

# LA INTERPRETACIÓN HEGELIANA DEL JUDAÍSMO

FRANCISCO-JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

## 1. INTRODUCCIÓN

Cuando Pompeyo el Grande profanó el Templo de Jerusalén en el año 63 a. C. entrando con parte de su séquito en el interior de su *Sancta Sanctorum* esperaba encontrar, muy probablemente, algún signo visible o alguna figura o estatua que aclarase definitivamente el misterio del Dios judío. Para aquel general romano habituado en sus múltiples conquistas a toparse con todo tipo de expresiones religiosas, no era concebible un culto sin imágenes ni tributar veneración alguna a un dios carente de representación sensible. Su sorpresa por ello tuvo que ser mayúscula al comprobar que el arcano de la espiritualidad judía, el centro mismo de la adoración hebrea, era en realidad un espacio vacío<sup>1</sup>. La escena que acabo de describir resulta determinante para la interpretación que el joven Hegel ha hecho sobre el judaísmo. Aquel inesperado vacío se convierte a sus ojos en el reflejo más genuino de la expresión religiosa judía. Toda su temprana comprensión del *Espíritu del judaísmo* se articula en torno precisamente a este concreto suceso.

1 Cf. JOSEFO, Flavio: *Antiquitatum Iudaicarum*, en *Flavii Iosephi Opera*, edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese. Berolini, Weidmannos, 1884, <sup>2</sup>1955, vol. III, l. XIV; citamos según la edición española de VARA DONADO, José. Akal, Madrid, 1997, vol. 2, l. XIV, p. 810. Para la vida de Pompeyo cf. PLUTARCO: *Vidas paralelas*. Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida. Gredos, Madrid, 2007, t. VI: *Alejandro-César; Agesilao-Pompeyo, Sertorio – Éumenes*, aquí pp. 289-404.

Es verdad que estas primeras manifestaciones –las páginas seguramente más bellas que hayan salido de su pluma<sup>2</sup>– evidencian todavía un tono poco proclive a lo judío, cuando no abiertamente antijudío. El alma de la nacionalidad judía, su carácter fundamental, no es otro, según él, que el *odium generis humanis*. Desde su origen, el destino de este pueblo se ha estructurado sobre la base de la particularidad, de la separación respecto a todos los otros pueblos, excluyéndose a sí mismo de la reconciliación. Este destino –concluirá diciendo Hegel– “es el de Macbeth, que, al abandonar los mismos vínculos de la naturaleza, se alió con seres ajenos y que, al pisotear y destruir, en el servicio de los mismos, todo lo sagrado de la naturaleza humana, tenía que ser abandonado por sus dioses (puesto que éstos eran objetos y él su siervo), estrellándose en su misma fe”<sup>3</sup>. Mi interés sobre la interpretación hegeliana del judaísmo se basa en que quizá sea este autor uno de los filósofos a los que más ha preocupado el “tenebroso enigma (*finsteres Rätsel*)” del judaísmo<sup>4</sup>, si consentimos en emplear la desafortunada expresión de su discípulo y biógrafo Rosenkranz. Los esfuerzos de Hegel por resolverlo adecuadamente han sido constantes y no ha cejado un instante en intentar alcanzar una conceptualización más nítida del mismo como intentaré mostrar en las siguientes páginas<sup>5</sup>

## 2. EL JUDAÍSMO COMO UNA RELIGIÓN EXTRAÑA Y SIN BELLEZA

El Hegel de Stuttgart, del *Stift* de Tübingen y de Berna es ciertamente un autor bajo la influencia manifiesta de la *Aufklärung*<sup>6</sup>. No es extraño, por tanto, que en

2 Cf. DILTHEY, Wilhelm: “Die Jugendgeschichte Hegels”, en *Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften*. Bd. IV, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 5-187.

3 HEGEL, G. W. F.: “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, en NOHL, H. (Hrsg.): *Hegels theologische Jugendschriften*. Frankfurt am Main, Minerva, 1907, 1991, pp. 245-260. Cf. la edición española de RIPALDA, José María: *G. W. F. Hegel. Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica, Madrid-México, 2003, pp. 287-302, aquí p. 302.

4 Cf. ROSENKRANZ, Karl: *Hegels Leben*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1844, 1998, p. 49.

5 Sobre la interpretación hegeliana del judaísmo cf. LIEBESCHÜTZ, Hans: *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967; BOURGEOIS, Bernard: *Hegel a Francfort ou Judaïsme-Christianisme-Hegelianisme*. Vrin, Paris, 1970, 2000; KÜNG, Hans: *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Herder, Freiburg, 1970; PÖGGELER, Otto: “L’interprétation hégélienne du Judaïsme”, en *Archives de Philosophie* 44 (1981), pp. 189-239; ROTENSTREICH, Nathan: *Jews and German philosophy. The polemics of emancipation*. Schocken Books, New York, 1984; FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro: *Hegel y el judaísmo*. Riospiedras, Barcelona, 2000; COHEN, Joseph: *Le spectre juif de Hegel*. Galilée, Paris, 2005.

6 Fueron los estudios pioneros de Hoffmeister, continuados por su discípulo Pöggeler, los que abrieron la línea interpretativa que intenta comprender al joven Hegel en el contexto del siglo XVIII. Cf. KRÜGER, Hans-Joachim: *Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*. J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1966; RIPALDA CRESPO, José María: “Aufklärung beim frühen Hegel”, en JAMME, : Ch.

este concreto contexto cultural –en el que el espíritu humano, de forma general, se considera idéntico en todos los tiempos y lugares– el pueblo judío reciba el tratamiento de un pueblo más entre otros muchos. Sabemos que los filósofos que determinan la manera en la que Hegel comprende en este período la relación entre el judaísmo y el cristianismo son, sobre todo, Mendelssohn con su *Jerusalén o sobre poder religioso y judaísmo* (1783)<sup>7</sup>, el poema dramático *Nathan el Sabio* (1779)<sup>8</sup> compuesto por Lessing o la lectura misma del *Tratado teológico-político* (1670)<sup>9</sup> de Spinoza. Pero la mayor deuda para su comprensión del judaísmo la contrae indudablemente con Kant y, más en particular, con la interpretación que éste último ha ofrecido en la segunda sección de la tercera parte de *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (1794)<sup>10</sup>. El de Königsberg aborda allí brevemente la cuestión de una historia gradual de la fe en la que, muy al gusto de la época, excluye cualquier relación entre la creencia judía y la creencia eclesial aun cuando aquélla fuera la precursora inmediata –y pilar físico, incluso– para la fundación de la iglesia cristiana. La fe judía, sostiene Kant, está constituida por un conjunto de leyes meramente estatutarias sobre las cuales se ha fundado una constitución estatal. La llegada de Jesús, verdadero maestro de virtud y arquetipo de la humanidad que agrada a Dios, supuso una revolución completa de los dogmas aboliendo definitivamente aquella vieja fe estatutaria e influyendo en la actitud ética más allá de la moralidad legalista<sup>11</sup>.

Ya en Frankfurt, Hegel va a abandonar el ideal netamente ilustrado según el cual el individuo, por sí mismo, puede emanciparse del dominio de la particularidad de su pueblo y elevarse más allá de la corrupción última y del mal radical hasta el ámbito de la razón y de la moralidad intemporal. Es el momento de centrar la atención, con Herder, sobre el espíritu interno del pueblo judío y de fijarse en los grandes

y SCHNEIDER, H. (eds.): *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 112-130.

7 MENDELSSOHN, Moses: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, en ALTMANN, Alexander (Hrsg.): *Mendelssohn. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Bd. 8: Schriften zum Judentum II. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1983, pp. 99-204. Traducción española MONTER PÉREZ, José: *Jerusalem, o Acerca del poder religioso y judaísmo*. Anthropos, Barcelona, 1991.

8 LESSING, Gotthold Ephraim: *Nathan der Weise*, en: VON BARNHELM, Minna und GALOTTI, Emilia: *Lessing Gesammelte Werke*. Tempel, Leipzig, Bd. 3, 1920. Traducción española de GONZÁLEZ GARCÍA, Emilio J.: *Lessing. Nathan el Sabio*. Akal, Madrid, 2009.

9 SPINOZA, B., *Tractatus theologico-politicus*, en GEBHARDT, Carl (Hrsg.): *Spinoza. Opera*. Band III, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925, 1972. Traducción de DOMÍNGUEZ, Atilano: *Spinoza. Tratado teológico-político*. Alianza, Madrid, 1986, 2008.

10 KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en la edición de HÖFFE, Otfried. Berlin, Akademie Verlag, 2011. Traducción de MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 1969, 2001.

11 Cf. HEGEL, G. W. F.: “Die Positivität der christlichen Religion”, en NOHL, H. (Hrsg.): *Hegels theologische Jugendschriften... op. cit.*, pp. 152-211. Cf. la edición española de RIPALDA, José María: *G. W. F. Hegel. Escritos de juventud... op. cit.*, pp. 73-162, aquí p. 98.

acontecimientos y figuras de su historia. El análisis se dirige ahora a la dimensión fenomenológica de un proceso del que se han ido desprendiendo malformaciones históricas imposibles de ser anuladas mediante el simple acto de la razón. El diluvio y Noé, Abraham, Moisés con su liberación de la esclavitud egipcia y su legislación, la época de los reyes y del destierro en Babilonia configuran toda una tradición religiosa en la que no hay sino un mismo espíritu asumiendo una gran diversidad de formas. Desde esta perspectiva, los detalles particulares no importan tanto como el esquema general bajo el que Hegel examina el judaísmo. La conclusión a la que llega finalmente es que el judaísmo parece estar viciado de raíz. El fundamento de esta religión es descrito ahora como lo objetivo, es decir: el servicio, la servidumbre frente a algo ajeno. Y esta alienación como extrañamiento (*Entfremdung*) constituye justamente la noción que marca su carácter trágico inconciliable y aquello también que termina por destruirla internamente: Dios se presenta en ella como el extraño por antonomasia y el hombre como el alienado de Dios. Aislado de sus semejantes, hasta su propio cuerpo acaba resultándole también totalmente ajeno sintiéndose, incluso, como un extranjero sobre la tierra<sup>12</sup>.

El infortunio del pueblo judío representa para Hegel el ejemplo ilustrativo de una gran tragedia al estilo, como dijimos, de la que encarna el *Macbeth* de Shakespeare. No se trata, por tanto, de una tragedia griega (ésta admite la bella conciliación dentro de la escisión interna de sus potencias vitales), sino de la tragedia que conlleva la dialéctica interna de la fe judía. Fue precisamente este ideal negativo del judaísmo el que hizo que este pueblo se entregara a un Dios extraño tanto a la naturaleza como al propio hombre; un hombre, por cierto, que terminará siendo despojado además de todo lo divino que había en su naturaleza. A diferencia de la religión griega –imagen ideal, repito, de la belleza y de la reconciliación entre lo eterno y lo temporal, entre lo divino y lo humano– la judía constituye la variante más representativa de un tipo de religión “que puede ser sublime, y hasta terriblemente sublime, pero no puede ser bellamente humana”<sup>13</sup>. Por este motivo, el judaísmo termina siendo, para el joven Hegel, el prototipo de la conciencia desgraciada donde todo lo que se genera es antítesis en lugar de la síntesis reconciliadora<sup>14</sup>.

12 Cf. los *Einwürfe* manuscritos de Hegel al *Espíritu del judaísmo* y al *Espíritu del cristianismo* recogidos por NOHL, H. (Hrsg.): *Hegels theologische Jugendschriften... op. cit.*, pp. 267-286 y 368-374 respectivamente, aquí 243s., y 267s. que corresponden en la edición española de RIPALDA, José María: *G. W. F. Hegel. Escritos de juventud... op. cit.* a las pp. 234s. y 267s.

13 Cf. HEGEL, G. W. F.: “Systemfragment”, en NOHL, H. (Hrsg.): *Hegels theologische Jugendschriften... op. cit.*, pp. 345-351, aquí 351 y 405 en la edición de RIPALDA, José María: *G. W. F. Hegel. Escritos de juventud... op. cit.*

14 Cf. KÜNG, Hans: *Menschwerdung Gottes... op. cit.*, pp. 162ss Este autor termina diciendo que ni Hegel ni su tiempo malentendieron a los judíos.

El auténtico propósito de Hegel al esbozar esta imagen del pueblo del Antiguo Testamento no es otro que el de resaltar el contraste existente entre el espíritu del judaísmo y el del cristianismo y su destino. La reconciliación aportada por Jesús como elevación de la vida finita a la vida eterna se convierte en este tiempo en la única posibilidad para sanar la herida de la edad moderna, a saber, la grieta de un mundo distanciado de Dios. El judaísmo, por tanto, no es más que un pretexto del que se ha servido el joven Hegel para incidir nuevamente en la situación de escisión que le ha tocado vivir. El problema del momento es que la dogmática protestante asentada sobre Pablo y Lutero ha mancillado esta reconciliación de Jesús interpretándola de manera judaizante, o sea, en tanto justificación de la justicia punitiva de Dios. Y lo más grave de esta situación reside en el dato de que el mismo destino del judaísmo como ideal negativo haya sido acogido ahora también por la filosofía moderna. No es extraño, por tanto, que el intento de Mendelssohn por compaginar judaísmo y filosofía se torne a los ojos de Hegel absolutamente baldío y equivocado. La distinción del autor del *Jerusalén* entre estado y religión, entre la constitución civil y eclesiástica o entre las verdades eternas comprendidas por la razón y las verdades históricas que ordena la Ley, excluyen del judaísmo cualquier presencia de verdad eterna obligatoria o principio racional universal. El judaísmo no sería en ningún caso una religión revelada, sino mera legislación divina basada en leyes ceremoniales y en la elección histórica. Pero lo único que se consigue pensando de este modo es, según Hegel, que la misma existencia de Dios no aparezca ya para los judíos como una verdad, sino como un mandamiento. El “hay un solo Dios” que encabeza sus leyes de Estado provoca que los judíos sean totalmente dependientes de Dios al modo en que los siervos lo son de su señor. Esta dependencia fundamental no puede tener, efectivamente, la forma de verdad puesto que “la verdad es la belleza intelectualmente representada; el carácter negativo de la verdad es la libertad”. Desde esta interrelación entre verdad, belleza y libertad, la religión judía no representa más que un ideal negativo sin ninguna participación en lo eterno<sup>15</sup>.

Ni siquiera Kant logrará ya escapar esta vez a esta crítica hegeliana de la filosofía de su tiempo. La filosofía moral kantiana no podrá servirle en adelante de orientación para su interpretación del judaísmo puesto que ella misma no deja de ser una nueva variante del pensamiento judío sobre la Ley. El Hegel de Frankfurt abandona definitivamente aquel sesgo kantiano de la *Vida de Jesús* para pasar a convertirse en el acusador de Kant. El error de éste estaría en haber confundido el mandamiento del deber y la forma accidental en que ese “mandamiento” se expresa. Lo que Kant efectúa es, en realidad, la sutil reducción de este “mandamiento” a su

15 Cf. HEGEL, G. W. F.: “Der Geist des Christentums”, en NOHL, H. (Hrsg.): *Hegels theologische Jugendschriften... op. cit.*, pp. 245-260, aquí 253 y 295 en la edición de RIPALDA, José María: *G. W. F. Hegel. Escritos de juventud... op. cit.*

imperativo moral pero no constituye, a sus ojos, sino una vuelta al judaísmo. La representación del “reino de Dios” como “idea de un mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma a la ley moral”<sup>16</sup> no puede ser, sencillamente, admitida por Hegel. Frente a esta idea, se presenta ahora un Jesús del Sermón de la Montaña que se eleva por encima de la moralidad haciendo superflua la ley. Mientras la oposición entre una universalidad dominante y la particularidad dominada del sujeto permanecía aún presente en la virtud kantiana, el genio superior aportado por Jesús inaugura, precisamente, la reconciliación como plenitud (πλήρωμα) de la ley y modificación del amor.

Aquí se estaría dando el paso, de alguna manera, de la *Moralität* a la *Sittlichkeit*<sup>17</sup>. Pero en esta ocasión no se trata tanto de la diferenciación sin más entre lo judío y lo griego, cuanto de afirmar el cristianismo como verdadero descubridor de la subjetividad. Y es que “a los mandamientos puramente objetivos Jesús opuso algo que les era enteramente ajeno: lo subjetivo en general”<sup>18</sup>. El rechazo de Hegel al espíritu judío se dirige básicamente a esa “servidumbre inmediata, obediencia sin alegría, sin placer y sin amor” que exhalan los mandamientos del culto. La religión judía es una religión carente de belleza porque le falta el impulso y hasta la necesidad humana. Incluso en el kantismo encuentra Hegel rastros aún de la vieja positividad judía y carencia igualmente de vida concreta. Porque es evidente que tanto los que obedecen leyes positivas, como los que siguen el dictado del propio deber se manifiestan todos como esclavos. La única diferencia es que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que los segundos lo llevan dentro de sí mismos resultando ser a la vez sus propios esclavos. Lo que sucede es que este último caso resulta todavía más odioso al proponer un deber bajo la contradicción de ser de consuno universal y limitado. Pero cuando se impone el frío deber kantiano, éste acaba dominando y hasta excluyendo todas las otras relaciones. “¡Ay de las relaciones humanas que no llegan a caer dentro del concepto del deber!”<sup>19</sup>, exclama Hegel. Con el respeto a la forma de ley universal puede que el kantismo haya superado la letra de la ley mosaica pero, en realidad, no hemos hecho más que cambiar de señor sin convertirnos todavía del todo en sujetos verdaderamente libres.

16 KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*. Sígueme, Salamanca, pp. 159-160.

17 Así lo ha visto Kaufmann, a pesar del desprecio que este autor dispensa a lo que él mismo califica como ‘ensayo fallido’ de Hegel. Si la *Vida de Jesús* no le merecía ya ninguna credibilidad, tampoco *El espíritu del cristianismo* podría decirse que ocupe un lugar destacado en el sistema hegeliano. Lo que Hegel habría hecho en este trabajo no sería otra cosa que la transposición de su ideal griego al lenguaje evangélico bajo la influencia decisiva de la *Ifigenia* de Goethe y de las *Cartas* de Schiller. Cf. KAUFMANN, W.: *Hegel*. Alianza, Madrid, 31982, p. 71.

18 HEGEL, G. W. F.: “Der Geist des Christentums”... *op. cit.*, p. 306.

19 *Ibid.*, p. 308.

*El espíritu del cristianismo y su destino* cierra el periodo de Frankfurt. En este escrito, que no vio la luz en vida de su autor, se cancela la posibilidad de que las religiones, incluidas todas las iglesias cristianas, puedan ser morales. Reconocer que el proyecto religioso no conduce a la moralidad del mundo significa admitir finalmente una contradicción a primera vista irresoluble, a saber: que el destino de la religión, a pesar de lo previsto inicialmente, no sea el de la reconciliación, es decir, “que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca [en ella] fundarse en Uno”<sup>20</sup>.

### 3. EL VACÍO DEL JUDAÍSMO DESDE LA FIGURA DE CONCIENCIA DESDICHADA (UNGLÜCKLICHES BEWUSSTSEIN)

La oposición entre Dios y el mundo, entre lo divino y la vida con la que terminaba su estancia en Frankfurt conduce a Hegel a plantearse con total honradez la necesidad de un cambio en el curso de su vida intelectual<sup>21</sup>. En el *Fragmento de Sistema* encontramos el adelanto, aún incompleto, de su nueva tendencia filosófica en la que los problemas van a abordarse ya desde sus dimensiones universales<sup>22</sup>. Pero el camino hasta Jena no es, sin embargo, un simple cambio de domicilio y de vida; significa, ante todo, su apuesta por el sistema unitario y también por Schelling<sup>23</sup>. La actitud de fondo que preside este periodo es que solamente la filosofía está capacitada para incluir y superar la oposición que desde siempre ha dominado el mundo y la cultura. La religión para Hegel no será ya la forma suprema del espíritu aunque todavía pueda, con la asistencia de la filosofía, determinar parte de su sentido absoluto. ¿Y el judaísmo? ¿Tiene la religión judía algún sitio reservado en el sistema?

En la obra que nosotros conocemos con el título de *Fenomenología del Espíritu*<sup>24</sup> encontramos un único lugar en el que Hegel ha hablado explícitamente en ella del

20 *Ibid.*, p. 383.

21 La tradición dialéctica ha insistido siempre en la influencia que estas contradicciones ejercieron en la evolución posterior del joven Hegel. Cf. LÜCKAS, Georg: *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Aufbau, Berlin, 1954. Traducción española de SACRISTÁN, Manuel: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 218.

22 Cf. HEGEL, G. W. F.: “Systemfragment (1800)” en NOHL, H. (Hrsg.): *Hegels theologische Jugendschriften... op. cit.*, pp. 345-351 y 399-405 en la edición de RIPALDA, José María: *G. W. F. Hegel. Escritos de juventud... op. cit.*

23 Como muy bien observara Heidegger, el Hegel que salió de Frankfurt sabía perfectamente lo que como filósofo quería hacer en Jena. Cf. HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes* en GA 32. Kloss-termann, Frankfurt, 1980, p. 11.

24 HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes* en BONSIEPEN, Wolfgang y HEED, Reinhard (Hrsg.): *Hegels Gesammelte Werke*. Felix Meiner, Hamburg, 1980, Band 9. El título bajo el cual se imprimió por primera vez esta obra fue, en efecto, el siguiente: “Erste Teil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins”. Y así permanece todavía aunque sólo ya como encabezado de la *Introducción*. Es verdad que Hegel lo sustituyó muy pronto por el de “Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes” pero en lo fundamental sigue siendo

pueblo judío. Se trata de una escueta referencia al borde mismo de la conclusión del apartado dedicado a la “razón observante” (*beobachtende Vernunft*). Es el momento en el que la razón observante parece haber llegado a su cumbre (*Spitze*), el punto culminante en el que ella tiene que abandonarse a sí misma (*sich selbst verlassen*) y entregarse (*sich überschlagen*) pues “solo lo totalmente malo (*das ganz Schlechte*) –precisa Hegel– tiene en sí la necesidad inmediata de invertirse (*sich verkehren*)”. Para ilustrar lo dicho, introduce entonces la comparación con “el pueblo judío del que se puede decir que, por la misma razón, porque se halla inmediatamente ante las puertas de la salvación, habría sido y sería el más reprobable (*verworfenste*) de todos los pueblos”. El pueblo judío no consiguió ser esa autoesencia (*Selbstwesenheit*) que debería haber sido al situarla más allá de sí mismo. Lo que sucede es que esta enajenación (*Entäußerung*) hizo posible una existencia más alta; le permitió, en efecto, recobrar de nuevo en sí su objeto “porque –concluye Hegel– el espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la oposición de la que retorna a sí mismo (*sich zurückkehren*)”. El espíritu, por tanto, se forma esta oposición en la superación (*Aufheben*) de su unidad inmediata y en la enajenación de su ser para sí (*in der Entäußerung seines Fürsichseins*)<sup>25</sup>.

Es obvio que este nivel de la conciencia observadora –con el que compara, no lo olvidemos, el destino del pueblo judío– representa para Hegel el más inferior de los estadios y por ello mismo está necesitado de su inversión (*Verkehrung*). Este es el motivo por el que añade una afirmación que nosotros no podemos dejar de atender. Insiste en que de no producirse esta inversión, en el caso pues de que no llegue a la reflexión, dicha conciencia se mantendría en el término medio, una especie –precisa– de vacío desventurado (*unselige Leere*) porque aquello que debería haberlo llenado se ha convertido en su extremo más rígido.

Este desdichado vacío recuerda, por una parte, aquel otro vacío que sorprendió al general Pompeyo cuando profanó el *Sancta Sanctorum* del Templo de Jerusalén y que Hegel interpretó ya en Frankfurt como una fiel representación de la esencia del judaísmo. Pero es que este mismo desventurado vacío –en el que se mantiene la conciencia observadora cuando no se lleva a cabo su inversión (*Verkehrung*) hacia la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*)– nos trae también a la memoria el apartado inmediatamente anterior en el que Hegel introduce la famosa figura de la “conciencia

el horizonte interpretativo más adecuado. Cf. el penúltimo párrafo de la *Einleitung* en, pp. 68s. La traducción española de la *PhdG* que cotejamos es la de ROCES, Wenceslao. México, Fondo de Cultura Económica, 1966), basada en la edición de HOFFMEISTER, Johannes. Hamburg, Meiner, 1952. Se ha consultado también la particular versión de JIMÉNEZ REDONDO, Manuel. Valencia, Pre-Textos, 2006. Cf. igualmente el siempre valioso *Wortindex zu Hegels Phänomenologie des Geistes* de GAUVIN, Joseph (Hrsg.). Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1977.

25 *PhdG.*, p. 121s.



desdichada (*unglückliches Bewusstsein*)<sup>26</sup>. Se trata, seguramente, de uno de los ejes más importantes de la *Fenomenología del espíritu*. La figura de la conciencia desgraciada o desventurada constituye el primer esbozo completo del concepto absoluto. Los capítulos siguientes sobre el espíritu y la religión irán aproximando esta figura en un camino dialéctico hasta su culminación en el capítulo final sobre el saber absoluto; momento en el que este esbozo del concepto pasa ya a saberse a sí mismo como tal concepto.

Pues bien, esta figura admite ser comprendida desde su dimensión ontológica o desde su faceta histórico-existencial. Pero cabe aún una tercera y última interpretación y no es otra que la explicación histórico-espiritual. Desde esta perspectiva, Hegel estaría ofreciendo a través de esta figura concreta de la conciencia toda una explicación de la religión<sup>27</sup>. La figura de la conciencia desdichada describiría, sin más, la mera autoconciencia religiosa de lo cristiano como tal. Autores como Kojève, entre otros, han identificado al cristianismo en general, incluso a la “conciencia religiosa judeo-cristiana” en su conjunto, con esta nueva figura de la *Fenomenología*. En la conciencia desdichada –afirma este conocido comentarista de la obra de Hegel– el hombre religioso excede al escéptico porque al aceptar sus dos “yos” hace viable la contradicción<sup>28</sup>. Este hombre religioso, no obstante, se caracterizaría todavía por aceptar la escisión (*Entzweiung*) de la unidad de la conciencia en un yo empírico (mundano y mortal) y un yo trascendente (el alma inmortal en contacto con Dios)<sup>29</sup>.

26 He analizado esta importante figura de la *Fenomenología* en HERRERO HERNÁNDEZ, Francisco-Javier: “Coram Deo. El camino de la desesperación en Hegel y Kierkegaard” en ANDALUZ ROMANILLOS, A. y GÓMEZ ALONSO, M. (ed.): *Homenaje al profesor Antonio Pintor-Ramos*. Ediciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2013 (en prensa) con bibliografía.

27 Esta interpretación se apoya básicamente en el propio sentir de Hegel para quien la fe (*Glaube*) del mundo de la cultura está directamente relacionada con la figura de la conciencia desdichada. Cf. *PhdG*, p. 312. Cf. SCHMIDT, Josef: “Geist”, “Religion”, und “absolutes Wissen”. *Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels “Phänomenologie des Geistes”*. W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1997; HÄUSSLER SCHMIDT, Matthias: *Der Religionsbegriff in Hegels “Phänomenologie des Geistes”*. Karl Alber, Freiburg-München, 2008.

28 “L’homme religieux dépasse le Sceptique parce qu’il rend viable la contradiction, en acceptant ses deux-Moi” (KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris, 1947, p. 67). También para Manuel Jiménez Redondo, la conciencia desdichada representa sobre todo “el elemento cristiano de la *Fenomenología del espíritu*”. Cf. su versión española de la *PhdG*, *op. cit.*, p. 1009, n. 71.

29 Cf. *PhdG*, p. 131. La religión resulta ser inseparable del malestar interior que experimenta la conciencia. La fuente de la insatisfacción y de esta desdicha residiría, precisamente, en la imposibilidad por parte del hombre religioso de superar la oposición (*Widerspruch*) de los dos elementos contradictorios de la conciencia desdoblada. Para liberarse y salir del dualismo instalado en la base de la religión, el hombre debe abandonar, en primer lugar, la idea de un más allá (*ein Jenseits*) y aceptar que su verdadera realización se efectúa en su acción como ciudadano de un estado (*Bürger*). Toda realidad (*Realität*) son su acción y su ser (*Thun und Seyn*) como conciencia singular –dice Hegel– y sólo de este modo, reconociéndose en tanto individuo libre, podrá llegar a la satisfacción (*Befriedigung*), es decir, a la plenitud pacificada de su ser. Pero este hombre ya no es el de la conciencia-de-sí que culmina en la conciencia desdichada, sino el hombre de la

Procediendo con rigor, la relación con la religión judía únicamente podría predicarse respecto a las primeras formas de esta conciencia. De entrada, esa contraposición con la que se experimenta a sí misma la conciencia desdichada implica contar con una conciencia simple e inmutable –que para ella es como su esencia– y otra conciencia múltiple y mudable, como lo no esencial. Las dos son, sin embargo, esencias ajenas para la conciencia. El judaísmo representaría, por tanto, el ejemplo histórico de esta contraposición que sitúa la esencia más allá de la existencia y a Dios fuera del hombre<sup>30</sup>.

En realidad, la conciencia desdichada no es tal autoconciencia en la separación entre la esencia y la no-esencia, sino en ese “movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario”. Hegel lo expresa admirablemente diciendo que “estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario”<sup>31</sup>. La conciencia desdichada, como toda otra figura o forma particular, es un momento tan positivo y necesario como negativo y en trance de desaparición<sup>32</sup>.

Si ahora nos trasladamos otra vez al plano religioso, encontramos que la contradicción no estaría tanto en la distinción entre la conciencia que el hombre tiene de Dios y la que él tiene de sí mismo, cuanto en el intento de superación o de relevo de una por otra, dado que en este esfuerzo suyo siempre volverá a tomar conciencia de su singularidad (*Einzelheit*). Hegel llega a hablar, incluso, del dolor (*Schmerz*) que supone para la conciencia de la vida el dato de que únicamente aquí pueda ella tener la conciencia de su contrario como conciencia de la esencia, así como de la propia nulidad (*Nichtigkeit*). El empleo de este último término no haría sino volver a confirmar la correspondencia de este movimiento con el ejemplo histórico de un judaísmo interpretado por Hegel, ya desde su juventud, como mera nihilidad<sup>33</sup>.

El judaísmo, en resumen, encarnaría la fase de la conciencia desdichada en la que más desgarradamente se vive la relación contrapuesta entre lo inmutable, Dios, y la simple nulidad que ante él representa todo lo mutable. En el cristianismo, sin embargo, la particularidad transita hacia lo inmutable en tanto lo divino se ha hecho patente en el Hijo del hombre. Se trata pues del estadio en el que lo

razón (*Vernunft*); un hombre, por tanto, que ya no tiene religión. Cf KOJÈVE, A.: *op. cit.*, p. 72s.; y el resumen del curso 1934-35 en las pp. 74-76.

30 Cf. HYPOLITE, Jean: *op. cit.*, p. 191.

31 *PhdG*, p. 134

32 Cf. *PhdG*, Vorrede, § 47, p. 35. Hegel hablará incluso de estas configuraciones como “dimensiones en trance de desaparición (*verschwindende Größen*)” (*Ibid.*, p. 314).

33 Cf. PÖGGELER, Otto: “L’interprétation hégélienne du judaïsme”, en *Archives de Philosophie* 44 (1981), pp. 189-239; Fernández Liria, Pedro: *Hegel y el judaísmo... op. cit.*; COHEN, Joseph: *Le spectre juif de Hegel*. Galilée, Paris, 2005.

inmutable (*das Unwandelbare*) entra en la conciencia al mismo tiempo que es tocado por lo singular (*die Einzelheit*). Es el movimiento en el que la conciencia empieza a experimentar el surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular. A partir de este momento todo lo que resta del proceso dialéctico debe atribuirse ya a un cristianismo configurado en torno a la encarnación, es decir, presente a la conciencia como contingencia histórica pero no aún como una necesidad del concepto<sup>34</sup>. La tercera fase, en la que lo inmutable se invierte en la particularidad de la conciencia misma, expresaría la culminación del cristianismo en el ateísmo de la *Aufklärung*<sup>35</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

Tras un largo periodo dedicado a la filosofía especulativa y a clarificar los elementos de su sistema, el Hegel de los cursos de Berlín (1918-1931) vuelve de nuevo a las cuestiones iniciales de la fenomenología y de la historia del espíritu. La interpretación del judaísmo reaparece en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*<sup>36</sup> que fueron tema de su enseñanza en repetidas ocasiones hasta el final prácticamente de su vida. La posición de Hegel sobre la religión judía experimenta una evolución hasta alcanzar su interpretación más madura en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*<sup>37</sup> dictadas en Berlín durante el último decenio de su vida. Dentro del ámbito de la religión determinada (*bestimmte Religion*), la representación religiosa judía pasa a ser considerada ahora como la más sublime. Se trata, sin embargo, de una catalogación no exenta de contradicción pues Hegel habla del fuerte contraste (*härteste Kontrast*) que supone una sublimidad limitada; y este límite no es otro, de nuevo, que el que marca la defensa de la particularidad judía<sup>38</sup>.

En esta última etapa es, no obstante, donde Hegel se muestra más dispuesto a reconocer también en el judaísmo una manifestación del saber de sí del espíritu. Como todas las religiones, el judaísmo puede considerarse también como “momento de la verdad”. La perspectiva no es otra que la de la unidad espiritual que defendiera

34 Cf. Jean Hyppolite en su comentario al primer volumen de la edición francesa de la *PhdG*, Paris, 1939, pp. 178ss.

35 Cf. KOJÉVE A.: *op. cit.*, pp. 73ss.

36 HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Felix Meiner, Hamburg, 1996. Existe traducción al castellano de José Gaos: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*. Alianza, Madrid, 1985.

37 Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en la edición conjunta de JAESCHKE, Walter y FERRARA, Ricardo en tres volúmenes, Hamburg, Meiner, 1983-1985 y Madrid, Alianza, 1984-1987 respectivamente. Cf. JAESCHKE, Walter: *Die Vernunft in der religiön. Studien für grundlegung der religionsphilosophie Hegels*. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1986.

38 Cf. HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion... op. cit.*, Band 2: *Die bestimmte Religion*. Felix Meiner, Hamburg, 1985, p 335.

ya Lessing en su *Educación del género humano*<sup>39</sup> y donde las religiones pasan a ser comprendidas como figuras de lo absoluto<sup>40</sup>. La razón última que explica esta especie de reconsideración tardía del judaísmo no se encuentra, sin embargo, en el valor intrínseco que esta religión determinada tiene en relación con el saber, sino en el camino mismo del devenir del absoluto donde nada se puede perder y todo ha de conservarse. También el judaísmo debe contener algo de racional y puede ser comprendido, por tanto, como momento o estadio del absoluto hacia sí mismo. Con lo que la reconsideración a la que Hegel somete su interpretación no podría interpretarse bajo ningún concepto como una revisión *sensu stricto* de su posición inicial frente al mismo sino, más bien, como una reducción de la religión judía a paso necesario de esa gran Teodicea para la justificación del absoluto que es la Historia universal. No en vano fue el propio Hegel el que concibió su propia filosofía como la definitiva en cuanto culminación última, y resultado a la vez, de todas las demás. Llegados a este punto quizá sea preciso –como dijo Levinas– “salir del sistema hegeliano por la misma puerta por la que Hegel piensa que se entra”<sup>41</sup>. Pero esta salida merece ya un capítulo aparte.

39 Cf. LESSING, Gotthold Ephraim: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart, Philipp Reclam jun, 2011. Existe traducción de Agustín ANDREU: *Gotthold Ephraim Lessing. Escritos filosóficos y teológicos*. Anthropos, Madrid, 1990, 573.

40 Cf. JAESCHKE, Walter: *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Akal, Madrid, 1998, p. 45.

41 Estas son las últimas palabras de E. LEVINAS: “Hegel et les Juifs”, en *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 332. Cf. Robert BERNASCONI: “Levinas face to face with Hegel”, en *Journal of the British Society of Phenomenology*, 1982, pp. 267-276 ; Id.: “Levinas, Hegel. La possibilité du pardon et de la réconciliation”, en *Cahiers de L’Herme*, 1991; Ari SIMHON: *Levinas critique de Hegel*. Ousia, Paris, 2006.