

# RELIGIÓN, ABSOLUTO Y FILOSOFÍA EN LOS FRAGMENTOS HEGELIANOS DE FRANKFURT SOBRE LA RELIGIÓN, DE HEGEL

SERGIO MONTECINOS FABIO  
Ruhr-Universität Bochum (Alemania)

RESUMEN: A través de una reconstrucción sistemática de la concepción de unificación religiosa concebida por Hegel durante su estancia en Frankfurt, se busca poner de relieve tanto los aspectos peculiares y diferenciadores de ésta, como los elementos que anticipan el rumbo que adquirirá el pensamiento hegeliano desde Jena. La reconstrucción procede en tres pasos: tematización de la vida inmediata, de la reflexión y de su acción sobre la vida; caracterización de la religión como una elevación por sobre la finitud y acceso a la vida infinita en cuanto espíritu; determinación de la función crítico-negativa de la filosofía, subordinada a la religión. Se concluye estableciendo que, en estos textos tempranos, Hegel llega a una estructura sistemática central para su pensamiento ulterior, a saber, la estructura vida-conocer-espíritu. Además se ofrece una consideración relativa al potencial liberador que para Hegel tienen tanto la religión como la filosofía, dado que ambas escapan a una forma específica de racionalidad hegemónica en la cultura.

PALABRAS CLAVE: reflexión; finitud; creencia; vida; espíritu.

## *Religion, Absolute and Philosophy in Hegel's fragments of Frankfurt: On Religion*

ABSTRACT: Through a systematic reconstruction of the conception of religious unification conceived by Hegel during his time in Frankfurt this paper seek to emphasize both the peculiar and differentiating aspects of it and the anticipative elements of the course the Hegelian thought will acquire from Jena. The reconstruction proceeds in three steps: thematization of the immediate life, reflection and its action on life; Characterization of religion as an elevation over finitude and access to infinite life as spirit; Determination of the critical-negative function of philosophy, subordinated to religion. As conclusion is established that in these early texts Hegel comes to a central structure of his later thought, namely, the life-cognition-spirit structure. It also offers a consideration of the liberating potential that for Hegel both religion and philosophy have since they overcome the limitations of a specific form of hegemonic rationality in culture.

KEY WORDS: reflection; finitude; belief; life; spirit.

## INTRODUCCIÓN

Los dos fragmentos que Hegel escribió hacia el final de su estancia en Frankfurt entre los años 1799 y 1800<sup>1</sup> ocupan una posición peculiar dentro del *corpus*. Conocidos tradicionalmente con el equívoco nombre de *Fragmento de sistema*<sup>2</sup>, por su posición y función en el desarrollo del pensamiento de su autor

---

<sup>1</sup> «Editorischer Bericht», en: W. JAESCHKE (ed.), *Frühe Schriften II. Gesammelte Werke 2*, Meiner, Hamburg 2014, p. 654. En adelante =GW más el número del volumen.

<sup>2</sup> La aparición de los textos no estuvo exenta de confusiones. Nohl nombró este conjunto de textos como *Fragmento de sistema* debido a que lo relacionó con la conocida carta a Schelling del 2 de Noviembre de 1800, donde Hegel afirma que su ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión y convertirse en sistema, anunciando con ello la tarea que

pueden ser considerados una «bisagra» entre el período de Frankfurt y el de Jena<sup>3</sup>. Esto equivale a decir: entre un pensar que se desarrolla a través de reflexiones de carácter religioso, político y moral, y otro que cuenta con una orientación filosófico-sistemática que Hegel no abandonará en épocas posteriores. Esto no significa que entre ambos períodos exista un abismo sin fondo que torne imposible apreciar un desarrollo de conjunto, pues lo que caracteriza justamente a una bisagra no es tanto separar cuanto articular dos elementos diversos: el filosofar hegeliano jamás perderá su intención de pensar la realidad efectiva de su tiempo a través de sus múltiples manifestaciones. Lo que sucede, más bien, es que a partir del período de Jena la base expositiva de cuestiones, por ejemplo, de orden religioso o político estará constituida por aquello que él entiende y desarrolla como ciencia o saber especulativo, es decir, se transforman en objetos de un tratamiento científico, que ha llegado a ser científico por contener en sí como asumida la finitud del conocer (*Erkennen*), también denominada como *reflexión finita*. Contrariamente, la posición sostenida por Hegel en Frankfurt subordina el papel de la filosofía al de la religión, precisamente en la medida en que ésta se perfila como única instancia en que el ser humano puede elevarse por sobre la finitud de su conocimiento y entrar en una relación con lo absoluto, reconociendo con ello su propia dimensión espiritual. Pese a esta importante diferencia en ambos modelos, se aprecia una preocupación vital por elaborar un horizonte de totalidad en el que los extremos de una modernidad escindida y, a su través, los de la condición humana, puedan ser reconciliados.

Caracterizado como un «intento de gran proyección consistente en pensar el sagrado secreto de la conexión de lo infinito y lo finito, que es la vida misma [...]; conexión que sin embargo no puede ser dicha, ni explicada ni fundamentada desde parte alguna»<sup>4</sup>, el conjunto de textos que interpretaremos reviste verdadero interés, pero también cierta dificultad. Su dificultad radica tanto en el carácter fragmentario de los textos transmitidos, como en la condensación extrema de sus ideas y la gran diversidad de temas que proyecta. En lo que respecta a su

---

emprenderá desde su llegada a Jena. Sin embargo, se ha llegado a establecer que, si bien estos fragmentos tienen un carácter sistemático, se orientan hacia el desarrollo del concepto de religión que venía ocupando a Hegel desde varios años; no a la construcción de un sistema (o al menos no de filosofía). Vid. G. PORTALES, *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800*, Frommann Holzboog, Stuttgart 1994, p. 212. La edición crítica del texto (GW 2) no ha seguido el criterio de Nohl y, bajo el título de conjunto *Über Religion*, denomina los fragmentos según las primeras palabras de cada manuscrito (*Absolute Entgegensetzung; Ein objektiven Mittelpunkt*). Por otra parte, Nicolin ha demostrado de un modo verosímil el número total de páginas que debe haber tenido el manuscrito (45, no 47 o 49 como sostuvieron Nohl y Schüler). Vid. F. NICOLIN «Zum Manuskript des sogenannten Systemfragment von 1800» en: *Hegel Studien* 25 (1990), pp. 111-114.

<sup>3</sup> Vid. S. ZHANG, *Hegels Übergang zum System: Eine Untersuchung zum sogenannten Systemfragment von 1800* (Hegel-Studien Beiheft 32), Meiner, Hamburg 1991, pp. 37-43.

<sup>4</sup> H. BUCHNER, «Philosophie und Religion im einigen Ganzen des Lebens (Zu Hegels «Systemfragment von 1800»)» en: D. HENRICH (ed.) *All-Einheit. Weges eines Gedanken in Ost und West*, Klett-Kotta, Stuttgart 1985, p. 202.

interés encontramos, por un lado, un concepto de religión y de creencia en el que se entrecruzan elementos propios del cristianismo con la religiosidad griega, la filosofía crítica kantiana, el spinozismo y su concepción de la sustancia, las críticas de Jacobi a la idea de una fundamentación absoluta, y la tradición dialéctica antigua, que se expande hasta el escepticismo. Los textos presentan numerosas concepciones que serán transmitidas y profundizadas ulteriormente, así como un límite concreto que marcará un punto de no retorno para el pensar hegeliano. A continuación, nos concentraremos en tres puntos que consideramos centrales tanto para proyectar ideas presentes en los fragmentos hacia el desarrollo ulterior de la filosofía hegeliana, como para establecer las diferencias que hacen de estos textos el fin de un camino y el inicio de otro.

En primer lugar, nos dirigiremos al concepto de reflexión expuesto en los textos. En general, Hegel lo entiende como la forma hegemónica de la racionalidad moderna y como el principio de organización de la realidad. Determinaremos concretamente su acción, cómo ésta se relaciona con el *todo de la vida* y qué aspectos de ella son rescatados y criticados por Hegel

En segundo lugar, profundizaremos en el sentido que Hegel asigna a la religión, así como en la determinación de la operación de unificación que acontece en ella a través de la creencia.

En tercer lugar, será puesta de relieve la función negativa que en este período Hegel asignó a la filosofía, lo cual anticipa algunos rasgos fundamentales de su posterior concepción de la dialéctica. Concluiremos destacando una estructura sistemática fundamental para la filosofía hegeliana en su conjunto, cuya presencia detectamos en estos textos tempranos: la *estructura vida-conocer-espíritu*. Ofreceremos además una consideración final sobre la relación entre filosofía y religión, obtenida a partir de los textos estudiados.

## 1. REFLEXIÓN Y VIDA

El primero de los fragmentos, *Absolute Entgegensetzung*, se inicia abruptamente con el final de una proposición radical: «...vale [como una] contraposición absoluta»<sup>5</sup>. A pesar de que no nos es posible saber qué sea exactamente tal contraposición<sup>6</sup>, sería posible establecer su contenido recurriendo a los pasos generales que da el fragmento, donde se presentan diversas formas de contraposición provenientes de la anunciada en el comienzo y que, en cierto sentido, la determinan: se comienza por la vida que se contrapone y unifica internamente hasta determinarse como un todo orgánico; luego se establece la contraposición entre naturaleza y entendimiento, que corresponde a la forma propia de la re-

<sup>5</sup> GW 2, p. 341.

<sup>6</sup> Para otras hipótesis vid. H. S. HARRIS, *Hegel's development. Toward the sunlight 1770-1801*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 382; H. BUCHNER, «Philosophie und Religion...»; S. ZHANG, *Hegels Übergang...*, p. 58.

flexión; y finalmente, la contraposición entre naturaleza y entendimiento adopta la forma de la contraposición entre vida finita y vida infinita, con lo cual se generan las condiciones para una unificación religiosa de los términos contrapuestos.

El sentido de la relación y contraposición entre la reflexión y la vida requiere de la interpretación de los pasos mencionados. Para llevarla a cabo debemos establecer previamente la siguiente consideración: en general, Hegel tematiza las diversas contraposiciones a través de los términos: 'Pluralidad' (*Vielheit*), o «separación» (*Trennung*) y «unificación» (*Vereinigung*). Sin embargo, enmarca esta contraposición *dentro* de aquello que denomina, en general, como «pluralidad de la vida» o «infinita pluralidad». Entendemos esta pertenencia a la vida de los términos contrapuestos como una especie de «meta-consideración», análoga a la teoría de los impulsos (*Triebe*) desarrollada por Schiller<sup>7</sup>. De este modo, los términos harían referencia a dos modos de ser o impulsos del ser-uno de la vida que operan en diferentes niveles de tematización y con diversos grados de radicalidad. El problema general del texto consiste en que, de un lado, se reconoce la contraposición como la determinación de la vida, su configuración; mientras que, del otro lado, se reconoce el carácter cada vez más abstracto que adquiere la contraposición y desde allí surge la necesidad de buscar un modo de «regresar» al ser-uno de la vida a partir del *factum* histórico de su *falta*. Y para ello se ensayan diversos modos de unificación, hasta llegar al supremo.

### 1.1. La unidad orgánica de lo viviente

El primer estadio del desarrollo de las contraposiciones acontece en el interior de la vida. Su característica fundamental es que se trata de contraposiciones que tienen lugar *dentro* de la unidad *inmediata* de ésta. Por un lado, esto implica que aún no se reconoce explícitamente ni el carácter *reflexivo* de las contraposiciones (veremos que esto presentará una dificultad), ni la contraposición entre la propia reflexión y la vida. Por otro lado, el hecho de que la contraposición se dé dentro de la unidad inmediata de la vida implica también que ellas se encuentran asumidas dentro de un todo orgánico que no es consciente de sus propias determinaciones<sup>8</sup>.

Hegel deduce de la contraposición entre unificación y pluralidad la existencia de lo orgánico y lo inorgánico; en general, la diferencia entre ambas formaciones se explica por el predominio de uno de los dos impulsos. De este modo, el predominio de la unificación genera *organizaciones* o *individuos*, vale decir,

<sup>7</sup> F. SCHILLER, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, en J. FEIJÓO – J. SECA (eds.), *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona 2005, Carta XII.

<sup>8</sup> BUCHNER, «Philosophie und Religion...» (p. 207s.) denomina a este todo orgánico alcanzado en la esfera inmediata de la vida como «espíritu orgánico insuficiente». Consideramos que el motivo de esta denominación es que la vida inmediata no ha puesto aún de manifiesto su dimensión espiritual. Sólo a partir del surgimiento de un ser espiritual finito comenzará a manifestarse esta dimensión de la vida, de modo que la unificación espiritual suficiente, sería la que se da como conexión del ser espiritual finito y la inmediatez de la vida.

determinaciones que están en referencia mutua. Frente a esto, el predominio de la separación, la formación de pluralidad, genera modos de ser des-organizados en un nivel proporcional al grado del predominio del impulso a la separación, siendo el último extremo —la separación completa— lo muerto. Sin embargo, debido a que ambos movimientos, el unificar y el separar, *provienen de una misma fuente y permanecen en ella*, Hegel considera que no existe tendencialmente una separación absoluta entre tales impulsos, salvo en el extremo de la desorganización que es la muerte, a la cual sólo sobrevive el género (*Gattung*) en tanto unidad inmediata de la vida, entendida ésta, a su vez, como conjunto de vivientes. Con todo, la unidad del género se expone en nuevos individuos como un flujo vital, lo cual implica el *predominio* del impulso de unificación sobre la separación<sup>9</sup>.

En lo anterior se observa que cada extremo debe participar de su contrapuesto y mantenerse en un grado de unidad con él; por ejemplo: un organismo debe unificar sus miembros para constituirse, así como digerir sus alimentos para subsistir; pero, en ambos casos, debe también separarse de otros individuos, incluso de su misma especie. Si no existiese esta participación relativa entre opuestos, se encontraría, de un lado, la mera desintegración del todo en singularidades, mientras que, del otro, se encontraría una unidad indiferenciada en la que no existen individuos. Debido a que aquí las contraposiciones se mantienen, por decirlo de algún modo, «niveladas», la totalidad determinada por la expansión de esta forma de la contraposición puede ser considerada como *orgánica*; vale decir: la contraposición entre el impulso a la pluralidad y la unidad se da como parte de un todo *viviente inmediato*. Como veremos, esto sufrirá una inversión con la emergencia de un tipo peculiar de viviente.

Ahora bien, la dinámica de impulsos también resulta explicativa para fenómenos más específicos. En tal sentido, Harris ha conectado este movimiento de unificación-separación en que consiste la vida con la condición espacio-temporal de la vida humana en su aspecto inmediato o natural, particularmente con su reproducción y muerte. En cuanto parte de la vida infinita, la vida humana sería al mismo tiempo inmortalidad, es decir, mantendría *cierta conexión* más allá de la muerte del individuo (el predominio de la separación). Al respecto, Harris sostiene lo siguiente: «La vida sólo existe en la forma de individuos determinados, los cuales sustentan líneas familiares inmortales. [...] La inmortalidad de la vida no es más esencial que su mortalidad»<sup>10</sup>. Esta conexión es importante porque, según viene confirmado por el segundo fragmento del conjunto, Hegel esbozó una superación práctica de la antinomia del tiempo y del espacio en el culto religioso, lo cual indica que ambos constituyen las formas propias de la *vida finita*, a partir de la cuales debe emprenderse (en un sentido que aún está por ver) la elevación hacia la vida infinita. Pero esa conexión es importante también porque nos lleva a la deducción de la vida humana en su especificidad, y no tan sólo como un viviente entre otros; en

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>10</sup> H. S. HARRIS, *Hegel's development...*, p. 384.

efecto, sólo puede hablarse de sustentación de líneas familiares allí donde existe *conciencia individual* de la continuidad del género y se *recuerdan* los antepasados. Tales facultades no son propias del ser humano en cuanto ser natural, ni del género en cuanto unidad inmediata de la vida: lo son en cuanto que el ser humano es un *individuo espiritual cognoscente*. Esta forma específica de vida viene considerada en su forma básica como entendimiento, vale decir, como la unidad idéntica de la reflexión finita, debiendo ésta reconocer su dimensión espiritual por medio de la asunción de su finitud.

### 1.2. Emergencia y sentido de la vida que examina

En principio, la vida humana es considerada como un caso específico de individualidad, a saber, como «vida examinadora, pensante» (*denkende[s], betrachtende[s] Leben*) o «concepto de individualidad» (*Begriff der Individualität*). Por tal motivo, contiene en sí las contraposiciones propias de la vida en general, pero de un modo «ajustado» a su carácter peculiar:

«Un ser humano es una vida individual en la medida en que es diferente a todos los elementos y a la infinitud de las vidas individuales exteriores a él; [pero, a su vez,] él sólo es vida individual, en la medida en que es uno con todos los elementos y con toda la infinitud de las vidas exteriores a él; —él sólo es, en la medida en que el todo [*All*] de la vida está partido y él es una parte de éste, mientras que todo lo demás es otra parte; sólo él es, en la medida en que no es ninguna parte [del todo de la vida] y nada está de él separado»<sup>11</sup>.

El texto exhibe la perspectiva inicial desde la que Hegel tematiza las diversas contraposiciones, esta vez a propósito del caso concreto del ser humano. En cuanto producto de la vida, y como condición de posibilidad de su propio ser, el ser humano debería ser una parte y el todo, encontrarse y no encontrarse contrapuesto al todo de la vida y de la variedad diversa de sus elementos respectivos. Sin embargo, se constatará que esta «nivelación dialéctica» de las contraposiciones —que basta para el nivel orgánico de la unidad inmediata de la vida— no es efectiva ni realizable, al menos en el contexto específico de la modernidad, en el caso de un viviente que *conoce* la vida y busca en ella la verdad, tomando al efecto distancia de ella. En tal medida, la vida que examina es entendimiento o conocer finito, términos que Hegel vincula con el de reflexión en estos años. Por este motivo, el problema se enfoca del siguiente modo: la argumentación intenta mostrar, en un principio, la pertenencia de la vida humana al todo de la vida, el modo en que proviene de ésta. Sin embargo, lo primero que aparece es que la vida humana en cuanto entendimiento consiste en la fijación de su separación respecto de la vida, es decir, en una referencia a sí de su pura reflexión que fija la contraposición resultante entre ella misma y la vida. Pero además se muestra, en segundo lugar, que es la vida que examina la que, al examinar, *pone* las contraposiciones de la vida. Esto quiere decir que

<sup>11</sup> GW 2, pp. 341-342.

la vida que examina, la relación de objetivación propia del entendimiento, es parte de la vida, pero al mismo tiempo es un poder de determinación sobre ella, así como el verdadero fundamento de la contraposición que existe tanto en la vida misma como de la que existe entre ésta y la vida que examina.

Lo anterior suscita el siguiente problema, dialéctico por excelencia: si la contraposición que antes hemos caracterizado como interna a la vida —de la cual resultaba un todo orgánico inmediato— es más bien *puesta* por la relación de objetivación que ejerce el entendimiento, no se entiende cómo es que éste, en tanto vida humana, puede provenir de la vida, aun cuando sea «evidente» el hecho de que, con la vida, se trata de una unidad anterior y superior a la unidad del entendimiento en tanto vida *individual*. Esta dificultad se despeja si tomamos en cuenta dos cosas:

- 1) que, al tematizar las contraposiciones de la vida, Hegel está, por decirlo de algún modo, limitado a los recursos de los que entonces dispone. Él mismo está realizando un examen, de manera que debe usar los conceptos propios del modo de racionalidad disponible. Sin embargo, lo propio del período de Frankfurt es que Hegel, junto con Hölderlin, Sinclair y Zwilling<sup>12</sup>, intenta elevarse sobre las limitaciones de la reflexión a partir de los propios medios de ésta, usando por ejemplo sus categorías, en gran parte de origen ficteano. Lo importante, desde nuestra perspectiva, es que la primera tematización de la vida se sitúa en una posición que no es propiamente la de la reflexión, y por eso viene caracterizada como *inmediata*. Si bien esta vida conforma un todo orgánico en el que la pluralidad y la unificación alcanzan cierto grado de armonía, esta vida no aparece para sí misma, precisamente en virtud de su inmediatez<sup>13</sup>. Desde esta perspectiva, el *factum* de la reflexión implica la

<sup>12</sup> Vid. H. HEGEL, «Reflexion und Einheit» en: R. BUBNER (ed.), *Das älteste Systemprogramm (Hegel-Studien Beiheft 9)*, Bouvier, Bonn 1973, pp. 91-106; D. HENRICH, «Der Weg des spekulativen Idealismus», en D. HENRICH – C. JAMME (eds.) *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion (Hegel-Studien Beiheft 28)*, Bouvier, Bonn 1986, pp. 88-96.

<sup>13</sup> Por este motivo, Marcuse diferencia entre «vida» y «vida comprendida», siendo esta última posibilitada por el conocer humano en cuanto *ser-descubridor*. Veremos que solamente desde esta vida *que se le aparece a alguien* puede desplegarse en su profundidad la infinitud de la vida, pero sólo a partir de la más dura contraposición: «Si «vida» (ζωή) y «vida comprendida» (φῶς) son diferenciadas, esto no señala dos «especies» diversas de la vida o algo semejante; ambas son modos-de-ser de la vida misma: ζωή es la vida como es inmediatamente, antes de la comprensión de sí misma, de la auto-determinación; en el com-prender, esta vida se aprehende a sí misma [*im Auf-fassen seiner selbst faßt dieses Leben sich selbst*], se concibe [...] como siendo sí misma en la «división» y «contraposición» de sus determinaciones, y existe entonces como «comprendida», o sea como φῶς: la luz que deja ver al ente en su verdad. [...] A través del concepto de verdad-luz (φῶς), el concepto de vida se ha, en cierto modo, concentrado en la vida humana, y el «mundo», que hasta el momento sólo aparecía como la «infinitud de lo realmente efectivo» en general e ingresaba en la unidad universal y todo de la vida, es puesto ahora en una referencia pregnante a la vida humana. [...] Sólo con el ser de la vida humana el mundo llega a la verdad: sólo al ser «comprendido» en la vida, iluminado en ella, el mundo deviene lo que es» H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und Theorie der Geschichtlichkeit. Schriften 2*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, pp. 232, 234. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. M. Sacristán, Martínez de Roca, Barcelona 1970.

imposibilidad de regresar a una unificación inmediata de la totalidad, y en ello se revela también su límite absoluto: la reflexión es la salida de aquella inmediatez del proceso de la vida que Hegel ha descrito primero utilizando categorías reflexivas.

- 2) Debemos tener, además, presente que el objeto de la tematización del surgimiento de la vida examinadora es, justamente, dar cuenta de la inversión operada por el surgimiento y la consolidación, con Kant y Fichte, de la subjetividad moderna, así como de la condición cultural que esta inversión produce. En este sentido, el énfasis debe ser puesto no tanto en el hecho de que antes se tematizó una forma de unidad anterior a la reflexión, sino en que tal anterioridad comporta de hecho la acción de ésta, acción que viene, más bien, a ser explicitada en el texto, de modo que los impulsos de separación y unificación anteriormente señalados adquieren la forma expresa de facultades del conocer: «reflexión (separación, oposición) e intuición (relación: vínculo de unificación)»<sup>14</sup>.

Desde la explicitación de la vida que examina, las contraposiciones de la reflexión en la naturaleza quedarán referidas a ésta, considerada como la unidad de la reflexión: es ella quien, al configurar su experiencia (*Erfahrung*), pone esas formas en la vida y fija además tales formas, al hacer de su contenido un objeto exterior enfrentado a ella (de modo que la reflexión se pone fuera de la vida justamente al poner en ella sus conceptos): «vista desde la reflexión, y para ella, ser es = ser-puesto [*Gesetztsein*]»<sup>15</sup>, lo cual implica que la reflexión ejerce su actividad en todas las dimensiones de la vida.

Desde la perspectiva de Hegel, este hecho tiene una doble significación: en primer lugar, es una posibilidad de trascender el modo inmediato de la vida. La reflexión consiste en poner de relieve la particularidad de lo que es; la vida infinita aparece (*erscheint*) a través de conceptos reflexivos; y en esa medida los entes son algo dado al conocimiento y la praxis de la vida pensante. En tal sentido, la vida humana es, en cuanto conocedora, *reveladora*, *descubridora*. Sin embargo, en segundo lugar, la acción de la reflexión conlleva la siguiente dificultad: en la medida en que ella es finita (por estar opuesta a su objeto) y finitizadora (por llevar los conceptos de su finitud al contenido que le aparece), la proliferación irrestricta de su actividad conduce a una progresiva desustancialización o nihilización de la realidad, esto es: una pérdida del vínculo originario en medio de la multiplicidad de lo ente; un hecho, éste, advertido de modo muy nítido por Jacobi<sup>16</sup>.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que la reflexión se encuentra en una posición paradójica: ella es la que hace posible la aparición de la vida; pero, dado su carácter finito, es esa misma aparición la que imposibilita la unificación de la multiplicidad de la vida, lo cual se agudiza por el hecho de que ella misma tiene, ciertamente una tendencia totalizadora, pero por la proliferación de su actividad finitizadora, que intenta expandir a todo el ámbito de lo real. De ahí

<sup>14</sup> F. DUQUE, *La era de la crítica*, Akal, Madrid 1998, p. 361.

<sup>15</sup> H. BUCHNER, «Philosophie und Religion...», p. 203.

<sup>16</sup> J. L. VILLACAÑAS, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Anthropos, Barcelona 1989, pp. 261-296.



la necesaria exigencia de superar los límites de la reflexión y de sus actos; no en el sentido de un mero regreso a la inmediatez de lo orgánico, sino en el de una elevación del propio mundo de la reflexión —del mundo mediado por la actividad del ser-descubridor— hasta acceder a una unidad más elevada, que Hegel comienza ya a entender, desde estos textos, como una unidad *espiritual*, no natural. A ello se debe que, tras la consideración de la emergencia de la vida examinadora, se emprenda en el fragmento una nueva caracterización de la unidad de la vida; ahora, en su relación explícita con el conocer reflexivo, que es el que aplica a ella sus conceptos. De este modo, la unidad de la vida deviene *naturaleza*.

### 1.3. *Naturaleza y vida limitada*

En la segunda caracterización de la unidad de la vida, algo fundamental ha cambiado; a saber, ahora se reconoce explícitamente su condición de ser-puesto:

«La reflexión ha llevado hacia la vida sus conceptos de referencia y separación de lo singular o lo subsistente para sí, y de lo universal o lo vinculado: aquél, como algo limitado; éste, como algo ilimitado; y es a través de esta acción de ponerlos en cuanto tales como los transforma en naturaleza»<sup>17</sup>.

Esta explicitación de la naturaleza, considerada como un todo de la vida puesto por la reflexión, produce la siguiente modificación en su tematización: desde el predominio del impulso de unificación propio de la unidad inmediata de la vida, se transita a un predominio del impulso de separación, correspondiente al hacer de la reflexión, ahora explícito. Así, Hegel sostiene que la unidad de la vida se presupone como un todo (*Ganzes*), «fuera de nuestra vida limitada», conteniendo «una vida infinita de infinita variedad, infinita contraposición e infinita referencia»<sup>18</sup>. Consideramos que el predominio del impulso de separación puede interpretarse, por un lado, desde lo más característico del formalismo en el conocer aplicado a la realidad inmediata, vale decir, a la naturaleza en cuanto campo de la experiencia posible: el predominio de las relaciones mecánicas, propio de la ciencia moderna<sup>19</sup> desde Bacon y Descartes, y que sólo Kant, en su tercera *Crítica*, intentará integrar, si bien de un modo peculiar, con un ideal orgánico. Pero además, el predominio del impulso de separación se conecta con la fijación de la oposición entre la vida examinadora y su objeto. En cierto sentido, es ella la que constituye el «soporte» del resto de las contraposiciones que configuran la naturaleza y determina su carácter abstracto, el cual descansa, en último término, en el origen formal de los conceptos de la reflexión. De este modo, el carácter exterior del conocer se

<sup>17</sup> GW 2, p. 342.

<sup>18</sup> GW 2, p. 342.

<sup>19</sup> El equivalente socio-político de esta tendencia sería el atomismo político y la ética individualista.

«imprime» en las representaciones (*Vorstellungen*) de la naturaleza y genera relaciones finitas entre sus partes, las cuales se caracterizan, o bien por no integrar en sí mismas de un modo suficiente aquello otro a lo cual, en tanto incompletas, se hallan necesariamente referidas, o bien por absolutizar una particularidad de modo tal que su conexión con el resto de particulares se torna en dominación o imposición unilateral. Por este motivo, Hegel sostiene que «la naturaleza no es ella misma vida, sino una vida tratada, fijada por la reflexión —aun cuando sea tratada con la mayor dignidad»<sup>20</sup>. El todo de la naturaleza es entonces «algo ilimitadamente limitado» (*ein unbeschränkt Beschränktes*), es decir, un todo hecho de limitación: el campo en el que prolifera, de diversos modos, la acción de la reflexión.

Pues bien, debido a que la vida pensante es *esencialmente* parte de la vida, Hegel considera que su escisión respecto de la naturaleza constituye una limitación de la vida en general. Es decir, no se trata solamente de que la vida pensante sea finita porque se encuentra fuera de su contenido, sino también de que el contenido mismo por ella pensado tiene forma de finitud. Por tanto, es la escisión entre la vida pensante y la vida inmediata, consideradas como dos dimensiones de la vida infinita, lo que constituye una vida limitada. El predominio de la reflexión puede pues interpretarse como la emergencia y explicitación de la dimensión pensante y espiritual de la vida sustancial, así como la determinación de la forma de ésta, en cuanto forma de la experiencia humana. Sin embargo, esta forma, en la medida en que es ella misma limitada y limitadora, no es adecuada para la captación de la vida infinita en cuanto tal; en su desarrollo, no constituye una integración plena de las dos dimensiones de la vida, sino sólo una expansión de la limitación. Pues bien, y a diferencia de enfoques posteriores, Hegel asignará aquí exclusivamente a la religión la tarea de lograr una integración plena de la dimensión natural y espiritual de la vida.

## 2. LA RELIGIÓN COMO ELEVACIÓN A LA VIDA INFINITA

En los textos que estamos comentando, Hegel entiende el sentido general de la religión como una «elevación de la vida finita a la infinita». Esta elevación es, en principio, posible debido a que «lo finito mismo es vida»<sup>21</sup>; algo que podemos entender, a partir de lo ya expuesto, del siguiente modo: si la limitación de la vida afecta tanto al extremo de la naturaleza como al del entendimiento, es precisamente el hecho de que ambos pertenezcan esencialmente a ella en cuanto infinita lo que posibilita su elevación sobre la finitud.

Ahora bien, con respecto a la elevación misma pueden distinguirse tres aspectos íntimamente relacionados: en primer lugar, el hecho de que Hegel entiende la elevación como una asunción de la contraposición sujeto-objeto;

<sup>20</sup> GW 2, p. 342.

<sup>21</sup> GW 2, p. 343.

en segundo lugar, el hecho de que, en los fragmentos, se introduce la categoría de «espíritu» como un condicionante de la elevación; en tercer lugar, el sentido histórico y cultural que Hegel asigna a este proceso.

### 2.1. *La asunción de la contraposición sujeto-objeto*

El núcleo de la concepción religiosa que Hegel desarrolla en los fragmentos, y con el que, en cierto sentido, viene a concluir un período de estrecha cercanía y colaboración con Hölderlin en Frankfurt, puede ser explicitado si se atiende a la operación específica que la creencia (*Glauben*), entendida como un vivificar (*Beleben*), realiza en la contraposición sujeto-objeto. Se trata, ciertamente, de una síntesis, pero no de la reflexión, es decir, no se trata de una síntesis que pone algo finito y al mismo tiempo le contrapone algo externo. Más bien se trata de una síntesis que disuelve toda contraposición de la reflexión al unificar las determinaciones reflexivas por medio del sentimiento (*Gefühl*). Dos ejemplos importantes de esta operación pueden ser extraídos de escritos fragmentarios anteriores (de 1797-1798) a los que ahora interpretamos; textos en los que aún dominaban categorías de Hölderlin, como las de «ser» y «amor».

En el primero de estos fragmentos, titulado *Religion...*<sup>22</sup>, Hegel se refiere a la operación vivificante de la creencia en vista de la contraposición sujeto-objeto. Significativamente, llama «concebir» (*begreifen*) al hecho de que los objetos quedan vivificados al serles otorgado un modo de existencia que trasciende la forma de la reflexión; pero todavía identifica ese concebir con el amor que suscita una aproximación religiosa al objeto. El ejemplo aducido en este caso es el de un arroyo, es decir, un objeto regido por leyes naturales y sometido a la necesidad de lo objetivo en general. La creencia, que es la que suscita el sentimiento del amor, se «monta» sobre este objeto y le reconoce un modo de existencia libre, una finalidad interna o subjetividad, con lo cual el objeto vivificado puede llegar a ser manifestación de lo absoluto:

«Donde sujeto y objeto o libertad y naturaleza se piensan unificados de modo tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto [*Objekt*] no deben ser separados, ahí está lo divino —un ideal tal es el objeto de cada religión. Una divinidad es sujeto y objeto simultáneamente, no se puede decir de ella que esté en contraposición a objetos o que tiene objetos. / La síntesis teórica se vuelve enteramente objetiva, enteramente contrapuesta al sujeto. La actividad práctica destruye al objeto y es enteramente subjetiva —sólo en el amor se es uno con el objeto, éste no domina ni se vuelve dominado»<sup>23</sup>.

En la cita se observa que la aproximación religiosa al objeto diluye la separación de la vida que examina y la vida examinada, y con ello unifica la dimensión subjetiva y «ponente» de la reflexión con la sustancialidad de lo natural. Hegel llama «divina» a esa unificación, porque ella no produce ya

<sup>22</sup> GW 2, p.8ss.

<sup>23</sup> GW 2, p. 9.

nuevas determinaciones reflexivas: ni el objeto está ahí para ser usado por el sujeto, ni tampoco los conceptos de su reflexión son llevados a un contenido exterior para que éste pueda ser representado. Más bien, el sujeto se unifica con el objeto superando su carácter de mera representación, y de esa unificación resulta una finalidad en sí a la que no cabe conocer, sino sólo *amar*, entregarse a ella a través del sentimiento. A diferencia de la primera forma de unidad de la vida, que hemos denominado como inmediata, esta vez la naturaleza ha sido «descubierta» o «desvelada» en su carácter divino, con lo cual se alcanza una forma de unidad más profunda; una unidad que, como veremos, Hegel conectará con el espíritu.

El segundo ejemplo se encuentra en el fragmento titulado *Creer es el modo...*<sup>24</sup>. Este ejemplo no se refiere directamente a la contraposición sujeto-objeto, sino más bien a la relación objetivadora aplicada a lo divino, de la cual resulta un concepto *positivo* de religión.<sup>25</sup> En el fragmento se establece la imposibilidad de probar mediante la reflexión la unidad absoluta de los términos contrapuestos, unidad que se entiende como unificación o ser. El ser sería el 'objeto' de la creencia, pero no debemos entender aquí 'objeto' en un sentido habitual, ni tampoco en un sentido positivo, es decir, como un ser-puesto *más allá* que impone un deber. Justamente lo que se propone Hegel es mostrar la condición *derivada* de estas representaciones del 'objeto' de la creencia. Para ello, se establece en primer lugar que «creer es el modo en que lo unificado, aquello a través de lo cual una antinomia está unificada, está presente en nuestra representación»<sup>26</sup>. Esto exhibe el siguiente paralelismo: la relación representativa con el objeto (la condición de ser-puesto por la reflexión de este último) es «la otra cara» de la unificación absoluta en la medida en que se considere a dicha relación como una *antinomia*, o sea, como una contradicción entre dos extremos finitos. Por el lado de la reflexión, esta unidad es la relación representativa, mientras que por el lado la creencia es la unificación de los términos. En tal sentido, la unificación es considerada como la actividad (*Thätigkeit*) de llevar a unidad los extremos; en la medida en que tal actividad está «reflexionada» o «puesta» por la reflexión, entonces deviene objeto de creencia: una representación religiosa. De aquí surgen dos posibilidades: o mantener y fijar este carácter reflexionado de lo creído por medio de una separación de la relación antinómica en la que se encuentra, y que en cierto sentido lo produce, o llevar la antinomia a su fundamento originario (el verdadero 'objeto' de la representación religiosa), reconocerla como unificación de los extremos finitos, como asunción de la representación.

<sup>24</sup> GW 2, p. 10ss.

<sup>25</sup> Este era un problema del que Hegel se venía ocupando desde su recepción de la doctrina kantiana de los postulados de la razón práctica y se relacionaba directamente con una comprensión dogmática de la razón práctica y de la Religión, de manera que revestía especial importancia. Al respecto, vid. K. DÜSING, «Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels» en R. BUBNER (ed.), *Das älteste Systemprogramm...*

<sup>26</sup> GW 2, p. 10.

La primera posibilidad consiste propiamente en una absolutización y fijación de la reflexión. El objeto reflexionado se pone como un más-allá de la relación, independizándose de ella, con lo que adquiere la forma positiva de un objeto dado (*aparentemente* no puesto) que, en cuanto absoluto, es *deber* (*Sollen*): imposición frente a lo finito. La segunda posibilidad, que es la sugerida por Hegel, consiste en retrotraer el objeto positivo al fundamento de la relación reflexiva que lo produce, es decir, reconocer al objeto positivo como miembro de la antinomia y además captar la unidad de la antinomia misma. Tal sería el 'objeto' originario de la creencia, el cual no es puesto por la reflexión, sino *presupuesto* (*vorausgesetzt*) por ella como condición de su propio poner, que a su vez queda velado por sus productos. A diferencia del objeto de la creencia representativa, que ha sido separado de la actividad que lo ha puesto, la verdadera unificación requiere «sentir y reconocer» los miembros de la antinomia como confrontándose, y sólo como tal confrontación. Esto es así porque, al reconocer la antinomia de lo finito, se hace explícita su unificación en tanto condición de posibilidad suya: «lo antinómico sólo puede ser reconocido como tal en la medida en que ya ha sido unificado [...] para ser posibles, son los miembros de la contraposición los que presuponen la unificación»<sup>27</sup>. Podría sostenerse desde aquí que la unificación no tiene el sentido de poner algo «más allá», sino más bien el de un «descenso» a la raíz originaria de lo contrapuesto, ya que la raíz se mantiene en unidad con lo que brota desde ella. Por su parte, este descenso, en la medida en que unifica lo contrapuesto sin poner nuevas contraposiciones, será comprendido por Hegel como un sentimiento sólo accesible para la creencia. En términos que recuerdan a la concepción metafísica del juicio en *Juicio y Ser* de Hölderlin, Hegel sostiene que «en cada proposición, la cópula “es” expresa la unificación de sujeto y predicado —un Ser. Ser [es algo que] sólo puede ser creído»<sup>28</sup>.

La cópula sería, de este modo, una suerte de huella en el lenguaje de la unidad presupuesta por la reflexión. Sin embargo, hemos señalado ya que la creencia no revela al ser como si éste fuera un objeto, sino justamente como asunción o cancelación de ese modo objetual de ver las cosas. Esto lleva a Hegel a profundizar en la naturaleza de la elevación hacia lo infinito, y en el modo de ser más propio de la vida en cuanto infinita, a saber: el concepto de espíritu. Pero para abordar este punto, debemos regresar al primer fragmento del conjunto que interpretamos.

## 2.2. *La vida infinita como espíritu*

En el período estudiado, Hegel carece aún de un concepto *especulativo* de conocimiento y de racionalidad como el que comenzará a desarrollar en Jena, a partir del año 1801. Por este motivo, el texto identifica toda forma de conocimiento y organización de la vida con la reflexión, lo cual también

<sup>27</sup> GW 2, p. 10.

<sup>28</sup> GW 2, p. 11.

concierna a las posibilidades propias de nuestro lenguaje, en tanto expresión del conocer. No obstante esta dificultad, Hegel intenta llegar a una definición del supremo vínculo, considerado también como «ley vivificante en unificación con lo múltiple»<sup>29</sup> o *espíritu*, el cual constituiría la concordia (*Einigkeit*) viva de las múltiples figuras en que la vida se configura, en particular la unidad de la vida pensante y la naturaleza. En tal sentido, Hegel señala que, en tanto espíritu: «la vida es el vínculo [*Verbindung*] del vínculo y el no-vínculo»<sup>30</sup>, una proposición que anticipa la definición más simple de la esencia en la *Ciencia de la Lógica*, a saber, «la identidad es [...] en ella misma absoluta no-identidad»<sup>31</sup>. Observemos, por un lado, que la definición propuesta por Hegel es estructuralmente más inclusiva que aquella que podría estar en la base de la unidad orgánica de la vida inmediata. Pues la referencia (*Beziehung*) de lo múltiple en el órgano excluye todavía lo muerto y, además, puede ser aislada por medio de la actividad separadora de la reflexión. Si la concordia del organismo excluye lo separado o separable de él, «entonces es la contraposición misma la excluida»<sup>32</sup>. Por este motivo, la unidad inmediata de la vida contiene aún aspectos des-organizados, los cuales, por su parte, sólo pueden integrarse con los demás (organizarse) a partir de la negación de su des-organización, por lo que deben dejar de ser inmediatos. Contrariamente, la proposición de Hegel apunta a una unidad en identidad con la separación, de modo que es lo separado lo que expande y profundiza esa identidad. Por eso, lo necesario no es salir de la separación, sino más bien captar en lo separado mismo una forma de unidad más alta, esencial, lo cual enriquecería lo orgánico, pues pondría de manifiesto su *interior*. Tal es el sentido que Hegel da al concepto de *espíritu* (*Geist*), que se presenta como la raíz común de lo separado y, al mismo tiempo, como el fin (*Zweck*) del proceso de unificación que caracterizamos.

Sin embargo, la definición estructural del espíritu presenta también limitaciones, precisamente en la medida en que esa definición, en tanto proposición (*Satz*), no deja de ser un producto y una expresión de la reflexión. De cada expresión, sostiene Hegel, «cabe mostrar —considerándola como algo puesto— que siempre que algo es puesto queda excluido al mismo tiempo algo diferente, que no es puesto»<sup>33</sup>. Por este motivo, la definición del supremo

<sup>29</sup> GW 2, p. 343.

<sup>30</sup> GW 2, p. 344. Es interesante notar que, por la misma época, Sinclair interpreta la sustancia de Spinoza como un «lazo (*Band*) que contiene todo». I. V. SINCLAIR, «Philosophische Rasonnements» en H. HEGEL, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, Manuscrito A 6, p. 248. A esta unidad le da el nombre de «athesis», precisamente porque está por sobre el poner y separar de la reflexión. Por su parte, Zwilling se refiere al principio supremo en términos muy próximos a Hegel: «en su nivel más alto, el examen de la referencia es el de la referencia con la no-referencia». J. ZWILLING, «Über das Alles» en D. HENRICH – C. JAMME (eds.) *Jakob Zeillings Nachlass...*, F 4 VI, p. 65.

<sup>31</sup> G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik*, GW 11, 262. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*, trad. F. DUQUE (Abada, Madrid 2011).

<sup>32</sup> GW 2, p. 343.

<sup>33</sup> GW 2, p. 344.

vínculo es una aproximación a su naturaleza, pero no da directamente con ella: al definir la naturaleza del espíritu, la reflexión lo determina de un modo tal que algo otro puede serle contrapuesto. Este procedimiento reflexivo genera la necesidad de producir nuevamente una unidad que pueda integrar lo que ha resultado contrapuesto, y así sucesivamente, en un «mecanismo de avance sin punto de reposo»<sup>34</sup>, correspondiente a un infinito reflexivo. Contrariamente, el espíritu no es infinito en el sentido de un avance indefinido, sino en el sentido de la integración plena en lo determinado y separado, la cual detiene el avance indefinido. En el texto se asigna nuevamente a la religión el acceso a la naturaleza espiritual de la vida infinita; sin embargo, la operación vivificante de ésta es puesta en conexión con la unidad de la naturaleza inmediata, que, en cuanto viviente, es orgánica:

Cuando el ser humano pone la multiplicidad vivificada como una multitud [*Menge*] de muchos entes a la vez, y sin embargo en vínculo con lo vivificante, entonces estas vidas individuales devienen órganos; y el todo infinito deviene un conjunto [*All*] infinito de la vida; cuando él pone la vida infinita en cuanto espíritu del todo fuera de sí, ya que él es algo limitado, se pone a sí mismo al mismo tiempo fuera de sí, fuera de lo limitado, alzándose hacia lo viviente, unificándolo consigo del modo más profundo. Entonces venera a Dios”<sup>35</sup>.

El pasaje muestra una doble operación vivificante. En primer lugar, el ser humano en tanto vida pensante, pone en conexión la multitud de entes individuales con la ley vivificante; de este modo la naturaleza, que en un contexto moderno se encuentra bajo el predominio de la separación, es recuperada en su unidad orgánica, pero ahora *explícitamente desde la reflexión*, que reconoce tal organicidad en sus conceptos puestos, elevando la naturaleza a vida y espíritu. En segundo lugar, el ser humano reconoce su propia limitación y se pone a sí mismo como fuera de la vida limitada. Así, encuentra su verdad esencial en la vida del espíritu, que aparece ante él vivificada. En este contexto, desprenderse de su finitud significa superar esa distancia entre su vida finita y su vida infinita, lo cual equivale a un alzarse hacia lo absoluto y unificarse espiritualmente con él. Esta unificación más profunda constituye la conexión del ser humano con lo absoluto acontecida religión.

A través del concepto de espíritu, Hegel establece una forma de unificación más alta que la natural. A su vez, esta forma modifica el modo en que lo natural mismo es considerado, al reconocer en ello una dimensión espiritual; alcanzar esta unidad constituye entonces el sentido del proceso que tiene lugar a partir de la explicitación del carácter exterior y finito de la reflexión. El acceso a esta unidad viene dado por una facultad espiritual humana cuyo carácter no es esencialmente reflexivo, pero sí interior, a saber, la creencia que tiene lugar en la religión y el sentimiento de unidad con lo absoluto que le acompaña. En cuanto espíritu, el ‘objeto’ de la creencia constituye una «unidad de sentimiento

<sup>34</sup> GW 2, p. 344.

<sup>35</sup> GW 2, p. 343.

y reflexión»<sup>36</sup> que unifica las determinaciones de ésta. En este sentido, una manifestación cultural de carácter religioso buscaría reconocer lo espiritual en lo concreto, así como purificar la finitud subjetiva del individuo. Esta operación abre lo divino al espíritu humano y a su realidad finita, pero tal apertura no constituye una forma de conocimiento a través de conceptos, sino que es una inmediatez sentida capaz de hacer presente la unidad que nuestro conocimiento requiere expresar de modo dividido y por tanto parcial.

### 2.3. Sentido histórico y cultural de la elevación por sobre la finitud

La elevación por sobre la finitud que tiene lugar en la religión exhibe también un aspecto histórico y cultural de importancia, precisamente en la medida en que la religión es, para Hegel, una esfera de la cultura en la que se realiza una dimensión fundamental de la existencia humana, tanto en un sentido individual como social. El reconocimiento del papel que la instancia específica de conexión con lo absoluto desempeña en la cultura será posteriormente subrayado en la *Fenomenología* y también conservado en la *Ciencia de la Lógica*, pese a que en ambos textos Hegel considera ya que existe un acceso racional al contenido incondicionado de la religión. En este sentido, no es de extrañar que, reflexionando sobre el presente de la modernidad, Hegel se lamente en el Prólogo de su *Lógica* del «singular espectáculo [...] de ver a *un pueblo culto desprovisto de metafísica*»<sup>37</sup>, que es entendida allí como instancia en la que es tematizada nuestra conexión con la fuente última del sentido.

Pues bien, en el segundo de los fragmentos, Hegel vincula la contraposición entre entendimiento y naturaleza con un menor grado de felicidad en los pueblos. Así, mientras mayor es la fijación de esta contraposición, tanto más inmerso vive un pueblo en la escisión. Esto se manifiesta en los diversos aspectos de la cultura, que comienzan a ser dominados por abstracciones, aislamientos y relaciones exteriores. En tal sentido, se sostiene que: «cuanto más fuerte es la separación, más puro es el yo y al mismo tiempo más lejos y por encima del ser humano está el objeto [...], más aislado está lo exterior, y si esto último es puesto como algo independiente, más sometido parece estar a ello el ser humano»<sup>38</sup>. Desde esta perspectiva, los pueblos más felices serían aquellos que alcanzan una unificación más profunda de las diversas esferas de su existencia, una plenitud de sentido. Contrariamente, los pueblos más infelices se mantienen «inmersos en la separación [...] y su más alto orgullo es mantener firmemente [...] el carácter único [*das Eine*] de ésta»<sup>39</sup>. Por este motivo, el tipo de unificación que acontece en la esfera religiosa puede ser comprendido como una forma superior de praxis cuyo influjo bien podría permear otras esferas de la cultura moderna.

<sup>36</sup> K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier, Bonn 1976, p. 71.

<sup>37</sup> GW 11, p. 5.

<sup>38</sup> GW 2, p. 347.

<sup>39</sup> GW 2, p. 347.



Esta forma superior de praxis puede iluminarse si observamos acciones concretas que susciten la elevación a la vida infinita. Su tematización se enmarca en una reflexión en torno al sentido de la disposición material del culto. Por un lado, Hegel habla de una «antinomía objetiva en vista del objeto [*Gegenstand*]»<sup>40</sup>, o antinomía espacial, la cual se forma cuando el espacio en el que confluyen diversos objetos es *configurado* por la subjetividad de modo tal que en éste tenga lugar el culto. A su vez, el culto es entendido como un modo *posible*, no efectivo, de unificación, por lo que la vida infinita no se encuentra ni en el espacio ni en la disposición de los objetos, sino que allí sólo se da la posibilidad del acontecimiento de la unificación, que consiste precisamente en el momento en el que la configuración reflexiva del espacio es liberada de su finitud de modo tal que «el ser [*Wesen*] infinito en la inconmensurabilidad del espacio está al mismo tiempo en un espacio determinado»<sup>41</sup>. En un sentido similar, Hegel menciona la ofrenda (*Opfer*) a la divinidad, que acontece como aniquilación del objeto en el sacrificio, es decir, su permanencia como desaparición, como referencia pura a lo suprasensible. Hegel considera que esta destrucción del objeto carece de fin, que es un aniquilar (*Vernichten*) «por mor del aniquilar mismo», el cual expone la desaparición de lo finito como vida de la infinitud. Esta exposición comporta tanto el momento de la objetivación como su superación, sin que en ésta se privilegie un fin particular del sujeto: es una pura referencia a la vida infinita que, al mismo tiempo, plenifica nuestra relación habitual con los objetos, dado que les otorga un significado que trasciende su inmediatez, a saber, el que lo finito sea más bien el medio de consecución de un fin subjetivo.

En ambos casos, podemos apreciar que la contraposición se agudiza hasta formar una antinomía, acompañada sin embargo del sentimiento de unificación, en tanto asunción y disolución de los extremos. En general, los ejemplos muestran cómo lo finito trasciende efectivamente su finitud y se conserva como asumido en lo infinito, como pura referencia evanescente: «Lo “universal” de la vida, esto es, el indiviso permanecer-uno en todas las singularidades particulares [...] sólo es posible para el ser humano como “abstracción” de “todo hecho, de todo lo determinado” [...]. No se abstrae de la determinidad en general, sino sólo de la determinidad como mera determinidad, como un “esto o aquello” contingente y venido desde afuera»<sup>42</sup>. En este sentido, podemos decir que el núcleo del culto es una suerte de *signo*<sup>43</sup> que otorga una significación trascendente al mundo de la finitud del cual emerge, al suscitar el sentimiento de unificación con lo absoluto. Por tanto, no se trata de abandonar definitivamente el mundo de la finitud, por ejemplo, renunciar a la sociedad; el asunto consiste, más bien, en que mediante

<sup>40</sup> GW 2, p. 345.

<sup>41</sup> GW 2, p. 345.

<sup>42</sup> H. MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 211.

<sup>43</sup> Ripalda propone una interesante conexión entre la concepción hegeliana del significado protestante de la eucaristía y una teoría del signo. Vid. J. M. RIPALDA «Huellas de Hegel», en *Endoxa* 12/1 (2000), pp. 141-154.

la creencia y su realización en el culto se abre en el mundo una nueva dimensión de sentido para éste. En el culto, la «vida pensante extrae de la figura, de lo perecedero, de lo pasajero, del infinito contraponerse y confrontarse, lo vivo libre de caducidad, la referencia sin lo muerto, [...] no una referencia pensada, sino la vida omniviviente, omnipotente e infinita, y llama a eso Dios»<sup>44</sup>. Se observa que la vida pensante, en tanto espiritual, tiene la capacidad de descubrir el espíritu en los objetos, en la materia. Por un lado, este hecho es importante porque el momento material es para Hegel algo irreductible, dado que el filósofo distingue su concepto de religión del de los «adoradores de un Dios invisible» (según Harris, el Dios judío<sup>45</sup>), cuya religión no es capaz de elevarse adecuadamente a la existencia (*Dasein*) y, por tanto, no acontece en ella un regreso completo a la objetividad, lo cual es fundamental para la idea de unificación que Hegel defiende aquí. Pero, por otro lado, regresar a la vida desde la separación propia de la reflexión tiene el sentido de un *reconocimiento del espíritu en ella*, lo cual requiere la purificación de la forma sensible en que la vida aparece inmediatamente, así como también del aislamiento subjetivo del individuo, quien se entrega al espíritu porque él es en esencia un ser espiritual. Sería en esta desaparición de lo finito donde acontece lo sagrado, en cuyo nombre la vida pensante: «no piensa ni examina, porque su objeto [*Objekt*] no lleva en sí nada reflexionado, nada muerto»<sup>46</sup>.

### 3. FUNCIÓN NEGATIVA DE LA FILOSOFÍA

Hemos visto que, dentro de la concepción general que prima en los textos estudiados, Hegel identifica nuestro modo de conocer y organizar la experiencia con la esfera de la reflexión; además, sostiene que solamente la creencia es capaz de unificar adecuadamente los productos de ésta. Sin embargo, esto no quiere decir que la filosofía carezca de una función específica dentro de dicha concepción general, ni tampoco que la idea de razón (*Vernunft*) carezca de posición en ella. Es cierto que Hegel mantiene a la filosofía dentro de la esfera de la reflexión, ya que ella: «es un pensamiento y tiene por ende algo opuesto: de un lado el no-pensar, del otro lo que piensa y lo pensado»<sup>47</sup>; y éste es el motivo por el que ella, la filosofía: «tiene que finalizar *con* la religión». Sin embargo, su especificidad dentro de la esfera mencionada radica, precisamente, en que la filosofía refiere la reflexión a la razón, siendo la razón la que «conoce el carácter unilateral» del «poner» y «examinar» propios de la reflexión<sup>48</sup>.

Esta idea, que constituye una apropiación y transformación de la división de la *Crítica de la razón pura* en Analítica Trascendental (entendimiento) y Dialéctica

<sup>44</sup> GW 2, p. 342s.

<sup>45</sup> H. S. HARRIS, *Hegel's development...*, p. 392.

<sup>46</sup> GW 2, p. 343.

<sup>47</sup> GW 2, p. 344.

<sup>48</sup> GW 2, p. 342.

Trascendental (razón), anticipa rasgos fundamentales de aquello que en Jena Hegel caracterizará como «el primer nivel de la filosofía»<sup>49</sup>, propuesto como *introducción a la especulación y respecto negativo de lo racional*<sup>50</sup>. En la base de esta apropiación se encuentra la lectura de las fuentes antiguas del escepticismo y de diálogos platónicos como el *Parménides*, los cuales niegan la posibilidad de conocer lo absoluto a través de categorías finitas, mostrando que a cada categoría puesta por la reflexión otra, que el poner reflexivo ha excluido, puede serle contrapuesta. En tal sentido, podemos sostener que la tarea de la filosofía, en la medida en que comporta en sí la idea de la razón, es crítica y negativa: su función es negar las determinaciones de la reflexión, «hacer evidente en todo lo finito su finitud»<sup>51</sup>, preparando con ello el advenimiento de la unificación religiosa.

Ahora bien, es posible diferenciar tres aspectos dentro de la función negativa y crítica de la filosofía, aspectos que comprendemos como tres modos diferentes y complementarios de evidenciar la finitud de lo finito.

En primer lugar, se encuentra el aspecto propiamente negativo, del que hemos señalado ya sus rasgos básicos. Éste consiste en negar y mostrar el límite de todos los modos insuficientes de síntesis que la reflexión pone en el lugar de lo absoluto.

En segundo lugar, se encuentra un aspecto que bien podríamos caracterizar como «apofántico» o «mostrativo», el cual exhibe una doble referencia a la función orientadora que Kant otorga a la razón en el marco del conocimiento teórico<sup>52</sup>. En este respecto, Hegel reconoce en la razón cierta naturaleza arquitectónica, la cual señala lo incondicionado como algo fuera del alcance del entendimiento y su modo de conocer, exigiendo la necesidad de llevar a cabo, en el conocimiento objetivo, la totalidad del ámbito condicionado, lo que tiene consecuencias para el desarrollo continuo de las ciencias, reguladas y organizadas por un ideal de conocimiento tan perfecto como irrealizable por completo. Igualmente, para Hegel la razón debe *señalar* un «más allá» de la reflexión que organiza su desarrollo. Sin embargo, existen diferencias sustantivas: Kant, como sostiene Buchner, funda «la relación del ser humano con lo infinito [...] en lo finito mismo», ya que, en el ámbito teórico, se trata de una exigencia orientativa de nuestro conocimiento, mientras que en el caso de la razón práctica se trata de una relación «con su realidad objetiva que se autofunda en la propia razón a la manera de algo postulado»<sup>53</sup>. Por el contrario, Hegel considera que lo finito es manifestación de lo infinito; y esto le permite considerar que el sentido arquitectónico de la razón es una elevación por sobre la finitud, la cual debe «exigir el completamiento de lo finito»<sup>54</sup>, y que a su

<sup>49</sup> G. W. F. HEGEL, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, en GW 4, p. 216.

<sup>50</sup> H. BUCHNER, 'Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel', en *Hegel-Studien* 4 (1969), pp. 49-56.

<sup>51</sup> GW 2, p. 344.

<sup>52</sup> I. KANT, *Critica de la razón pura*, trad. P. RIBAS, Alfaguara, Madrid 2006, A832 / B860ss.

<sup>53</sup> H. BUCHNER, «Philosophie und Religion...», p. 217.

<sup>54</sup> GW 2, p. 344.

vez le permite criticar la doctrina de los postulados, considerándola como una relación reflexiva con lo absoluto. De todas formas, el sentido orientativo que la razón otorga a la reflexión no es suficiente en este contexto para detener el avance indefinido de la reflexión hacia un infinito abstracto. La razón sólo indica el sentido, pero no detiene el curso de la reflexión, motivo por el cual es menester la facultad de la creencia.

Finalmente, y en tercer lugar, se encuentra un aspecto menos evidente en el texto, que ha sido subrayado por Düsing<sup>55</sup>. Se trata de una función semántico-sistemática de la finitud en lo finito. Según esta función, la crítica de las categorías de la reflexión debe ser realizada en el contexto «sistemático» de la elucidación de su significado, es decir, mostrar cuál es su sentido estricto, el contenido que ellas configuran y en qué momento exhiben su límite y transitan a otra categoría. Esto equivale a una sistematización de la esfera reflexiva que posteriormente se revelará para Hegel como un sistema dialéctico-deductivo de los conceptos puros.

## CONCLUSIÓN

En Frankfurt, Hegel intentó llevar a cabo una asunción de los límites de la reflexión finita a través de un modelo de unificación de carácter religioso que se encuentra en constante dialogo con problemas y conceptos pertenecientes a la tradición de la filosofía. Esta referencia constante se aprecia, además, en el hecho de que se asigna a la filosofía una tarea en el camino de elevación por sobre la finitud, de manera que se trata de un camino en el que, también, filosofía y religión se conectan. Este peculiar proyecto hegeliano no llegó a realizarse, pues en Jena Hegel cambia su paradigma intelectual y se aboca por completo al desarrollo de un sistema de filosofía con mayores pretensiones de conocimiento conceptual de lo absoluto, acaso llevado por la convicción de que las condiciones históricas para ello se encontraban dadas: «Debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza abrirse paso cuando su tiempo ha llegado»<sup>56</sup>. Con todo, los fragmentos que hemos interpretado contienen elementos valiosísimos, que perdurarán en el pensamiento de su autor. Entre ellos destaca con fuerza la necesidad de encontrar una forma de interioridad capaz de asumir las determinaciones finitas de la reflexión, lo cual se relaciona estrechamente con la emergencia de la categoría hegeliana de espíritu, documentada en los textos interpretados. El germen de la concepción hegeliana del conocimiento *especulativo* como un conocimiento que asume e integra la reflexión se encuentra en este modelo religioso, que entrega la tarea de unificación a la creencia y el sentimiento vivificante. Además, la función

<sup>55</sup> Vid. K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität...*, p. 72s.

<sup>56</sup> G. F. W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en GW 9, 49. *Fenomenología del espíritu*, trad. A. G. RAMOS (Abada, Madrid 2010).

crítica asignada a la filosofía, así como las estrategias metódicas de negación de las determinaciones finitas de la reflexión serán elementos fundamentales para su concepción metódica de la dialéctica. Por otro lado, en ambos períodos encontramos la comprensión de lo verdadero como lo absoluto, entendido tanto en el sentido específico de ser lo que conecta lo abstracto de las determinaciones finitas, como en el sentido general de ser la instancia que relaciona las diversas dimensiones de la realidad y la experiencia humana, proponiendo un sentido universal para ellas. El reverso de esta conexión entre lo verdadero y lo absoluto consiste en el problema de encontrar la naturaleza de su relación con la finitud. En este punto localizamos una conexión entre ambos períodos, que quisiéramos subrayar en esta conclusión.

Si nuestra interpretación de los textos es correcta, entonces podemos sostener que, hacia el final de su estancia en Frankfurt, en el marco de un proyecto de unificación de carácter religioso, Hegel llega a la estructura sistemática fundamental: *vida-conocer-espíritu*, una estructura que configura el espacio de elevación sobre la finitud, según hemos ya caracterizado. De este modo, la vida se establece como un todo inmediato cuya esencia aún no aparece, en virtud precisamente de su inmediatez. Por su parte, el conocer finito, la reflexión, constituye una «salida» de la vida, pero al mismo tiempo el *aparecer* de ésta para la autoconsciencia, es decir, en el modo de *configuraciones* (*Gestalten*) que son puestas por y para la reflexión. En la medida en que la reflexión piensa, conoce y transforma las cosas, ella descubre (o *es*) lo interior de éstas, y se pone u objetiva en el modo de la finitud, a saber: como una forma subjetiva, limitada y limitadora.

A partir de ello, el sentido del avance hacia el espíritu consiste en *liberarse* de esta finitud, que es la finitud de la reflexión y de lo puesto por ella (su experiencia): la vida misma, en cuanto limitada. Este camino de liberación tiene, a su vez, el sentido de un «poner a la luz» una forma de interioridad no reflexiva en tanto esencia de la vida misma: una interioridad que asume y cancela las contraposiciones de la reflexión. Si bien, en el modelo que hemos caracterizado, tal interioridad no reflexiva es accesible sólo para el sentimiento y la correspondiente disolución de las determinaciones de la reflexión, la relación entre la objetividad y el conocer finito es comprendida ya como la mediación que abre paso al advenimiento del espíritu. Si este advenir tiene, además, la determinación concreta de una asunción de la contraposición sujeto-objeto, entonces hemos de reconocer en él un *retorno* del conocer a la vida<sup>57</sup>, que ha sido des-cubierta según el modo de ser propio de la infinitud: el espíritu.

En su filosofía posterior, Hegel otorgará a esta estructura sistemática un rendimiento fundamental, pues ella permite la tematización de la relación interna, y a la vez diferenciada, entre lo finito y lo absoluto. Si bien es cierto

<sup>57</sup> L. M. DE LA MAZA, «El sentido de la proposición especulativa en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel», en H. LENK, y otros, *Urteil, Erkenntnis, Kultur*, Lit, Münster 2003, pp. 133-135.

que su concepción de la esencia absoluta sufrirá una modificación decisiva (Hegel propondrá una esencia en sí misma reflexiva; o mejor dicho, propondrá la reflexión misma, pero liberada de la finitud del conocer, como esencia), esta estructura permanecerá sin modificaciones. En la *Fenomenología*, la idea de la vida aparece en el inicio de la sección «Autoconsciencia», y permite entender el sentido inmanente del camino que la conciencia, el conocer, emprende hasta los modos absolutos de autoconocimiento del espíritu (la religión y el saber), camino que conforma igualmente una liberación de la finitud y un regreso a la vida en cuanto espíritu. En la *Ciencia de la lógica*, la idea de la vida se ubica en la sección dedicada a la Idea, antes del desarrollo del «Conocer». Nuevamente se tematiza allí el paso de la vida al conocer y, a su vez, el proceso del conocer como una liberación de la finitud y «retorno a la vida»<sup>58</sup>, entendida como Idea absoluta y unidad de naturaleza y espíritu finito. Pero tal vez sea la *Enciclopedia* el lugar en el que esta estructura aparece en su formulación más precisa y en todo su potencial de proyección. Nos referimos al segundo silogismo de la idea de la filosofía, denominado como «silogismo de la reflexión espiritual en la idea». Este silogismo es «ya el punto de estancia [*Standpunkt*] del espíritu, que es lo que media del proceso, *presupone* a la naturaleza y la concatena [*zusammenschließt*] con lo lógico». En él «la ciencia [el autoconocimiento del espíritu] aparece como un *conocer* subjetivo cuyo fin es la libertad, siendo él mismo el camino para producírsela»<sup>59</sup>.

El hecho de que esta estructura central haya sido concebida a través de un diálogo entre la filosofía y la religión nos conduce a la siguiente consideración final: más allá de sus diferencias, ambas esferas de la espiritualidad humana se dirigen a un «objeto» que trasciende los límites del modo habitual de nuestra racionalidad. Cuando este modo habitual se convierte en hegemónico en la cultura y busca cerrar otras posibilidades de comprensión de la realidad, absolutizando su forma de entenderla (una forma meramente particular), entonces tanto la religión como la filosofía constituyen un campo de apertura para acceder a más altas dimensiones de la existencia y de la racionalidad humana.

Hegel-Archiv, Ruhr-Universität Bochum (visiting fellow)  
(Programa Becas-Chile, CONICYT)  
montecinos.fabio.s@gmail.com

SERGIO MONTECINOS FABIO

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]

<sup>58</sup> G. F. W. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Meiner, Hamburg 2003, GW 12, 236. *Ciencia de la lógica. La doctrina del concepto*, trad. F. DUQUE (Abada, Madrid 2015).

<sup>59</sup> G. F. W. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*, Meiner, Hamburg 1991, § 576. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. VALLS (Alianza, Madrid 2008).