding Schools in Late Tsarist Russia». En *Religious and Secular Forces in Late Tsarist Russia: Essays in Honor of Donald Treadgold*, editado por Charles Timberlake, Seattle: University of Washington Press, 1992, 59 ss.
- KOORBOJIAN, Michael. «Disegni for the tomb of Alexander VII», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 54 (1991) 268-273.
- KLINEFELTER, Ralph A. «The Four Daughters of God: A New Version». *The Journal of English and Germanic Philology* 52, no. 1 (1953): 90-95.
- LUCIANO. «No debe creerse con presteza en la calumnia», en *Obras*, Madrid: Gredos, 1996, I, 228-243. Trad. de Andrés Espinosa Alarcón.
- MÄDER, E. J. *Der Streit der 'Töchter Gottes.'* *Zur Geschichte eines allegorischen Motivs*, Berna-Frankfurt, 1971.

- MÂLE, Émile. *L'art religieuse après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle. Italie – France – Espagne – Flandres*, Paris: Colin, 1932.
- MANUILOV, V. «Das russische Epigramm». En *Das Epigramm. Zur Geschichte einer inschriftlichen und literarischen Gattung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 534-552.
- MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, Madrid: Alianza Universidad, 1986. Especialmente, el apartado «*Veritas filia temporis*», 586-588.
- MASSING, Jean Michel. *Du texte à l'image. La Calomnie d'Apelle et son iconographie*, Presses universitaires de Strasbourg, 1990.
- MATICH, S. «Ifika ieropolitika». *Prilozi za knjizevnost* 7 (1972): 230-233.
- MISLAVSKY, Afanasy, (ed.). *Ithika Ieropolitika, ili Filosofija npravuchitel'naja... [Ética política o la Filosofía de la consecución de la moral religiosa...]*. Kiev: Imprenta del Monasterio de las Cuevas, 1712.
- PALUMBO, Genoveffa. *Le porte della storia. L'età moderna attraverso antiporte e frontispizi figurati*, Roma: Viella, 2012. En especial, el cap. «Storia, scienze, verità», 205-293.
- PANOK, T. B. (ПАНЬОК, Т. В.). «Конвергенція слобожанської ікони у процесі становлення барокового іконопису на Україні», *Вісник ХДАДМ (Харківська державна академія дизайну і мистецтв)*, 2007/4, 156-165.
- PERRIÈRE, Guillaume de la. *La Morosophie*, Lyon: Matthias Bonhomme, 1553.
- PIERGUIDI, Stefano. «Dalla “Veritas filia Temporis” di Francesco Marcolini all’ “Allegoria” di Londra del Bronzino: Il contributo di Francesco Salviati». *Artibus et Historiae* 26, no. 51 (2005): 159-172.
- POLCIN, Stanislas. *Une tentative d'union au xvie siècle. La mission religieuse du Père Antoine Possevin S. J. en Moscovie (1581-1582)*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1957.
- RALSTON, E. «The Four Daughters of God in *The Castell of Perseverance*», *Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 15.1 (1984), 36-44.
- RIPA, Cesare. *Iconologia*, Madrid: Akal, 1987, 2 vols. (Trad. de Juan Barja y Yago Barja de la ed. de Siena: Matteo Fiorimi, 1613).
- SAJÓ, Tamás. «Egy elfelejtett nyelv» [Un lenguaje olvidado]. En Cesare Ripa: *Iconologia*, Budapest: Balassi, 1997 a.
- . «Az *Iconologia* forrásai» (Fuentes de la *Iconologia*), en Cesare Ripa, *Iconologia*, Budapest: Balassi, 1997 b.
- SAXL, Fritz. «Veritas filia Temporis». En *Philosophy and History. Essays presented to E. Cassirer*, editado por Raymond Klibansky y H. J. Paton, Oxford: Clarendon Press, 1936, 197-222.
- СТЕПОВИК, D. V. *Ukrainska Grafica XVI-XVIII Stolit. Evoliutsia Obraznoi Sistemi*. Kiev: Naukova Dumka, 1982.
- . *Leontii Tarasevich i Ukrainske Miststvo barokko*: Naukova Dumka, 1986.
- . *Rossiskaja Gosudarstvennaia Simvolika*. Moscú: Vlado, 2002.
- STOŠIĆ, Ljiljana (Љильана Стошић). *Западноевропска графика као предлогак у српском сликарству XVIII века*. Београд: Српска Академија Наука и Уметности, 1992.
- SYMBOLA ET EMBLEMATA. Jussu atque auspiciis Sacerrimae Suae Majestatis Augustissimi ac Serenissimi Imperatoris Moschoviae Magni Domini Czaris, et Magni Ducis Petri Alexeidis, totius Magnae, Parvae & Albae Rossiae, nec non aliarum multarum Potestatum atque Dominionum Orientalium, Occidentalium Aquilonariumque Supremi Monarchae, excusa. Amstelaedami, Apud Henricum Wetstenium. Anno 1705.
- TERVARENT, Guy de. «Veritas and Justitia Triumphant». *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 7 (1944): 94-101.
- TRAVER, Hope. *The Four Daughters of God: a study of the versions of this allegory, with special reference to those in Latin, French, and English*. Filadelfia: Bryn Mawr College, 1907.



- TSCHISHEWSKIJ, Dmitrij. «Das ukrainische Epigramm der Barockzeit». *Archiv für das Studium der neuen Sprachen und Literaturen* 201 (1965): 175-184, 520-533.
- — —. «Emblematische Literature bei den Slaven». *Archiv für das Studium der neuen Sprachen und Literaturen* 201 (1965): 175-184.
- VASSELLIN, Martine. «Le corps dénudé de la Vérité», *Rives Méditerranéennes* 30 (2008), 77-91.
- VEGA, Lope de. *Edición crítica de las Rimas de Lope de Vega*, Madrid: Universidad de Castilla-La Mancha, 1993. Ed. de Felipe B. Pedraza.
- ZAFRA, Rafael. «Estudio introductorio» en Pedro Canisio, *Doctrina Cristiana*, Palma: José J. de Olañeta, Editor, 2013 (en prensa).
- ZAGREBNY, Sergej. «Киево Могилянська Академія»  
<<http://coolreferat.com>Киево\_Могилянська\_Академія\_часть=1>.
- ZAPASKO, J. – P. ISAEVICH (Запаско, Я., Я. Ісаєвич). «Книга і друкарство на Україні у XVIII ст» (El libro y la imprenta en Ucrania en el siglo XVIII). En *Каталог стародруків виданих на Україні. Книга друга (1701-1764)*, Львів, 1984.  
<[http://www.liturgia.org.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=65&Itemid=94](http://www.liturgia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=65&Itemid=94)>
- ZHMURKO, Oksana (Жмурко, Оксана). «Геральдична графіка в Галичині XVII-XVIII ст.: Питання історіографії» (Gráficos heráldicos en Galitzia en los siglos XVII y XVIII: Una visión historiográfica), *Народознавчі Зошити*, 2008/3-4, 279-289.
- ZHOLOTOVSKY, P. (Жолтовський, П.). *Художнє життя на Україні в XVI-XVIII ст*, Київ: Наук. Думка, 1984. С. 24.

## Normas de Publicación/ Normes de Publicació/ Guidelines for Publication

### Presentación/ Presentació/ Presentation

*Taula. Quaderns de Pensament* es una publicación de periodicidad anual que publica artículos originales en las distintas lenguas europeas sobre la obra de filósofos a través de números monográficos a cargo de un editor especialista de reconocido prestigio en la materia. Todos los artículos que llegan a nuestra redacción pasan por un proceso de revisión por pares. *Taula. Quaderns de Pensament* publica en cada número una sección dedicada a considerar estados de la cuestión, notas críticas y recensiones sobre tema y textos de actualidad filosófica.

*Taula. Quaderns de Pensament* és una publicació de periodicitat anual que publica articles originals en qualsevol llengua europea sobre els diversos autors i les seves obres. Aquestes publicacions son dirigides per un editor especialista de reconegut prestigi dins la matèria. Tots el articles que arriben a la nostra redacció són sotmessos a un procés de revisió cega per parells. *Taula. Quaderns de Pensament* hi publica en cada número una secció dedicada a considerar estats de la qüestió, notes crítiques y recensions sobre temes i textos d'actualitat filosòfica.

*Taula. Quaderns de Pensament* is a journal of anual periodicity. It publishes original papers in whatever european language concerning to the study of an author through monographic volumes edited by a invited editor. All papers arrived to our redaction are subjected to a peer review process. Furthermore, *Taula. Quaderns de Pensament*, is prouded of publishing states of the art, critical notes and reviews about the different topics and texts of the whole field of Philosophy.

### Normes de redacció/Normes de redacció/Instructions for preparation of manuscripts

Los artículos deberán tener una extensión no superior a 6000 palabras en formato WORD. La redacción del artículo se ajustará al sistema autor-fecha para las citas. Las notas se dispondrán como notas al pie de página, indicándose al final del artículo la bibliografía, disponiéndose ésta conforme al mismo sistema. Todos los artículos deben estar precedidos de un resumen en inglés, además de la lengua en la que se redacten.

Las referencias bibliográficas se ajustarán al siguiente modelo:

— Libros: apellidos del autor en versalita, iniciales de su nombre, año, título del libro en cursiva, lugar de publicación, editorial, página o páginas citadas. Ejemplo: ZUBIRI, X. (1983): *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza.

— Capítulo de libro en obras colectivas: apellidos del autor o autores en versalita, iniciales de su nombre, año, título del capítulo entre comillas, datos de la obra como en el apartado anterior, primeras y última páginas del capítulo o la página citada. Ejemplo: VÁZQUEZ CAMPOS, M. (2009): «Los nueve y “el misterio de las mismas personas diferentes”», en ANTONIO MANUEL LAZ (Ed.), *Realidad sin velos*, Barcelona, Laertes, pp.121-141.

— Artículos de revistas: apellidos del autor en versalita, iniciales del nombre, año, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva, número del volumen en cursiva, página o páginas citadas. Ejemplo: LINAS BEGON, J. L. (2010): «En torno al mecanicismo cartesiano», *Azafea*, 12, pp. 79-95.

Els articles no poden tenir una extensió superior a las 6000 paraules en format WORD. L'article serà redactat seguint el sistema autor-data per a las citacions. Les notes apareixen sempre com a notes al peu i al final de l'article s'hi indicarà la bibliografia seguint el mateix sistema. Tots els articles han de dur un breu resum en anglés a més a més del escrit en llengua corresponent a l'article.

Les referències bibliogràfiques s'adaptaran al model següent:

— Llibres: Llinatge de l'autor en versaleta, inicials del seu nom, any, títol del llibre en cursiva, lloc de publicació, editorial, pàgina o pàgines citades. Exemple: ZUBIRI, X. (1983): *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza.

— Capítol de llibre a obres col·lectives: llinatges de l'autor o autors en versaleta, inicials del seu nom, any, títol del capítol entre cometes, dades de l'obra com a l'apartat anterior, primera i darrera pàgines del capítol o de la pàgina citada. Exemple: VÁZQUEZ CAMPOS, M. (2009): «Los nueve y “el misterio de las mismas personas diferentes”», en ANTONIO MANUEL LIZ (Ed.), *Realidad sin velos*, Barcelona, Laertes, pp. 121-141.

— Articles a revistes: llinatges de l'autor en versaleta, inicials del nom, títol de l'article entre cometes, nom de la revista en cursiva, número del volum en cursiva, pàgina o pàgines citades. Exemple: LLINÁS BEGON, J. L. (2010): «En torno al mecanicismo cartesiano», *Azafea*, 12, pp. 79-95.

Papers should not exceed 6000 words in WORD format. We use author-date systems for citations and the different notes should be always footnotes. The bibliographic references will be situated at the end of the paper, following the afore mentioned system. All the papers must be preceded by an abstract in English.

— Books: Surname of the author in capital letters, initials of first (and middle) name, year, title of the book in italics, place of publication, editorial, page(s) quoted: Example: ZUBIRI, X. (1983): *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza.

— Chapter of book in collected works: Surname of the author or authors in capital letters, initials of first (and middle) name, data of the book, title of the chapter in quotation marks, description of the work as above, first and last pages of the chapter or page quoted. Example: VÁZQUEZ CAMPOS, M. (2009): «Los nueve y “el misterio de las mismas personas diferentes”», en ANTONIO MANUEL LIZ (Ed.), *Realidad sin velos*, Barcelona, Laertes, pp. 121-141.

Articles in journals: Surnames of the autor in capital letters, initials of first (and middle) name, year, title of the article in quotation marks, name of the journal in italics, number of the volume in italics, page(s) quoted: Example: LLINÁS BEGON, J. L. (2010): «En torno al mecanicismo cartesiano», *Azafea*, 12, pp. 79-95.





## PRESENTACIÓ

### I. SECCIÓ MONOGRÀFICA. Hegel

*Introducció.* Gabriel Amengual Coll

1. *Hegel: El largo camino hacia su filosofía. De Frankfurt a Jena*

Xabier Insausti

2. *El Lenguaje en los Primeros Esbozos de Sistema de Hegel (Systementwürfe I, 1803/4)*

María del Carmen Paredes Martín

3. *La primera Filosofía del espíritu de Hegel (1803/04). Una anticipación del nuevo paradigma del lenguaje*

Julio De Zan

4. *La construcción conceptual de la infinitud cualitativa*

Mariano Álvarez Gómez

5. *La filosofía de la naturaleza en la Enciclopedia de Hegel*

Ramon Valls Plana (+)

6. *Sujeto y libertad. A partir de la Filosofía de la naturaleza de Hegel*

Luca Illetterati

7. *El Espíritu y sus ciencias*

Walter Jaeschke

8. *La idea del Derecho en Hegel*

Jean-Louis Vieillard-Baron

9. *Hegel y la moderna bioética*

Ludwig Siep

10. *La inmolación de los dioses griegos. Aporías de las prácticas rituales, según Hegel*

Claudia Melica

11. *L'Erhebung dello spirito nelle prove hegeliane dell'esistenza di Dio*

Francesca Menegoni

12. *La controversia entre Hegel y Schleiermacher sobre el sentido de la religión*

Luis Mariano de la Maza

13. *La filosofía una en las múltiples filosofías a través de la historia. La concepción hegeliana de la historia de la filosofía*

Gabriel Amengual

### II. LA CASA DE LA POESIA

*II.1 Homenatge a Marià Villangómez*

*Amb motiu de la publicació de l'obra poètica completa de Marià Villangómez Llobet, 2013*

Marià Serra Planells

*La tasca cívica d'un poeta: Marià Villangómez*

Felip Cirer

*Amor i desig en la poesia de Marià Villangómez*

Bernat Joan Marí

*La música en la poesia de Marià Villangómez*

Jean Serra

*II.2 Altres articles*

*Lysistrata, woman's voice to peacekeeping and peacebuilding*

M. Mercè Domínguez

*Unamuno y la hermenéutica literaria del siglo XX*

Cirilo Flórez Miguel

*La qüestió inicial, l'epíleg i el tot del Menó*

Jordi Sales i Coderch i Josep Monserrat-Molas

### III. SECCIÓ D'ESTUDIS ESLAUS I COMENIOLÒGICS

*Veritas filia dei. La iconografía de la verdad entre dos horizontes culturales, a propósito de la Ithika hieropolítica (1712)*

Antonio Bernat Vistarini i Tamás Sajó

