

SOBRE EL ALCANCE ESPECULATIVO Y RACIONAL DE LA RELIGION EN HEGEL

SUMARIO

I.—*Introducción*: 1. Orientación metodológica; 2. El compromiso de la racionalidad; 3. Temática. II.—*Exigencias del concepto*: 1. Libertad; 2. Subjetividad; 3. Formación; 4. La idea de religión. III.—*El espíritu absoluto en cuanto presente en la representación*: 1. Noción general de espíritu; 2. Algunas implicaciones del espíritu absoluto; 3. Sobre el significado de la representación. IV.—*Sentido de la revelación*: 1. El argumento ontológico; 2. Función del saber absoluto. V.—*Anotaciones sobre la singularidad*. VI.—*Balance y programa*.

«Al concepto de la religión verdadera, es decir, de la religión, cuyo contenido es el espíritu absoluto, le es esencial que sea revelada (geoffenbart), y que sea revelada precisamente por Dios. Pues el saber, el principio por el que la sustancia es espíritu, al ser, en cuanto forma infinita que es para sí, lo que se autodetermina (das *Selbstbestimmende*), es por antonomasia acción de manifestar (*Manifestieren*); el espíritu es espíritu únicamente en cuanto que es para el espíritu, y en la religión absoluta es el espíritu absoluto, el cual no simplemente manifiesta momentos abstractos de sí, sino que se manifiesta a sí mismo» (Ez III, § 546, p. 372 s.)¹.

1 Las citas que se refieren a Hegel están incorporadas dentro del texto. En los casos en que he dispuesto de la traducción española, aunque no siempre la haya seguido, aduzco la página correspondiente después de un guión. Expongo a continuación la equivalencia de las siglas utilizadas:

- Ast *Ästhetik*, ed. por F. Bassenge, 2 ed. (Frankfurt-M; sin indicación de fecha).
- Br *Briefe von und an Hegel*, I, ed. por J. Hoffmeister (Hamburg 1951).
- Dff *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, ed. por G. Lasson (reimpresión, Hamburg 1962).
- EGPh *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. por J. Hoffmeister, 3 ed. (Hamburg 1959; reimpresión, Hamburg 1966).
- Ez *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). (Los volúmenes I, II y III corresponden a: *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt-M 1971, vols. 8, 9 y 10).
- Gb *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, ed. por G. Lasson (Leipzig 1930; reimpresión, Hamburg 1966).
- GW *Glauben und Wissen*, ed. por G. Lasson (reimpresión, Hamburg 1962).
- Ph *Phänomenologie des Geistes*, ed. por J. Hoffmeister, 6 ed (Hamburg 1952). *Fenomenología del Espíritu*, tr. de W. Roces (México 1966).
- PhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. por J. Hoffmeister, 4 ed. (Hamburg 1955). *Principios de la Filosofía del Derecho*, tr. de J. L. Vermal (Buenos Aires 1975).

I.—INTRODUCCION

1. *Orientación metodológica.*

Me propongo comentar este primer párrafo que Hegel dedica a «la religión revelada» (die geoffenbarte Religion) en la *Enciclopedia*, con el fin por una parte de aclarar la correlación existente entre el significado de la religión y determinadas categorías «lógicas» y, por otra, de hacer ver en concreto el alcance del concepto de singularidad con referencia al ámbito de la *Filosofía de la Religión*. La tesis general, que quisiera anticipar brevemente, podría formularse diciendo que los contenidos de la religión tienen una repercusión considerable en la concepción filosófica pero, a su vez, la forma concreta como Hegel interpreta la religión no descansa en sí misma, sino que tiene unas implicaciones que trascienden el campo de la religión en sentido estricto y que, entre otras cosas, se justifican por su vinculación con una red compleja de relaciones lógicas o metafísicas. Como es sabido, ningún ámbito determinado tiene legitimidad por sí mismo al margen de los demás, ninguna parte del sistema descansa en sí misma. Pero esto, por su parte, en modo alguno quiere decir que unos elementos se puedan reducir a otros hasta el punto de que lleguen a perder toda consistencia y significado propios. Esto equivaldría, entre otras cosas, a pasar por alto arbitrariamente la categoría de «determinación» (Bestimmung) en contra de la exigencia de Hegel de pensarla radicalmente (cf. p. e. Ph 14 s.-11 s.; WL I, 110 ss.-110 ss.), lo cual implica tanto el reconocimiento de la red de relaciones en las que se halla inmerso todo contenido como la afirmación de su carácter inconfundible y, en esa misma medida, irreductible.

Mi interpretación de la filosofía de la religión de Hegel se distancia por ello decididamente de la visión reduccionista propugnada por autores como Lukács, Garaudi o Kojève, quienes no tienen al parecer inconveniente alguno en violentar el texto, siempre que no se ajuste a su esquema interpretativo. Tal ocurre p. e. con la reiterada afirmación de Lukács de que el reconocimiento por Hegel de la importancia de la religión no hace sino reflejar el retraso en que se encontraba la Alemania de la época. A uno se le ocurre que, si fuera válido el principio del reflejo tan mecánicamente aplicado, la verdadera consecuencia lógica sería rechazar por anticuados o reaccionarios todos los planteamientos de Hegel. En cambio, mi orientación metodológica se mueve, con algunas variantes, dentro del marco de aquellos autores que mediante investigaciones de verdadera solvencia están haciendo ver desde hace ya bastante tiempo que los análisis reduccionistas carecen de fundamento. Entre

- PhWG *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. por G. Lasson, vols. II-IV, 2 ed. (Leipzig 1923; reimpresión, Hamburg 1968). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, tr. de J. Gaos, 4 ed. (Madrid 1974).
- R *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. por G. Lasson (Leipzig 1923; reimpresión, Hamburg 1968) 4 vols.
- TJ *Theologische Jugendschriften*, ed. por H. Nohl (Tübingen 1907).
- WK *Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel (Frankfurt-M 1971).
- WL *Wissenschaft der Logik*, 2 vols., ed. por G. Lasson, 2 ed. (Leipzig 1934). *Ciencia de la Lógica*, tr. de R. Mondolfo, 4 ed. (Buenos Aires 1976).

tales intérpretes me permito mencionar por vía de ejemplo a Bruaire y Chapelle en lengua francesa, a Rohrmoser y Theunissen en lengua alemana, a Fackenheim en lengua inglesa o a Flórez en español². Mientras que p. e. la visión de Lukács es un eco de planteamientos decimonónicos según los ya consabidos esquemas antagónicos de la derecha y de la izquierda hegelianas, los mencionados autores intentan en general abrirse paso por una especie de «via media», conscientes de que por supuesto el problema es mucho más complejo. De un lado la religión ocupa un puesto peculiar, y como tal intransferible, dentro del sistema, es por ello irreductible a ninguna otra dimensión del mismo. De otro lado se reflexiona también en mayor o menor medida sobre las relaciones implicativas de la religión con otras partes del sistema, poniendo de relieve en algunos casos el potencial crítico de la misma religión con respecto sobre todo a la concepción política. Es significativo en este aspecto el título mismo del estudio de Theunissen. Lo que sin embargo me parece problemático en algunos de estos autores —pienso sobre todo en el propio Theunissen— es que, si no absolutizan, en todo caso «autonomizan» con exceso determinadas categorías teológicas o religiosas. Desde un punto de vista filosófico siempre será lícito preguntarse si la forma concreta como Hegel asume y entiende la religión, no es deudora a categorías o conceptos que, por su propia índole desbordan el campo de la religión.

Inicialmente mi punto de vista metodológico procura tener en cuenta el carácter propio de la religión, a la vez que intenta también hacer ver su articulación con otros campos, en el sentido tanto de que la religión los condiciona como de que está condicionada por ellos. Sobre todo, lo que sí desearía ir desvelando en éste y en posibles estudios posteriores es la índole peculiar de la relación entre comprensión religiosa y categorías lógicas. Me interesa en este sentido recuperar el alcance estrictamente filosófico de la reflexión sobre la religión. W. Jaeschke ha denunciado irónicamente el hecho de que la investigación sobre la filosofía de la religión de Hegel, salvo muy pocas excepciones dignas de consideración, parece estar emigrando progresivamente a las Facultades de Teología, mientras que el interés filosófico por la obra de Hegel prefiere centrarse en otros temas «más progresistas» de lo que puedan ser aquéllos que se refieren a la filosofía de la religión, sobre todo la de la época berlinesa³. La consideración teológica de estos temas es sin duda legítima y muy deseable, supuesto que medie una aclaración adecuada del correspondiente lenguaje para evitar posibles confusiones e interferencias. Pero en todo caso la interpretación filosófica me parece más legítima, por ser la fundamental en este caso. (Lo que sí me parece incuestionable es la distinción de esos dos tipos de consideración frente

2 C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris 1964); A. Capelle, *Hegel et la religion*, 3 vols. (Paris 1964-67); G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel* (Gütersloh 1961); M. Theunissen, *Hegels Lehre von absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin 1970); E. L. Fackenheim, *The religious Dimension in Hegel's Thought* (Bloomington-London 1967); R. Flórez, 'El Dios dialéctico', *Estudio agustiniano* (1970) 1-50; 'El Dios de Hegel', *Archivo teológico agustiniano* (1967) 479-514.

3 *Hegel-Studien* 10 (Bonn 1975) 373.

a lo que muy bien puede considerarse como intervencionismo teológico en la filosofía y al contrario). Sería además una triste ironía si, rechazando el tema de la filosofía de la religión por considerarlo como «pasa-do de moda» —si no como manifiestamente reaccionario— resultara que el Hegel verdaderamente innovador y «progresista» es el que hace radicar sus reflexiones sobre una consideración a fondo de las implicaciones que comporta la religión como tal, sobre todo el cristianismo. Aunque no voy a intentar en modo alguno dirimir tal cuestión, sí me permito indicar que la lectura atenta de un estudio como el de Theunissen pudiera contribuir a que se disipe algún que otro prejuicio gratuito o rutinario.

De la implicación de la religión con otras áreas de la realidad y de la experiencia da ya buena cuenta uno de los primeros textos de Hegel:

«Espíritu del pueblo, historia, religión, grado de libertad política del mismo — no pueden considerarse aisladamente... están entrelazados entre sí... Formar el espíritu del pueblo es tarea en parte de la religión del pueblo (Volksreligion), en parte de las relaciones políticas» (TJ 27).

Posteriormente anotó Hegel este mismo pasaje con un lenguaje metafórico bastante expresivo:

«El padre de este Genius (=espíritu del pueblo) es el "Chronos"... (las condiciones históricas) — su madre es la *politheia*, la constitución — su partera, su nodriza es la religión» (l. c., nota).

En resumen, historia, religión y política se encuentran en una relación indisoluble de mutua interdependencia. Al final de su vida Hegel vuelve sobre el mismo tema utilizando, como es lógico, expresiones mucho más técnicas:

«...la eticidad (*Sittlichkeit*) es el estado en cuanto reconducido a su interioridad sustancial, éste (el estado) representa el despliegue y la realización de aquélla, mientras que la sustancialidad de la eticidad misma y del estado es la religión. Según esta relación el estado se apoya en la actitud ética y ésta en la religiosa. En tanto que la religión es la conciencia de la *verdad absoluta*, lo que en el mundo de la voluntad libre haya de tener vigencia como derecho y justicia, como deber y ley, es decir, como *verdadero*, únicamente puede tener tal vigencia en la medida en que participa de aquella verdad, está *subsumida* bajo ella y *se deriva de la misma*» (Ez III, § 552, p. 355).

En el párrafo paralelo de la *Filosofía del Derecho* en el que, como es sabido, Hegel se muestra mucho más crítico respecto de las atribuciones de la religión en su relación con el estado, había afirmado, con todo, que

«la religión constituye el *fundamento* (*Grundlage*), que contiene lo ético en general y más concretamente la naturaleza del estado en cuanto voluntad divina» (PhR § 270, pp. 222-302).

Si bien sólo en su referencia explícita a la política, en estos textos se refleja una actitud similar a la preconizada en la época juvenil. Cabría decir incluso que en este caso Hegel afirma más explícitamente la prio-

ridad de la religión, al reconocer su índole sustancial. Naturalmente se requeriría una exégesis detallada del contexto⁴, pero en todo caso no hay lugar a dudas sobre la importancia fundamental que Hegel atribuye a la religión. Chappelle ha podido afirmar, apoyado en los análisis más minuciosos y extensos que se hayan hecho hasta la fecha, que el contenido de la religión representa «la sustancia religiosa de la historia»⁵. Me interesaba por de pronto dejar consignada esa especie de implicación horizontal con otras áreas de la realidad.

No menos importante es la implicación del contenido de la religión con las categorías lógicas o metafísicas. De una forma general afirma Hegel programáticamente al comienzo del capítulo sobre el ser en la *Enciclopedia*:

«El ser mismo, al igual que las determinaciones que le siguen, no sólo las que corresponden al ámbito del ser, sino las determinaciones lógicas en general se pueden considerar como definiciones de lo absoluto, como las definiciones metafísicas de Dios» (Ez I, § 85, p. 181).

Más explícito, sobre todo por lo que se refiere a la importancia central de la religión cristiana en la concepción del sistema, es el texto siguiente que además, por el contexto en el que aparece enunciado, precisa con marcada claridad cuáles son las intenciones de Hegel:

«Lo absoluto es el espíritu; ésta es la definición suprema de lo absoluto. Encontrar esta definición y comprender su sentido y su contenido puede decirse que ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía; hacia este punto se ha ido concentrando el impulso de toda religión y de toda ciencia; sólo a partir de tal impulso es posible comprender la historia universal. Tanto el término como la *representación* del espíritu se encuentra pronto, y el contenido de la religión cristiana consiste en dar a conocer a Dios como espíritu. La tarea de la filosofía es captar en su propio elemento, en el concepto, lo que en este caso viene *dado* a la representación y es la esencia en sí. Esa tarea no estará solucionada de una forma verdadera e inmanente hasta que el concepto y la libertad no sean el objeto y el alma de la filosofía» (Ez III, § 384, p. 29 s.).

El intento de explicar adecuadamente este texto nos llevaría demasiado lejos. Espero que algunas de sus ideas fundamentales se vayan comprendiendo mejor a lo largo de esta exposición. Pero en todo caso aparece claro que, en opinión de Hegel, el contenido verdadero y último de la filosofía le viene dado por el hecho de la religión cristiana. No cabe duda de que esto ha de implicar forzosamente relaciones muy complejas de fondo y forma entre el concepto de religión en general, sobre todo de religión cristiana, por una parte y el despliegue y concreción de las categorías lógicas por otra.

En razón de lo expuesto pretendemos recabar para la religión un tratamiento que responda tanto a su determinación propia como al hecho de que tiene implicaciones muy profundas, tanto con la historia y la

⁴ Cf. H. Scheit, *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel* (München 1973). Por lo que yo sé, es éste el estudio más completo y detallado sobre la relación entre religión y política en Hegel.

⁵ L. c. I, 290 s.

política como con las categorías lógicas y con las demás manifestaciones de eso que Hegel considera como espíritu absoluto.

2. *El compromiso de la racionalidad.*

Convendrá ahora que concretemos más la problemática a desarrollar en los apartados siguientes. De atenernos a las anotaciones del propio Hegel al párrafo que vamos a comentar, sus reflexiones parecen girar en torno a un triple grupo de problemas: en primer lugar, la convicción de que Dios, objeto de la religión, es en verdad cognoscible, en lo que se refiere tanto a su existencia como a su esencia o contenido propio. La alusión explícita al testimonio de Platón y Aristóteles, en contraposición al agnosticismo de la época, es bastante reveladora. Hegel, que es muy consciente de hablar dentro del marco de la religión cristiana, recoge la idea, avalada por una tradición muy sólida, de que la razón misma se afirma plenamente y sin restricción dentro de dicho marco. Podemos adelantar aquí que una de las preocupaciones de Hegel, al afirmar la plena cognoscibilidad de Dios, es cerrar la puerta a cualquier tipo de irracionalidad. No se trata tanto de que el hombre no encuentre límites a sus pretensiones de conocer lo absoluto y de que en ese sentido se venga a poner de alguna forma en el lugar de Dios mismo. Se trata más bien de que, en la medida en que lo absoluto tiene sentido y eficacia en el ámbito del pensamiento y de la acción humanas, el hombre ha de tener conciencia clara de que se las tiene que haber con manifestaciones de la razón misma y, en este aspecto, al definirse él fundamentalmente como razón, el hombre es capaz de reconocerse a sí mismo en ellas. De otra suerte, es decir, si Dios y sus manifestaciones escapan totalmente al control de la razón, existiría siempre el peligro de que se atribuya esa función a esto o a aquello, con el consiguiente cuestionamiento de la libertad misma. No se trata con otras palabras de que el hombre olvide o no acepte su propia finitud, sino de que en esa finitud, plenamente reconocida, el hombre sea dueño y señor, libre, sin excluir por ello a Dios, antes bien asumiendo totalmente su significado, potenciando y dinamizando el contenido de ese concepto. La cognoscibilidad de Dios ha de afirmarse tanto más desde planteamientos, concepciones y actitudes que se consideran a sí mismas como cristianas. Pues, en efecto, el cristianismo es la religión revelada por antonomasia, lo que significa no que un ser absoluto ha dictado arbitrariamente o autoritariamente un mensaje que el hombre debe aceptar sin condiciones, lo comprenda o no, sino que Dios se ha mostrado y se ha puesto al alcance de la comprensión humana. Se advierte que Hegel tiene un interés especial por lograr una demarcación concreta y precisa del contenido de la religión. Creo que esta concepción es comprensible, si se tiene en cuenta que la libertad es el concepto —y la realidad— que orienta todas sus reflexiones. Respecto de la libertad en general afirma Hegel que se trata no primariamente de ser libre en sí, sino de tomar conciencia de ella y, sobre todo, de saber con precisión cuál es su contenido. Importa no sólo saber que se es libre, sino ante todo el *como qué* uno se sabe libre. En relación con el concepto mismo de Dios cabe decir análogamente que no es suficiente

afirmar su existencia, sino que es preciso definir con claridad el *como qué* se conoce a Dios, para lo cual es preciso que esté manifiesto al hombre, presente a él, justamente para que así se garantice el ejercicio de su propia libertad: «...es preciso reconocer el importante principio de la libertad... es decir, el principio de que el hombre ha de ver él mismo lo que ha de tener vigencia en su saber, sabiéndose a sí mismo presente en ello» (Ez I, § 38, p. 108). La problemática se va perfilando, al menos en el sentido de que es necesario salvaguardar la autonomía humana, sin que esto lleve consigo en modo alguno la funcionalización de Dios mismo. Se comprende, después de lo dicho, que en esta misma línea de la cognoscibilidad Hegel venga a hacer equivaler el espíritu, nombre el más propio de Dios, con la «acción de manifestar». Dios aparece pues definido en términos de desvelación, lo contrario a primera vista de lo que una determinada tradición ha expresado una y otra vez mediante la doctrina del «deus absconditus». Tal vez, admitidas ciertas diferencias fundamentales de planteamiento y alcance, estas actitudes no sean del todo inconciliables. Pues para captar la desvelación de lo absoluto es preciso poner en funcionamiento la capacidad cognoscitiva correspondiente, la razón (Vernunft), cuyo ejercicio es de hecho cualquier cosa menos habitual. Con relación al entendimiento —facultad primaria de conocimiento y en todo caso la verdaderamente habitual, la determinante del llamado «sentido común» (gemeiner Menschenverstand)— Dios y en general todo contenido especulativo es inaccesible y se presenta por ello como misterio:

«La idea especulativa se opone no sólo a lo sensible, sino también al entendimiento (Verstand), es por ello un misterio (Geheimnis) para ambos. Es un *mysterion* tanto para el modo de consideración sensible como para el entendimiento. *Mysterion*, en efecto, es lo que es lo racional (das Vernünftige); en los neoplatónicos esta expresión significa también ya filosofía especulativa. Un misterio en el sentido habitual no es la naturaleza de Dios, en la religión cristiana menos que en ninguna otra» (R IV, 77; cf. I, 301; III, 177; IV, 57, 70).

El segundo tema en torno al cual parecen girar explícitamente las reflexiones de Hegel en el párrafo comentado se refiere a lo que cabría considerar como el problema de la legitimación. Supuesto que la religión implica un contenido de verdad y que ésta es cognoscible, cabe preguntar si la religión se legitima a sí misma. Se trata, con otras palabras, de si lo que es el órgano de expresión propio de la religión —la fe y la representación— es capaz, sin salirse de su propio ámbito, de dar cuenta del contenido de la religión en cuanto contenido verdadero o si, para llevar a cabo esta tarea, la religión ha de trascenderse a sí misma y postular un tipo de conocimiento que ya no es en rigor «religioso», sino estrictamente filosófico. Hegel se decide, como es sabido, por lo segundo. Bajo este punto de vista las «representaciones» propias de la fe han de dar paso a las reflexiones del entendimiento y, sobre todo, a la actividad comprensiva de la razón. En todo caso la cuestión de la legitimidad de la religión se decide en un ámbito que, si bien no le es extraño, tampoco se puede decir que sea el suyo, en el ámbito del pensamiento (Ez III, § 564, p. 373). Irónicamente anota Hegel que no es de extrañar que los teólogos hayan terminado por esquivar la

cuestión y declararse agnósticos, ya que conocer a Dios en cuanto espíritu —suprema verdad de la religión y a la vez legitimación de la misma— exige una especulación a fondo (*gründliche Spekulation*). Las reticencias de los teólogos tienen sin duda un trasfondo mucho más complejo de lo que a tenor de las observaciones de Hegel cabría pensar. Prescindiendo de que la especulación hegeliana es, como método y como contenido, un misterio *sui generis*, lo que está en juego es a todas luces bastante grave. A la religión, que se presenta en todo caso como expresión de un contenido de verdad, en el que se condensa el sentido de la vida humana, se la juzga desde una instancia situada fuera de su propio ámbito. El peligro que se advierte de inmediato es que, al hilo de este planteamiento, se ponga en marcha un proceso de reducción que termine por relativizar y aún por superar, en el sentido de eliminar, la religión misma. Es bien sabido que esto, lejos de ser una construcción hipotética, se ha concretado históricamente en la dirección de la llamada izquierda hegeliana. La investigación que hoy puede considerarse como más auténtica —crítica y no dogmática— tiende a interpretar las cosas con una cautela mucho mayor, sobre todo a partir de la importancia que Hegel reconoce a los contenidos de experiencia. La filosofía, en términos generales, no es otra cosa que «la consideración pensante de los objetos» (Ez I, § 2, p. 41), una reflexión que en modo alguno cuestiona, mucho menos niega, los objetos con los que tiene que ver. En cuanto consideración *pensante* origina ciertamente *nuevos* objetos, pero no manipula arbitrariamente los ya existentes. Como proceso de superación (*Aufhebung*) tiende a extraer el contenido de verdad de los objetos de acuerdo con determinados criterios de racionalidad, pero esto, lejos de significar en principio una desvirtuación de los objetos mismos, ha de entenderse como un intento de hacerlos realmente «eficaces». En consecuencia, la filosofía de la religión no tiene como tarea sustituir en modo alguno la religión por contenidos de otra índole, sino hacer la religión transparente a sí misma para, en un segundo estadio, lograr de ella que contribuya más eficazmente a la configuración racional del mundo (Ez III, § 552, p. 358).

El tercer círculo de problemas que parecen preocupar a Hegel en el párrafo que comentamos se refiere a la índole concreta como el objeto de la religión —Dios en cuanto espíritu— se relaciona con el hombre mismo, considerado también bajo la dimensión de espíritu. En la filosofía de la religión

«se contienen por de pronto las proposiciones siguientes: Dios es Dios únicamente en cuanto se conoce a sí mismo; su autoconocimiento es además su autoconciencia en el hombre y el saber del hombre *sobre* Dios, el cual pasa a ser autoconocimiento del hombre en Dios» (Ez III, § 564, p. 374).

Conviene retener dos aspectos, que me parecen especialmente importantes. En primer lugar la verdad de Dios mismo en cuanto objeto de la religión se concreta en su relación con el hombre. La pregunta: ¿qué es Dios? termina concretándose en: ¿cómo está Dios presente en el hombre y cómo el hombre, en y desde esa presencia, llega al conocimiento de sí mismo? Decir que, en ese supuesto, ni Dios ni el hombre son en verdad, sino que se resuelven en algo distinto, equivaldría justa-

mente a neutralizar de antemano las virtualidades de la «especulación», fijando unilateralmente determinadas «entidades». Lo que se exige por el contrario es pensar los extremos en su relación, sin anularlos, pues en tal caso la relación misma tampoco tendría sentido. El segundo aspecto tiene que ver con esa especie de esquema neoplatónico de descenso-ascenso, según el cual queda suficientemente claro que la religión no sólo se refiere a Dios, sino que tiene su origen en Dios mismo y es, en este sentido, expresión del proceso por el que Dios se encuentra eternamente en retorno hacia sí mismo y se da su plenitud, al mismo tiempo que la manifiesta. La religión es pues según esto un proceso que va de Dios a Dios y en el que el hombre cumple su exigencia fundamental de conocerse a sí mismo. Pero, por una parte el autoconocimiento tiene, como enraizado en el principio de la subjetividad, una fuerza muy peculiar que difícilmente podría encontrarse en un pensador de la filosofía antigua. Lo que en el marco de la concepción neoplatónica llega hasta el conocimiento de que el sujeto se apropia el mundo por *asimilación*, se revela aquí manifiestamente como la pretensión de lograr la *apropiación* del mundo desde una interna y radical transformación del mismo. El mundo es y tiene validez en la medida en que el sujeto se lo construye y puede de esta forma superar todo residuo de extrañamiento. En relación con esta modificación se da otra de no menor alcance. Se trata de la importancia central que Hegel atribuye a la categoría de singularidad (*Einzelheit*), que implica entre otras cosas la afirmación de las prerrogativas de la individualidad absoluta y de la facticidad estricta. El lenguaje tan peculiar de Hegel, que a primera vista se limita a expresar contenidos universales, y sobre todo su enérgica polémica contra las concepciones «individualistas» han contribuido a dejar en la penumbra o, en el mejor de los casos, a presentar envuelto en la ambivalencia, un concepto tan fundamental. Será necesario aclarar, entre otras cosas, de qué forma intenta conciliar Hegel esa primacía del concepto de singularidad con el rechazo simultáneo de la individualidad particular, estrictamente atomizada.

3. Temática.

Hemos expuesto hasta ahora la problemática que aborda el § 564 a tenor de las anotaciones que Hegel hace al mismo. Hemos esbozado también el marco en el que se debería desenvolver la solución de esos problemas. Sin embargo, el texto que comentamos abre una perspectiva más amplia de lo que dan a entender dichas anotaciones. Ateniéndonos a los conceptos que van apareciendo en el texto, podemos formular una serie de cuestiones, que de una parte recojan la problemática enunciada y, de otra, intenten dar razón de las implicaciones que el texto encierra, teniendo en cuenta sobre todo el contexto inmediato, tal como aparece en el marco de lo que Hegel entiende por espíritu absoluto y recurriendo a otros textos paralelos, sobre todo de la *Ciencia de la Lógica* y de las *Lecturas sobre filosofía de la religión*.

La temática se podría concretar de la forma siguiente:

— Hegel empieza por invocar el «concepto de la religión verdadera».

Convendrá por ello ante todo aclarar cuáles son *las exigencias del concepto* en general.

— En concreto, dicho concepto se traduce en que el contenido de la religión verdadera es el espíritu absoluto. Habrá que preguntar cuál es el significado fundamental del mismo y, puesto que tal contenido está presente también en el arte y en la filosofía, habrá que investigar cuál es el elemento diferenciador de la religión: *el espíritu absoluto en cuanto presente en la representación*.

— La índole de esa presencia en la representación aparece determinada por el hecho de la revelación. Lo verdaderamente esencial de la religión verdadera está en que sea revelada, para explicar lo cual Hegel recurre al concepto de saber absoluto. En este contexto nos preguntamos por el *sentido de la revelación*.

— Como consecuencia y aplicación del concepto de revelación entendida como «acción de manifestar», en la religión absoluta el espíritu se manifiesta a sí mismo. Nos interesa ver ante todo cómo Hegel en este caso recurre como método al paso de lo abstracto a lo concreto y lo condensa, al menos implícitamente, en el *concepto de singularidad*.

Sólo unas palabras sobre la intención de este comentario. Desde que Gadamer afirmara que es preciso «deletrear» a Hegel, han sido ya bastante los investigadores que han reconocido la legitimidad de esta tarea. Que el empeño no ha sido inútil, lo confirman sobradamente no pocos de los trabajos realizados en los últimos años. Pero justamente si se tienen en cuenta un mínimo de las exigencias metodológicas enunciadas por el propio Gadamer, habrá que admitir que deletrear a un autor no equivale a propugnar una interpretación «objetivista». No tiene sentido, en efecto, según Gadamer, ni es posible adentrarse en el contenido de una obra neutralizando el propio punto de vista del intérprete. La historia y el tiempo tienen un carácter constituyente, nos sitúan de antemano en una perspectiva concreta que, consciente o inconscientemente condiciona «productivamente» el contenido y el resultado de la investigación. El comentario obedece según eso en mayor o menor medida, a un programa de investigación más o menos definido, que se va configurando al hilo del diálogo que establecemos con autores de *nuestro* pasado. Desde mi punto de vista quisiera hacer notar que el análisis de la filosofía de la religión de Hegel puede y debe fomentar una actitud racional y crítica, en este sentido depuradora frente a este tipo de problemas. Parece que la atmósfera se va cargando de nuevo con preocupaciones religiosas. La historia, la experiencia nos advierte que esto de por sí no es siempre necesariamente una garantía de un mayor conocimiento de la verdad ni de una mejor salud colectiva. La «religiosidad» puede en efecto ser manipulada con fines oscuros o con intereses irracionales. La lectura de un autor como Hegel puede ayudar a prevenir contra un peligro similar, inscribiendo el estudio de la religión en el marco de una racionalidad amplia y coherente, acorde con los intereses más legítimos del hombre.

II.—EXIGENCIAS DEL CONCEPTO

La mención del concepto de la religión verdadera nos remite a un planteamiento de principio, suficientemente enunciado en la *Ciencia de la Lógica*. De una parte esta obra pretende exponer «la estructura del todo» (Ph 40-32). Por otra parte dicha estructura es en sí misma conceptual. En el ámbito de la *Lógica* «el ser es conocido como concepto puro en sí mismo y el concepto puro es conocido como el ser verdadero» (WL I, 42-55). A primera vista pudiera pensarse que tanto da hablar del ser como hablar del concepto o que estamos ante una especie de unidad indiferenciada, en la que sus elementos pudieran ser intercambiados como equivalentes. En realidad, sin embargo, se propugna una asunción del ser en y por la esfera del concepto, que da a aquél su contenido de verdad, por lo que únicamente en cuanto concepto el ser es verdadero. En consecuencia, la *Lógica* tiene que ver en rigor con el «concepto en su totalidad» (der ganze Begriff, l. c., 43-55), lo que sin embargo no significa que el concepto mismo se interprete o haya de interpretarse en forma unívoca. Fundamentalmente tiene una doble manifestación: el concepto en cuanto «concepto que es» (seiender Begriff, l. c.) y el concepto en cuanto concepto (l. c.). En el primer caso se trata del «concepto en sí» (l. c., cf. II, 241-532) que se da únicamente en la naturaleza inorgánica» (l. c., I, 43-56). En el segundo caso se trata del «concepto que es para sí», el cual se da en los seres vivos según grados de menor o mayor intensidad (l. c.). Quedan así constituidas las dos grandes esferas: la del «concepto en cuanto ser» y la del «concepto en cuanto concepto» que legitiman la división de la Lógica en objetiva y subjetiva respectivamente. Entre esos dos ámbitos introduce Hegel el correspondiente a la esencia al que expresamente denomina «esfera de la mediación», que representa el paso del ser al concepto. Metodológicamente esta esfera se articula dentro de la lógica objetiva, «en cuanto que, si bien la esencia es ya lo interno, es preciso reservar expresamente al concepto el carácter del sujeto» (WL I, 44-56). Es claro, según esto, que el concepto se emplea bien en un sentido amplio, en cuyo caso significa la totalidad misma, bien en un sentido estricto o propio, que implica su distinción tanto del ser como de la esencia. Es evidentemente éste el sentido en que Hegel emplea el término en el texto que comentamos. Dada la índole de progresiva concreción en que está estructurada la *Lógica*, la expresión «concepto de la religión verdadera» connota una fuerza y una intensidad especiales, que no tendrían p.e. las expresiones «ser de la religión» o «esencia de la religión». La diferencia fundamental del concepto en sentido estricto frente al ser y frente a la esencia consiste en que aquél es «la forma infinita», caracterizada por su capacidad «de determinarse, es decir, de darse contenido» (l. c., 46-58). Esto nos sitúa en la plataforma desde la que pueden aclararse más explícitamente las exigencias fundamentales del concepto. Tenemos que ver, como queda indicado, con él ámbito de la autodeterminación.

1. *Libertad.*

La primera de dichas exigencias y la más fundamental, en el sentido de que es la que da sentido a las demás, es la libertad. Ya en las pri-

meras páginas dedicadas al «concepto en general» en la tercera parte de la *Ciencia de la Lógica* se pone esto claramente de manifiesto:

«...la consumación de la sustancia no es ya la sustancia misma, sino algo superior, el concepto, el sujeto. El paso de la relación de sustancialidad se lleva a cabo por medio de su propia necesidad inmanente y no es otra cosa que la manifestación de ésta, de forma que el concepto es su verdad y la libertad es la verdad de la necesidad» (WL II, 216-513).

Aunque no puedo detenerme en el análisis de todas las implicaciones del presente texto, sí conviene destacar los aspectos de la génesis del concepto que mejor puedan contribuir a elucidar su índole. Como es sabido, según el método fundamental propuesto por Hegel, la verdad es en todo caso resultado, lo que significa, entre otras cosas, que es preciso conocer el proceso que lleva al mismo (cf. Ph 11-8). Por ello, una alusión a la génesis es, en mayor o menor medida, ineludible. Pero aparte de esta razón genérica, en este caso concreto la génesis en cuestión es especialmente problemática y sutil. Hegel mismo así lo da a entender y considera además que estamos ante una de las inflexiones más radicales e innovadoras del pensamiento. En algunos lugares de su obra, al tocar este tema, adopta un tono en cierto modo grave y solemne. Voy a tomar como punto de referencia el lugar correspondiente de la *Enciclopedia*, por parecerme singularmente preciso.

El punto en el que el ámbito de la sustancialidad se supera a sí mismo y da paso a la dimensión del concepto, es aquél, en que se desvela el verdadero significado de la interacción, la cual, si bien es ya distinta de «la relación de sustancialidad» en sentido estricto, puede considerarse como perteneciente al ámbito de la misma en términos generales. Lo propio de la interacción consiste en superar los extremos que la integran, trasmutando a cada uno de ellos en el contrario. Allí donde parecía que podía haber algo originario, resulta que estamos ante un efecto, con lo cual la presunta «originalidad es superada». La acción de una causa que, contemplada desde un determinado punto de vista, tiene un carácter radical y originario, vista en su integridad se revela como re-acción, como algo derivado en suma (Ez I, § 156, p. 301). Hegel no está dispuesto a admitir que esto sea válido sólo para una clase determinada de causalidad, para la orgánica p.e. y más concretamente para la interacción humana, sobre todo para la que tiene lugar en el marco de una comunidad política. La tesis general es, por el contrario, que toda causalidad —también la llamada causalidad mecánica— implica interacción y presupone que se supere la presunta autonomía de los términos que se relacionan entre sí «interactivamente» y que tal autonomía se recupere o reafirme en un término medio, que representa la verdad de los extremos. En uno de los lugares paralelos de la *Fenomenología*, concretamente allí donde al exponer la noción de fuerza (Kraft), discute implícitamente la concepción de Newton, llega a la formulación siguiente:

«Estas dos fuerzas... no son en cuanto extremos, que retuvieran algo fijo para sí y que únicamente se transmitieran el uno respecto del otro una cualidad externa en lo que es su término medio y su contacto, sino que lo que son, lo son sólo en tal término medio y contacto» (Ph 109-87).

Consecuentemente podrá decir Hegel más adelante en un lenguaje ya estrictamente especulativo:

«El concepto de fuerza se mantiene en cuanto *esencia* en su *efectividad* misma; la fuerza como efectividad se da pura y simplemente en la exteriorización que, al mismo tiempo, no es otra cosa que su autosuperación» (Ph 109-88).

Aparte de otras dificultades de comprensión cabe preguntar sin duda por qué y en qué sentido la interacción conlleva la superación de la necesidad —propia ante todo del ámbito de la sustancialidad— y la instauración de la libertad. La aclaración podría sintetizarse en lo siguiente: la interacción entendida en el sentido anteriormente expuesto implica que los extremos, que en un primer estadio se presentan como autónomos, se resuelven en algo distinto de sí mismos, en lo cual recuperan su propia identidad. Ahora bien, la libertad consiste en ser-cabe-sí mismo en lo-otro-de-sí, según una formulación frecuentemente empleada por Hegel. En una terminología más precisa y más flexible nos dice que esa libertad, en que consiste la verdad de la necesidad, es «este movimiento recíproco (Wechselbewegung) que, permaneciendo cabe sí mismo, es sólo consigo (mit sich)» (Ez I, § 158, p. 303). En consecuencia, el reino de la necesidad, en cuanto que se despliega con todas sus consecuencias o se expone con toda su lógica interna, se abre por sí mismo al reino de la libertad. Veremos luego que Hegel tiene a la vista problemas muy concretos y que lógicamente el concepto de la religión verdadera en modo alguno puede sustraerse a lo que son exigencias del concepto en cuanto tal.

De momento nos interesa hacer algunas reflexiones que nos aproximen al círculo de problemas que aquí se debaten, tomando como hilo conductor el § 159 de la *Enciclopedia*. En primer lugar, el hecho de que los contenidos de la naturaleza y los propios del espíritu vengan a confluir es una indicación de que estamos ante una visión «monista» muy peculiar. La disociación entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu», tal como se tematizó a finales del siglo pasado —disociación que continúa hoy vigente con otros nombres— nos sigue dificultando la apropiación, aunque sólo sea aproximada, del punto de vista aquí expuesto. En lugar de establecer una serie indefinida de principios o puntos de vista inconnexos entre sí, Hegel nos invita a la profundización progresiva de un mismo contenido. Según ello, el concepto no pasa de ser resultado de «una profundización del ser en sí mismo» (Ez I, § 159, p. 304). Esto confirma la sospecha, sugerida por otras muchas expresiones, de que Hegel tiene muy en cuenta el esquema leibniziano de la mónada que refleja en sí la totalidad del universo en el grado y con la intensidad que corresponde a su propia categoría ontológica. En el capítulo, antes mencionado, de la *Fenomenología*, «el juego de fuerzas», cuya dialéctica culmina, en un primer estadio, en la interacción de que ya hemos hablado, encuentra una de sus ejemplificaciones más reveladoras en la relación implicativa de crimen y castigo (Ph 122-98 s.). Y precisamente este tema, uno de los preferidos por Hegel desde el principio, tiene una proyección y un sentido eminentemente religiosos. Esto indica, por de pronto, que la religión es expresión de una determinada visión

de la realidad, afín o paralela a la que proporciona el conocimiento científico. Pero, además, este carácter explicativo de la religión se sitúa en el horizonte de lo que la ciencia moderna exige, tal como la entiende Hegel: el reconocimiento de que la realidad está regida por «leyes» y de que, en consecuencia, el reino de la necesidad lo penetra todo. El paso de la necesidad a la libertad, del que es expresión directa y concreta la religión misma, es por ello con razón «el más duro» (Ez I, § 159, p. 305), justamente porque no es un paso en el sentido habitual de dejar atrás de sí el punto de partida, sino que lo asume plenamente. La necesidad está, pues, en opinión de Hegel, reincorporada y recuperada sin restricción alguna en lo que constituye propiamente el ámbito de la libertad misma. Como ya hemos visto, el paso de la necesidad a la libertad se lleva a cabo por la dialéctica propia de la misma necesidad tal como se expresa y concreta en el campo propio de la interacción. La libertad es pues en sí misma, no la negación o eliminación, sino la consumación de la necesidad, al igual que el concepto no es la eliminación de la sustancia, sino su consumación. Hegel podrá decir, como aclaración de esa «dureza», a la que me refería, que «el concepto es también lo más duro», puesto que, en razón de esa forma tan peculiar de entender el paso de la necesidad a la libertad, el concepto, a la vez que es libre, asume plenamente la necesidad.

Los dos aspectos, a que acabamos de referirnos, forzosamente han de tener sus consecuencias en la interpretación de la misma religión. El primero de ellos, al poner de relieve el hecho de que la religión está inserta en la realidad como expresión y explicación de la misma, no podrá admitir el presunto carácter privado de ésta. Aparte de que en rigor lo privado ni existe ni es pensable, la religión, en cuanto enmarcada en el ámbito del concepto, tiene un carácter más perentorio y universal que la ciencia misma, por cuanto, al asumir plenamente ese mundo de la ciencia que le adviene por así decirlo desde abajo, tiene que inscribirse ella misma en un círculo más amplio y más radical. Por sus propias exigencias la religión deberá ser permanentemente crítica consigo misma y tendrá que probar una y otra vez la virtualidad real de sus contenidos en orden a asumir aquéllos que le vienen dados y de los que además se tiene que responsabilizar plenamente, al estar ella misma en la base y en la raíz de ese proceso histórico (cf. Ph 24-19). El segundo de los aspectos mencionados insiste no sólo en que ese mundo que la religión asume tiene el carácter de la necesidad, de la determinación rigurosa de unas realidades por otras, sino que el contenido de la religión es también en sí mismo necesario. La religión, al igual que el concepto en general, no está exenta de una fundamental dureza. La dureza que va unida a la necesidad no es simplemente la que se deriva del «esto es así y no puede no ser o no puede ser de otra forma», sino que refleja ante todo la idea de mediación, del «tener que ser a través de lo que es otro o diverso». La religión está pues mediada y como tal tiene que reconocerse. No le es lícito por tanto recluirse en una zona de exclusividad, ni para desentenderse de la realidad ni tampoco para «juzgarla». No cabe duda de que Hegel está rechazando de antemano, entre otras cosas, cualquier intento de tomar la religión como pretexto, bien para enmendar arbitraria o gratuitamente la plana

a la realidad, bien para rehuirla. En cualquier caso, la negativa por parte de la religión a reconocer y aceptar ese carácter de mediación es «la huida de la abstracción» (die Flucht der Abstraktion). Pero, además de no serle lícito jugar el papel de mantenerse al margen del proceso de la realidad, tampoco le es posible. Pues, en efecto, al encerrarse en sí misma y recluirse frente a todo lo que no sea ella, al considerarse como una «causa (al término "Ursache" le da Hegel en ocasiones el significado de Ur-sache, de cosa originaria) que en su ser-para-sí no quiere dejar que se le introduzca nada», caería forzosamente en la trampa de constituirse como contraposición a lo que es distinto de sí misma, con lo cual en lugar de reafirmarse en realidad a sí misma, estaría siendo, en cuanto contraste o más aún en cuanto inversión, un reflejo de lo mismo que considera como lo otro de sí. Es éste un tipo de argumentación que Hegel repite en varios contextos y que es muy coherente con su concepción de la realidad. Y de hecho es éste un tipo de discurso nada extraño al lenguaje corriente. Con frecuencia se advierte, p.e., que determinadas formas de actuación —religiosas o no—, al pretender justificarse plenamente a sí mismas, están haciendo el juego a su contrario. Lo que pretende afirmarse en su absoluta exclusividad «está ya sometido a la *necesidad* o al destino de pasar al ser-puesto, y este sometimiento es más bien lo más duro» (Ez I, § 159, p. 305). Hay una primera dureza —aquella a la que nos hemos referido más arriba— que es realmente liberadora, como vamos a ver enseguida con más detalle. Pero la dureza peor, la que no tiene remedio es aquella que, al rechazar la asunción de la realidad, refleja simplemente un enquistamiento en el proceso de la misma.

2. *Subjetividad.*

Hemos visto que el concepto es resultado del paso inmanente de la necesidad a la libertad o más bien consiste en ese mismo paso. Pero no queda claro en qué medida se logra realmente la libertad, pues más bien parece que la necesidad continúa siendo lo determinante. Hegel pone cuidado, sin embargo, en anotar que la consumación de la necesidad implica su superación, sin que esto pueda confundirse con la simple eliminación o elusión de la misma. Creo que para aclarar este punto conviene hacer entrar en juego lo que podemos considerar como la segunda característica fundamental del concepto: la subjetividad. Con ello no se abandona el ámbito de la libertad misma, sino que se pretende únicamente elucidar su propia radicación.

Según el texto anteriormente citado parece darse una identidad estricta entre concepto, sujeto y libertad (WL II, 216-513). En rigor esto es cierto, pero conviene retener también la diferencia de aspectos, dando razón además de ciertas connotaciones históricas. En ese mismo contexto de la *Ciencia de la Lógica*, después de propugnar la superación de la filosofía de Spinoza por cuanto se halla instalada en el punto de vista de la sustancia y no se ha abierto paso al ámbito del sujeto (l. c., 216 ss.-512 ss.) afirma Hegel:

«El concepto... no es otra cosa que el yo o la pura autoconciencia. El yo tiene ciertamente conceptos, es decir, determinados conceptos; pero el yo es

el puro concepto mismo que, en cuanto concepto, ha llegado a la existencia (Dasein)... El yo es esta unidad primariamente pura, que se relaciona a sí misma, y esto no de una forma inmediata, sino en cuanto que abstrae de toda determinación y de todo contenido y retrocede a la libertad de la igualdad ilimitada consigo misma... En cuanto negatividad que se relaciona a sí misma... el yo es... singularidad (Einzelheit), absoluto ser-determinado, que se opone a lo otro, lo excluye, *personalidad individual*» (l. c., 220-516).

Por de pronto es evidente que el texto asume el punto de vista kantiano para superar el de la sustancialidad, propio de Spinoza. Pero esta cuestión no nos interesa directamente. Lo que resulta insólito a primera vista, después de lo que acabamos de ver —asunción plena del mundo de la necesidad— es que el concepto como sujeto, como yo, tenga esa capacidad de abstraer «de toda determinación y de todo contenido», reclusándose en la estricta e incondicionada igualdad consigo mismo; que sea más concretamente singularidad absoluta que se opone a todo lo demás, incluso «personalidad individual», concepto al parecer un tanto extraño a las reflexiones hegelianas. Sin embargo, habida cuenta del sistema en su conjunto, la singularidad, lejos de ser algo incidental, tiene unas implicaciones muy hondas, cuya raíz, en la opinión de algunos intérpretes, hay que descubrir en último término en una peculiar valoración del cristiano. Pero, sin salirnos del contexto, podemos intentar aclarar esa inflexión que toma el pensamiento de Hegel, tan difícil de entender a primera vista.

En primer lugar, puede tomarse como punto de referencia el ya mencionado capítulo paralelo de la *Fenomenología*, en el que Hegel termina por legitimar, mediante una compleja dialéctica de la conciencia en cuanto entendimiento, la tesis kantiana en el sentido de la fundamentación de la concepción newtoniana de la naturaleza en categorías a priori, si bien este último término no es del gusto de Hegel:

«La verdad de la fuerza es pues en último término únicamente el pensamiento de la misma» (Ph 110-88).

O como se lee de una forma más expresiva al final del mismo capítulo:

«se ve que detrás del llamado telón, que debiera ocultar lo interno, no hay nada que ver, a no ser que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para que se vea, como para que haya detrás algo que pueda ser visto» (l. c., 129-104).

Es claro, sin embargo, que Hegel va más allá de Kant en un doble sentido. En primer lugar, porque, como es sabido, no hace concesión alguna al concepto de cosa-en-sí, coincidiendo en esto con los planteamientos de Fichte y Schelling. En segundo lugar, considera que el principio de la autoconciencia, a partir del cual Kant lleva a cabo la deducción de las categorías, no se puede establecer a su vez dogmáticamente, sino que es preciso hacerlo ver como resultado de la génesis de la misma conciencia, punto éste en el que Hegel no pretende sino exponer el programa que, con planteamientos distintos, habían formulado ya los otros dos corifeos del idealismo. En todo caso es evidente que lo que pretende Hegel bajo esos dos puntos de vista es reafirmar

el papel del sujeto y ensanchar su radio de acción. Hegel intenta además en este punto, al igual que en otros muchos, llevar a cabo una reconversión de conexiones históricas en categorías lógicas. Recurre en concreto al concepto de la presuposición (*Voraussetzen*), poniendo en juego las virtualidades que el término etimológicamente implica. Simplificando lo más posible, cabe decir que en un primer estadio el concepto presupone, en el sentido más habitual del término, el ámbito de la «relación de sustancialidad», en la que domina pura y simplemente la necesidad; o si se quiere: el concepto da dicho ámbito por supuesto. En un segundo estadio, se llega a tomar conciencia de que el ámbito de la necesidad está presupuesto o se presupone porque es en rigor pre-supuesto, es decir, puesto de antemano por la propia fuerza y actividad del concepto. Ese carácter de posición se hace evidente, como hemos dicho, al hilo de la propia dialéctica que es inmanente al reino de la necesidad. Los extremos de la relación causal se constituyen, efectivamente, como estricta posición recíproca. Tal relación es ya en sí por esta misma razón, concepto.

Pero hay luego un razonamiento implícito que, en síntesis viene a decir lo siguiente: para que algo sea libre frente a otra cosa ha de ser libre en y para sí mismo. O dicho de otra forma: la posición de la naturaleza por el concepto exige que éste se ponga a sí mismo* o sea su propia pre-suposición. Se advierte que Hegel está asumiendo el primer principio de la *Doctrina de la Ciencia*: «el yo se pone a sí mismo»⁶ En el lenguaje de la *Lógica*: «este superar de su presuposición es la presuposición misma» (WL II, 16-351). La acción de pre-suponer —y por ello superar— lo inmediato es así idéntica con el retorno a sí mismo (Ez I, § 159, p. 305). «Tal identidad, concluye Hegel, es la que constituye la libertad y el concepto» (*l. c.*). Con otras palabras, la fundamentación de la libertad hay que buscarla, en último término, en esa autoposición radical propia del sujeto mismo. El concepto es, de esta forma, «libre mediación consigo mismo» (*l. c.*, p. 304) o mediación que implica la superación de la mediación misma, inmediatez recuperada, autonomía estricta. Quede aquí meramente enunciada una consecuencia, a la que Hegel alude explícitamente en este mismo contexto: la libertad no es posible sino como «liberación» (*Befreiung*), como un proceso en el que el sujeto se recupera plenamente a sí mismo mediante la asunción del mundo de la necesidad. En ningún caso la libertad puede ser algo previamente constituido.

3. Formación.

Como tercera característica fundamental del concepto podemos mencionar la formación (*Bildung*), que viene a dar un contenido peculiar a la afirmación de que el concepto es, en último término, manifestación de la necesidad propia de la sustancialidad. A esto lo hemos denominado también asunción de la necesidad. Pero, a pesar de todo, parece que con respecto a la realidad el concepto se sigue definiendo primariamente en términos de pasividad. Incluso la posición de lo real por

⁶ Fichte, *Sämtliche Werke*, ed. por I. H. Fichte (Berlín 1845-46; reimpresión, Berlín 1971) I, 96.

el concepto, por más que a primera vista acentúa el aspecto de la actividad, cabría entenderse sin más en términos de legitimación. La realidad se legitima por el concepto, es decir, se la deja en el fondo tal cual es, aunque se la colorea con el barniz de la subjetividad⁷. Pero las reflexiones de Hegel tienden de hecho desde el primer momento a poner de manifiesto que el concepto mismo es ya en sí transformación de la realidad, fundamentalmente porque la sitúa de inmediato en el ámbito de la universalidad, que ella de por sí no tiene:

«El concebir un objeto, de hecho, no consiste en otra cosa, sino en que el yo se lo apropia, lo penetra y lo lleva a su propia forma, es decir, a la universalidad que es inmediatamente determinación, o a la determinación, que es inmediatamente universalidad» (WL II, 222-517).

Se enuncian aquí implícitamente dos problemas: uno de ellos es la conexión con la unidad del «yo pienso» o de la autoconciencia, considerada por Kant como el fundamento de la deducción de las categorías. A este planteamiento le atribuye Hegel una gran importancia, fundamentalmente por considerar que en dicha unidad de la autoconciencia se funda la validez objetiva de las representaciones (l. c., II, 221-517). A primera vista parece incluso que Hegel entiende las palabras citadas como simple comentario explicativo del planteamiento kantiano. Pero en realidad va mucho más allá. Hace, para comenzar, verdadera su recomendación de refutar un sistema entrando en el juego del adversario, situándose incluso en lo que constituye la parte más sólida y coherente del mismo (cf. l. c., II, 215-514). Así vemos que en este texto parece hablar del concepto o del concebir en un sentido estrictamente subjetivo, lo que cuestionaría el alcance ontológico que en principio tiene el sistema de las categorías lógicas. Pero luego introduce una variante —implícitamente se trata de una de tantas aplicaciones del argumento ontológico— por la que da una vuelta completa al planteamiento kantiano:

«Por medio del concebir el *ser-en-sí* y *por-sí*, que el objeto tiene en el intuir y en el representar, se transforma en un ser-puesto; el yo lo penetra al pensarlo. Pero, tal como el objeto es en el pensar, así y sólo así es en y para sí mismo» (l. c., II, 222-518).

La identidad de pensamiento y ser, de concepto y realidad lleva a todas luces el sello del predominio del pensamiento, del concepto. Este es, en último término, «primordialmente la exposición de cómo el concepto forma en sí y de sí la realidad, que ha desaparecido en él» (l. c., II, 229-523). Queden aquí simplemente aludidos esos dos problemas: la conexión con Kant y su superación mediante una reinterpretación de la relación entre pensamiento y ser.

Dicha identidad hace comprensible que Hegel considere como superada desde ella la presunta índole subjetiva del concepto, en el sentido en que son subjetivas las categorías kantianas. Estas, en efecto, si bien fundan la objetividad, dejan intacta la cosa misma tal como es en sí

7 Cf. GW, 96 ss.

y para sí. Tal es al menos la interpretación de Hegel, quien por el contrario postula la superación de la dimensión puramente subjetiva del concepto y su penetración en la zona del «en sí» y «para sí» de la realidad misma:

«...aquí tampoco ha de considerarse el concepto como acto del entendimiento autoconsciente, sino el concepto en sí y para sí, que constituye un grado tanto de la naturaleza como del espíritu» (l. c., II, 214-519).

Como consecuencia, allí donde el concepto entra en acción —de suyo es en mayor o menor medida «actuosidad»— recrea y configura la realidad, organiza su propio mundo y lleva a cabo una reducción del contenido sensible a la esencia, que encuentra su verdadera expresión en el concepto:

«El pensamiento abstractivo... no debe considerarse solamente como un poner de lado la materia sensible, que por ello no sufriría ningún perjuicio en su realidad, sino que más bien constituye la superación y la reducción de aquélla, considerada como pura *aparición*, a lo *esencial*, que se manifiesta sólo en el concepto» (l. c., II, 226-520).

Puesto que la religión es ante todo concepto, será expresión de la realidad, en cuanto que la configura. Y, dada la subjetividad propia del concepto, esa formación de la realidad se llevará a cabo en cuanto apropiación de la misma.

4. La idea de religión.

Esto nos da pie para aludir brevemente a otro aspecto de interés. En el texto que comentamos no se habla sólo del concepto de la religión, sino del concepto de la religión *verdadera*. La verdad implica la correspondencia del concepto y de la realidad y en esto consiste fundamentalmente la idea. El concepto de la religión verdadera equivale en este sentido a la idea de religión. Pero, en razón de lo que hemos visto, la idea no será algo yuxtapuesto o superpuesto al concepto, sino, por el contrario, algo resultante de su misma dinámica: «La idea es el concepto en cuanto que se realiza» (EGPh 98).

En rigor, el concepto se encuentra siempre, por su propia naturaleza, en proceso de autorealización, pero el problema es si ese contenido o realidad, que el concepto se va dando a sí mismo, responde a sus propias exigencias, si se adecúa con ellas (l. c.). Al hablar del concepto de la religión verdadera, Hegel está dando por supuesto que existe una religión, concretamente la cristiana, que representa la plenitud de tales exigencias y que además es la verdad de la religión en general y de las formas concretas de la misma. Más aún, hay motivos para pensar que su convicción de que la idea es real y que no es ya posible ni legítimo buscarla en un ámbito distinto, situado por encima o más allá de la realidad, se apoya en su reconocimiento del cristianismo como desvelación del sentido último de la existencia humana. Aquí están, al menos en parte, las raíces de su constante polémica contra la doctrina, a la par kantiana y fichteana, del deber-ser (cf. WL I, 123 s.-121). En todo caso:

«La idea ... no debe considerarse sólo como una meta, a la que hay que acercarse, pero que ella misma continúa siendo una especie de *más allá*; por

el contrario, todo lo real existe sólo en cuanto que tiene en sí la idea y la expresa» (WL II, 408 s.-666).

Ver en esto un argumento a favor del presunto conservadurismo de Hegel sería excesivamente prematuro, toda vez que la unidad —en este caso unidad de concepto y realidad— es siempre simultáneamente diferencia, tiene por así decirlo un carácter explosivo:

«El hecho de que las cosas reales no sean congruentes con la idea es el lado de su finitud, de su no-verdad, según el cual son objetos... La posibilidad de que la idea no haya elaborado totalmente su realidad y que la haya sometido de forma incompleta al concepto, se debe a que ella misma tiene un contenido limitado, a que, si bien es esencialmente la unidad del concepto y de la realidad, es esencialmente también la diferencia de ambos» (*l. c.*, II, 410-667).

Y esto mismo es aplicable de lleno al concepto de la religión verdadera. La verdad de la misma es ciertamente su realización, pero ésta es en todo caso parcial y fragmentaria, por su propia índole limitada e histórica. En este sentido a la religión le es inherente una dimensión esencial de apertura.

Pero esta apertura, para que no caiga en el vacío ni termine por fomentar una actitud puramente ensoñadora o romántica, ha de inscribirse en una actividad ordenada hacia el futuro, conforme a la proyección de fines a realizar. El concepto no es por ello simplemente una acción que se lleve a cabo de una manera ciega. Implica, por el contrario, «la realización del fin» (*l. c.*, II, 411-668). A Hegel no le es en modo alguno extraña una concepción que dé cabida a la dimensión impulsiva y pasional de la actividad, la acentúa por el contrario como ingrediente esencial, y no sólo como algo que haya que controlar. Exige únicamente que esa dimensión se articule dentro de un esquema de actuación racional, guiada por fines que la razón misma se ha propuesto y que por ello, lejos de cuestionar su autonomía, le confieren un sentido preciso. El concepto, en cuanto idea, es en este aspecto «fin de sí mismo e impulso» (*Selbstzweck und Trieb*, *l. c.*, II, 411-668).

Desde esta misma perspectiva adquiere un significado más concreto la noción de liberación —ya anteriormente mencionada—, como explicativa del concepto de libertad. Allí se acentuaba el carácter espontáneo de la libertad. Ahora, en cambio, se postula que en el obligado proceso de objetivación, por el que aquélla ha de pasar, la liberación se lleve a cabo desde la inmediatez, que es preciso remontar, para retornar a una subjetividad plena y recobrada. Tal concepción, que pudiera parecer gratuita, cuando no tautológica, es un eco de polémicas muy fuertes en torno al concepto de libertad, en las que ahora no podemos entrar. Pues bien, ese ascenso de lo inmediato hacia sí mismo es posible porque, desde el primer momento, la subjetividad se entiende como proyectiva, como regida por determinados fines, que ella misma se ha propuesto.

Podemos resumir lo peculiar de la idea frente al concepto, diciendo que expresa la unidad y, al mismo tiempo, la diferencia de concepto y realidad, a la vez que postula que dicha unidad, lejos de estar pasivamente dada, se traduzca en una realización del concepto, conforme a fines que el sujeto mismo se ha propuesto y que, en consecuencia, expresan en mayor o menor grado, su carácter de autodeterminación.

III.—EL ESPIRITU ABSOLUTO EN CUANTO PRESENTE EN LA REPRESENTACION

Como es sabido, Hegel adopta como principio metodológico fundamental el paso de lo abstracto a lo concreto⁸. Esto se cumple también en este caso. El concepto, por más que comporta las dimensiones de libertad, subjetividad y formación, es aún abstracto, al menos en el sentido de que no connota de suyo que la realidad esté ya *de facto* estructurada conforme a sus exigencias, si bien es así ya al menos *de jure*. La función de la idea es justamente cumplir esas exigencias. Además de las tres características del concepto, expresa las ya mencionadas: *unidad de concepto y objetividad*, cuya auténtica expresión viene a ser «la idea de lo verdadero» (WL II, 439-690), en cuanto que ésta realiza el impulso (Trieb), inherente al concepto, de superar la alteridad e «intuir en el objeto la identidad consigo mismo» (l. c.); simultáneamente la idea expresa también la *diferencia de concepto y objetividad*, lo que además del aspecto previamente indicado (según el cual la diferencia se debería a la finitud de los contenidos) implica que el concepto, de por sí sólo nunca puede adecuarse plenamente a la realidad, si no es haciendo entrar en juego la dimensión del sujeto, que como tal tiene un carácter «singular». La singularización del contenido universal del concepto hace que el individuo en cuanto ser real y concreto, se enfrente al mundo con el ánimo, no ya de asimilarlo, sino de poseerlo y apropiárselo. Este es el sentido de la idea de bien. Y adviértase, por la importancia que esto irá adquiriendo, que la razón de que el bien tenga más «dignidad» que la simple verdad se debe a que en él entra en escena «lo absolutamente real»:

«El mundo, que antes era objetivo, ahora, al contrario, es solamente algo puesto, algo determinado *inmediatamente* de varias maneras, que, empero, por estar determinado sólo inmediatamente, carece en sí de la unidad del concepto y es nulo para sí. Esta determinación contenida en el concepto, igual a él y que incluye en sí la exigencia de la realidad exterior individual es el *bien*. Se presenta con la dignidad de ser absoluto, por ser la totalidad del concepto en sí, lo objetivo, simultáneamente en la forma de la libre unidad y de la subjetividad. Esta idea es superior a la idea del conocer ya considerado, pues no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real» (WL II, 478-719).

La idea implica, por fin, la *realización del concepto* conforme a fines que éste proyecta desde sí mismo. Tal es, en definitiva, el ámbito propio de la idea absoluta como síntesis de la teoría y de la praxis (l. c., II, 483-725). Sería de interés ahondar en la correspondencia entre el concepto y la idea. Pero nos urge dar un paso hacia adelante. Hegel anota, como de pasada, que el contenido del concepto de la religión verdadera es el espíritu absoluto. Tenemos que aclarar, aunque sea mínimamente, cuál es su significado.

⁸ Cf. M. Alvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca 1978) p. 317 ss.; A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik* (München 1971) p. 49 ss.

1. *Noción general de espíritu.*

Habitualmente Hegel utiliza un método que presenta perspectivas nuevas, a la vez que va profundizando en las anteriores. Pocas veces se produce un salto brusco, y en esos casos el método cobra una dureza considerable. Tal ocurre, p.e., en el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad o en el paso de la naturaleza al espíritu.

Como primera característica cabe decir que el espíritu es subjetividad consciente o autoconciencia. Es ésta la perspectiva bajo la que en mi opinión, hay que entender el texto siguiente:

«El espíritu se ha revelado como la idea que ha logrado su ser-para-sí (die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee), respecto de la cual el concepto es tanto objeto como sujeto» (Ez III, § 381, p. 17).

Sólo la autoconciencia se caracteriza por ser simultáneamente sujeto y objeto de sí misma. Por de pronto el espíritu no se limita a expresar con otras palabras el contenido mismo de la idea, sino que representa el grado máximo de su concreción, al igual que aquélla representaba un grado especial del concepto. Se trata, por así decirlo, de grados que van describiendo un mismo contenido según grados de progresiva profundización. En todo caso, al introducir la categoría de ser-para-sí como caracterización de la autoconciencia propia del espíritu, Hegel tiene deliberadamente en cuenta todo el peso que ese «modo de ser» ha adquirido en el pensamiento moderno:

«La filosofía de la época moderna parte del principio, al que la antigua había llegado, del punto de vista de la autoconciencia real, — tiene en general por principio al espíritu en cuanto presente a sí mismo» (WW 20, 63).

La autoconciencia no es en rigor un modo de ser, sino que constituye la esencia del espíritu y en último término del hombre. Sin embargo, esto se ha entendido a veces en términos sustancialistas, lo que es muy ajeno a las intenciones de Hegel y del mismo Descartes.

«Lo que subyace (a dicha concepción, M.A.) es el interés de la libertad. Lo que es reconocido como verdadero debe poseer la peculiaridad de que nuestra libertad se mantenga en el hecho de pensar» (I. c., 129).

Anteriormente hemos visto cómo ya en el orden del concepto, y más en el de la idea, la libertad se presenta como una característica constitutiva. Podemos decir ahora que, mientras allí la libertad significaba simplemente autodeterminación, aquí, al constituirse sobre la base de la autoconciencia, se presenta en una dimensión nueva, cualitativamente distinta y, por supuesto, mucho más profunda. Por una parte el espíritu es verdaderamente libre, es decir, se determina realmente a sí mismo sólo merced a y en virtud de la conciencia que adquiere de sí mismo. Adquirir esa conciencia no significa conocer algo existente y fijado de antemano, respecto de lo cual únicamente cabe desplegar sus virtualidades. Significa, por el contrario, que el contenido de ese conocimiento es justamente en cuanto conocido, puesto, valga decir, proyectado por el sujeto. En lenguaje más hegeliano: lo que verdaderamente decide la

indole del espíritu no es primariamente lo que es, ni siquiera lo que realmente deviene, sino el «como qué» se conoce a sí mismo. Es eso lo que a su vez va a determinar sus formas concretas de realidad:

«El punto más importante para la naturaleza del espíritu es no sólo la relación de lo que él es en sí con lo que es realmente, sino la relación del como qué se conoce a sí mismo; este conocimiento de sí mismo, dado que el espíritu es esencialmente conciencia, constituye la determinación fundamental de su realidad» (WL II, 14-36).

Puesto que todo esto no son meros presupuestos del concepto de religión en general y mucho menos de lo que Hegel entiende por religión verdadera, habrá que reconocer en ella, a tenor de ese planteamiento fundamental, esa fuerza autoconsciente y proyectiva, anticipadora de sí misma. Por otra parte, esa misma capacidad puesta en acción hace comprensible, porque la legítima, esa otra propiedad de asumir lo otro de sí mismo y superar, en ese sentido, la finitud. En razón de lo visto hasta ahora tal propiedad tenía forzosamente que aparecer como algo excesivamente fáctico y, como tal, difícilmente permeable a la acción de la libertad. En ese sentido el paso de la necesidad a la libertad había de presentarse como poco convincente. El concepto de espíritu, por el contrario, conlleva claramente la superación de tal facticidad, justamente porque el espíritu se caracteriza, en cuanto autoconciencia, por constituir dentro de sí mismo una suerte de espacio, en el que es fundamental tanto la objetivación que el propio espíritu hace de sí mismo, y por consiguiente la alteración o autoalteración, como la superación de esa alteración a través de la identificación consigo mismo. De otra forma no sería autoconciencia. Pues bien, es esa pre-disposición trascendental la que posibilita y exige que en todo aquello con lo que el espíritu entra en contacto y que es realmente distinto de él —lo otro de él— a la vez que realiza otras cosas, se autorealice, a la vez que en mayor o menor medida se expande en lo otro, se recupere. Ese es ya justamente, en opinión de Hegel, el ámbito de una libertad concreta y real:

«La libertad del espíritu es ... una independendencia de lo otro conquistada no meramente fuera de lo otro, sino en lo otro» (Ez III, § 382, Zus., p. 26).

Es preciso acentuar la alteridad no menos que su superación, pues es precisamente esa propiedad de diferenciarse de sí mismo, de oponerse a sí mismo e incluso de entrar en contradicción consigo mismo y de soportar esa contradicción interna (*l. c.*, p. 27) lo que constituye el privilegio del espíritu. En el texto siguiente se concreta lo que acabamos de decir, a la vez que se pone de manifiesto la radicalidad que el concepto de espíritu implica respecto de la noción de libertad:

«La libertad real no es pues algo que exista de forma inmediata en el espíritu, sino algo a producir mediante su actividad. Es justamente en cuanto productor de su libertad como tenemos que considerar al espíritu en la ciencia (=filosofía M.A.). Todo el desarrollo del concepto de espíritu consiste en que el espíritu se libere de todas las formas de su existencia que no correspondan a su concepto; una liberación que se lleva a cabo por el hecho de que estas

formas se transforman en una realidad completamente acorde con el concepto de espíritu» (Ez III, § 382, Zus., p. 27).

La correspondencia de la realidad con el concepto en el sentido de que aquélla llegue a cumplir las exigencias de éste no es otra cosa que la verdad. Y Hegel pone, en efecto, verdad y libertad en una estrecha relación muy sugestiva que no podemos explicar aquí.

En síntesis cabe retener que la noción de espíritu conlleva dos dimensiones nuevas de la libertad, sobre las ya vistas anteriormente: a) que el sujeto se realiza conforme a su autoconciencia y al proyecto que se forma de sí mismo; b) que esta capacidad de objetivarse a sí mismo posibilita y exige la objetivación de lo demás, de lo estrictamente otro, sin perderse, antes bien, recuperándose en ello.

Como tercera característica del espíritu cabe mencionar la *manifestación*. La deducción de la misma se funda en el razonamiento siguiente: En cuanto que es libre, el espíritu se determina a sí mismo. La determinación, a su vez, implica en todo caso limitación o particularización. Ahora bien, la forma concreta como se lleva a cabo la determinación que corresponde al espíritu consiste en que se convierta en objeto para sí mismo. Y al contrario: desde el momento en que el espíritu se conoce, está presente a sí mismo o es objeto para sí mismo, se confiere no simplemente una determinación, sino una determinación particularizada o, si se quiere, desdoblada en dos dimensiones, la subjetiva y la objetiva:

«El espíritu es absoluta *acción de manifestar* (Manifestieren), en tal determinación es acción de poner (Setzen), ser para otro» (R I, 200). «La naturaleza del espíritu mismo consiste en manifestarse, en hacerse objetivo; ésta es su acción y su vitalidad, su acción única, acción infinita» (R IV, 32). «Dios consiste en esto, en revelarse, en ser objeto para sí» (R IV, 73).

En todo caso, lo característico de la manifestación propia del espíritu es ser objeto para sí mismo. Convendrá concretar ahora brevemente el sentido de la manifestación en cuanto característica del espíritu, sin perjuicio de volver sobre ella más adelante. En primer lugar, es preciso entenderla como expresión de la índole misma del espíritu y no simplemente como propiedad, mucho menos como algo que el espíritu puede hacer o no. El espíritu no puede manifestarse, es manifestación:

«(el espíritu) no es una determinación o un contenido, cuya exteriorización o cuya exterioridad fuera únicamente una forma distinta de ellos; hasta el punto de que no revela *algo*, sino que su determinación y su contenido son esta misma acción de revelar (Offenbaren). Su posibilidad es por ello *realidad* (Wirklichkeit) inmediatamente infinita, absoluta» (Ez III, § 383, p. 27).

En segundo lugar, la manifestación no la considera Hegel como previa, sino como posterior a la «superación» de la alteridad:

«Esta determinación (la revelación) le pertenece al espíritu en cuanto tal; le es propia por ello, no sólo en cuanto que se relaciona simplemente a sí mismo, en cuanto que es un yo que se tiene a sí mismo por objeto, sino también en cuanto que sale de su universalidad abstracta que es para sí, en cuanto que pone en sí una diferenciación determinada, algo distinto de él; pues el espíritu no se pierde en este algo distinto, más bien se conserva y se realiza

en él, acuña en él su interioridad, convierte a lo otro en algo existente que guarda correspondencia con él y por medio de esta superación de lo otro, de la diferencia real determinada deviene ser-para-sí concreto, autorevelación determinada» (*l. c.*, Zus., p. 28).

Esto tiene una consecuencia importante. En su relación con lo otro, el espíritu tiene que ver en el fondo siempre consigo mismo, de forma que, aunque se manifiesta a otro, en realidad se está haciendo transparente a sí mismo. Esto es de interés, porque bajo tal punto de vista la transparencia del espíritu a sí mismo no equivale en modo alguno a que se relacione de hecho directamente consigo mismo (lo cual es más bien signo de imperfección debido a ese carácter de inmediatez) sino a que en esa relación necesaria con lo que es distinto de él, el espíritu lleve a cabo su manifestación en su propio elemento, no en un medio que le sea extraño. Con expresión paradójica, aunque muy significativa: «mediante su revelación el espíritu revela... consecuentemente su autorevelación» (*l. c.*, p. 28). Hegel toma evidentemente como punto de partida el planteamiento kantiano en el sentido de que en todo objeto la conciencia terminará por reconocer una objetivación de su propia actividad, lo que equivale a decir que la conciencia es siempre, en todo caso, autoconciencia, espíritu en definitiva.

Por último la manifestación del espíritu implica en éste la unidad esencial de forma y contenido. Pues no se trata simplemente de que el contenido, ya previamente constituido, tenga que manifestarse esencialmente, con lo cual se caería por de pronto en la contradicción de afirmar simultáneamente que la manifestación es esencial y, a la vez, extrínseca al contenido. Ni siquiera es suficiente afirmar que el contenido se hace o se constituye en la medida en que se va manifestando. Sería ésta una imagen que responde más bien a un desarrollo evolutivo de tipo orgánico. Se trata de que la forma de la manifestación «constituye al contenido en contenido, en un ser en sí mismo, distinto de lo otro» (*Ez III*, § 383, p. 28). Dada la estructura de la manifestación se advierte que Hegel está volviendo sobre la exigencia de que el espíritu se revele como resultado de la propia autoconciencia, lo que en definitiva tiende a acentuar al máximo su espontaneidad y libertad. Por su parte, el contenido postula igualmente su unidad con la forma de manifestación, es decir, en lugar de caracterizarse como algo que es meramente en sí mismo, entra esencialmente en relación con lo otro, lo contiene en el sentido estricto y fuerte del término. Con otras palabras, el contenido está postulando la forma misma, su manifestación. Tal unidad de forma y contenido tiene consecuencias que una teología tradicional no podría menos de calificar de graves, si se sigue manteniendo un determinado tipo de representación sobre la relación de Dios con el mundo. La aplicación que Hegel hace de esa unidad —en el contexto de la religión sin duda la más importante— estriba en que Cristo, como revelación del Padre, lejos de limitarse a ser un medio transmisor de su verdad, es el contenido verdadero de la revelación misma, lo que posibilita que Dios sea realmente «espíritu absoluto», pues justamente en Cristo llega Dios al pleno ser-para-sí en el ser-otro (*l. c.*, § 383, p. 29).

Esto, además, es muy revelador, por cuanto aparece en acción algo

que modifica necesariamente la perspectiva. Hasta ahora, en efecto, podría pensarse que estamos ante una deducción meramente «conceptual». De pronto nos encontramos, aunque sea sólo por vía de ejemplo, con un ser concreto, que es un individuo en sentido estricto, es además un individuo rigurosamente histórico y tiene lógicamente un carácter fáctico que, como tal, se sustrae a la deducción conceptual. Individualidad, historicidad y facticidad son tres dimensiones que van a ir adquiriendo progresivamente importancia. En realidad no estamos ante un mero ejemplo, sino ante un hecho que ha de determinar esencialmente el concepto de religión. Queda naturalmente pendiente una grave y nada fácil cuestión, la de si el significado y el sentido que se atribuyen al hecho histórico no desbordan fundamentalmente el hecho mismo, en cuanto que presuponen determinados principios de interpretación del hecho como tal. Creo que las dos perspectivas confluyen reiteradamente en el planteamiento de Hegel.

Esto es justamente lo que aparece bastante claro en la consideración de la capacidad creadora del espíritu por una parte y, por otra, en la anotación de que éste es el patrimonio fundamental del cristianismo, que la filosofía ha de asumir y clarificar. Sin entrar en el tema, sumamente complejo, de la relación entre la naturaleza y el espíritu, cabe indicar brevemente que Hegel se mueve en el horizonte abierto por la modernidad, en cuanto que considera a la naturaleza no simplemente como una realidad sometida a leyes, sino como un reflejo del proceso que sigue el espíritu para clarificarse y realizarse a sí mismo. O dicho de otra forma: se da una afinidad entre el espíritu y la naturaleza, como aplicación peculiar de la unidad de pensamiento y ser. Dicha afinidad implica que el espíritu «pone», es decir, proyecta y configura la naturaleza como su mundo, que es «creación de la misma como de su ser en el que se da la afirmación y verdad de su libertad» (Ez III, § 384, p. 29; cf. Ph 175/6-143/4). La consecuencia es que, en último término, la naturaleza aparece sólo como el medio, por el que el espíritu logra el ser-para-sí absoluto, la unidad absoluta de su ser-en-sí y su ser-para-sí, de su concepto y de su realidad» (Ez III, § 384, p. 31). Esta concepción de la naturaleza presupone el reconocimiento de la ciencia empírica moderna y de la proyección virtual de la misma a una configuración técnica de la naturaleza, lo que a su vez implica un determinado tipo de experiencia o si se quiere una determinada forma de concebir la experiencia misma: como un proceso de objetivación que, a su vez, fundamenta la transformación del objeto mismo. Pues bien, Hegel no duda en afirmar que, al menos incoactivamente, el concepto de espíritu viene dado por la realidad histórica del cristianismo según un determinado grado de consideración, el que corresponde a la «Vorstellung» (Ez III, § 384, pp. 29-30). Si se tiene en cuenta la conjunción de esa doble perspectiva, que desde un punto de vista formal, podría concretarse en la relación entre la representación y el concepto, es muy difícil admitir como válida la afirmación de que lo verdaderamente determinante es el cristianismo sin más. O si se quiere, esto es tan verdadero como falso, pues no existe, en efecto, el cristianismo a secas, sino el cristianismo interpretado y vivido desde determinados puntos de vista y situaciones.

Y esto, a su vez, depende sin duda, entre otras cosas, de la concreción que va adquiriendo el pensamiento filosófico.

2. Algunas implicaciones del espíritu absoluto.

Naturalmente está muy lejos de nuestro propósito intentar aquí ni siquiera un resumen del significado que tiene el espíritu absoluto. Nos interesa únicamente resaltar lo que contribuye a aclarar el alcance de la filosofía de la religión al hilo, sobre todo, de los conceptos de subjetividad e individualidad. Respecto de la subjetividad conviene disipar de antemano un malentendido frecuente, consistente en considerar el «espíritu subjetivo», el «espíritu objetivo» y el «espíritu absoluto» como una especie de profundización progresiva en un único principio fundamental que está a la base de todo el proceso. Según eso, la subjetividad o ser-para-sí, característica fundamental del espíritu como tal, sería aplicable, si bien en grados de diferente intensidad, a esas tres clases de espíritu, con la consecuencia, entre otras, de asignar a manifestaciones del espíritu objetivo, tales como el estado, el espíritu del pueblo o el espíritu del mundo un protagonismo que, sin duda, no les corresponde. La subjetividad es propia únicamente del «espíritu subjetivo» y del «espíritu absoluto». El ámbito del espíritu subjetivo corresponde en último término al hombre individual, que con su acción origina, mediante un proceso dialéctico, el espíritu objetivo, cuya culminación implica el retorno a la subjetividad en el plano del espíritu absoluto. El espíritu del pueblo, con su concreción en el estado, y el espíritu del mundo son únicamente «medios de suyo asuetuales, en los que se lleva a cabo la actuación del hombre individual, conducida por el espíritu absoluto» (Theunissen, l. c., p. 72). Por lo demás, el hecho de que la calificación de «subjetivo» se reserve al espíritu en su modo de ser individual podría tener una importancia mucho mayor de la que habitualmente se le atribuye. Pues no deja de ser el comienzo, en el que se empiezan a desplegar realmente las virtualidades, que precontienen, en el plano de la finitud, el contenido y la forma propias del espíritu absoluto⁹. Este representa en todo caso la realización plena del concepto mismo de subjetividad. En síntesis, el espíritu absoluto es sujeto en cuanto que se «reproduce» y es plenamente consciente de sí mismo en lo otro de sí. Representa la realización plena de una doble capacidad: la de «poseerse» a sí mismo y la de asumir lo que es distinto de sí. Ambas dimensiones encontrarían su expresión en la idea de liberación, previamente aludida. Dicha subjetividad tendría a su vez una concreción muy significativa en lo que se puede caracterizar como historicidad del espíritu absoluto:

«Espíritu es la historia divina, el proceso del diferenciarse, del disociarse y del recogerse en sí» (R IV, 65).

Por lo que hemos expuesto hasta ahora podría pensarse que la alteridad, por más radical que sea, representa después de todo un mo-

⁹ Sobre la forma cómo en torno a la dialéctica del individuo se estructura la Filosofía del Derecho, cf. W. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie* (Frankfurt-M) p. 132 ss.

mento del espíritu absoluto, la dimensión según la cual el espíritu, justamente por ser consciente de sí, es objeto de sí mismo. Se trataría de un estar radicalmente en oposición y en tensión consigo mismo, pero sin salir de sí. Es ésta una concepción que Hegel rechaza por insuficiente. Lo absoluto, justamente en cuanto espíritu o sujeto, tiene una exigencia constitutiva de alterarse en la historia, incluso de individualizarse en una persona concreta. Esta exigencia de consumarse en y a través de la individualización histórica, aunque de suyo ha de legitimarse especulativamente, muestra su correspondencia estricta con la interpretación que Hegel hace del significado de Cristo y su obra:

«La vida de Dios y el conocimiento divino pueden... ciertamente expresarse como un juego del amor consigo mismo; esta idea termina por reducirse a lo meramente edificante y hasta insulso, si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (Ph 20-18).

Compruébese la correspondencia con algunas de las consideraciones de Hegel sobre la muerte de Dios:

«Dios mismo ha muerto, se lee en un himno luterano; con ello se expresa la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil, lo negativo son un momento de Dios mismo, que todo ello se encuentra en Dios mismo, que la finitud, lo negativo, el ser-otro no son fuera de Dios y que en cuanto ser-otro no impiden la unidad con Dios. El ser-otro, lo negativo son sabidos como momento de la misma naturaleza divina. En ello se contiene la idea más alta de espíritu» (R IV, 172).

Aparte de otras connotaciones, se advierte que con la historización del espíritu Hegel considera cumplida la exigencia especulativa de la alteridad. Cabe decir también lo contrario: la categoría de alteridad sirve para hacer comprensible un dato fundamental de la experiencia histórica.

Sin embargo, si no se quiere trivializar el tema, es necesario tener en cuenta que esa historización del espíritu es correlativa a lo que cabe considerarse como «espiritualización» de la historia. Si el espíritu es historia, no es menos cierto lo contrario: la historia es espíritu. La tan traída y llevada idea del «fin de la historia» habría que entenderla como expresión de esa espiritualización, la cual a su vez debe entenderse, más que como una neutralización, como una plenificación de lo histórico, como un haber llegado a la plenitud, sin dejar en modo alguno de realizarse históricamente¹⁰. Esto respondería con bastante precisión al esquema, anteriormente expuesto, de la relación entre espíritu, alteración y recuperación. Si se retiene que la independencia de lo otro se conquista en lo otro (cf. Ez III, § 382, p. 26), habrá que decir igualmente que el fin de la historia no es un acontecimiento entre otros que haya tenido lugar y que pertenezca por ello al pasado, sino que es el proceso de la liberación, plenamente anticipado con la aparición del cristianismo, pero que tiene sentido justamente en cuanto que se realiza en la historia.

10 Cf. R. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte* (Stuttgart 1965) 71 ss., 160 ss.

Como expresión esquemática de eso que hemos llamado espiritualización de la historia valga el texto siguiente, que además puede muy bien servir como recapitulación de lo que hemos dicho hasta ahora sobre el espíritu:

«El espíritu, considerado como inmediato, simple, inmóvil no es espíritu. El espíritu es esencialmente activo en general. Más concretamente el espíritu consiste en la actividad de manifestarse. El espíritu que no se manifiesta, que no se revela es algo muerto. Manifestar significa devenir para otro. En cuanto que deviene para otro entra en oposición, en la diferencia en general, y de esta forma tiene lugar la "finitización" del espíritu. Lo que es para otro es en esta determinación abstracta justamente algo finito; tiene un otro frente a sí, tiene en este otro su fin, su límite. Lo segundo es pues el espíritu que se manifiesta, se determina, entra en la existencia, se da finitud. Pero lo tercero consiste en que el espíritu se manifiesta según su concepto, en que recoge en sí, superándola, aquella su primera manifestación, en que llega a sí mismo, deviene para sí y es como es en sí. En efecto, la manifestación, el despliegue y la acción de determinar no se pierden en un proceso indefinido ni cesan casualmente. El verdadero progreso consiste más bien en que esta reflexión del espíritu se quiebra en sí, en cuanto que retorna realmente a sí» (R IV, 65).

En este mismo contexto conviene mencionar la implicación entre trinidad inmanente y trinidad económica, aspecto de suyo ineludible, pero que frecuentemente se deja de lado por esa aprehensión un tanto enfermiza hacia todo lo que suene a teología. Dios es trinitario tanto en sí como en su relación con el mundo. Es opinión común entre los intérpretes que ambas dimensiones se implican esencialmente. En ese supuesto, la autarquía de Dios, que Hegel no parece cuestionar, forzosamente ha de tener un signo distinto del que tiene en una tradición teológica determinada por las concepciones de san Agustín y de santo Tomás¹¹. Pero prescindiendo de este problema para centrarme exclusivamente en la expresión «identidad retornante y retornada» (*zurückkehrende und zurückgekehrte Identität*, Ez III, § 554, p. 366; cf. § 381, Zus., p. 18) con la que Hegel parece haber querido expresar el sentido de esa doble dimensión en la constitución trinitaria del espíritu absoluto. Repárese que estamos ante una duplicación del esquema que corresponde al logro de la libertad mediante la superación de la alteridad. Tal esquema se expresa en un caso como «identidad retornada» o como el «haber retornado». No parece que esto se pueda interpretar en un sentido estrictamente temporal, como si Hegel se refiriera a un retorno que ha tenido lugar en un momento dado. Más bien habría que poner este giro tan peculiar en relación con la caracterización de la esencia como «to ti en einal» en Aristóteles, quien de esta forma, a la vez que se refiere al constitutivo del ser, acentúa su permanencia y estabilidad, en definitiva su eternidad¹². Hegel vendría a decir, bajo este primer punto de vista, que el espíritu absoluto es ya en sí mismo trinitario desde siempre o eternamente. Por su parte, la «identidad retornante» o simplemente el «retornar» alude a la forma como esa estructura trinitaria se ha

11 Cf. A. Chappelle, *l. c.*, II, 53 ss.; J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels* (Freiburg-München 1965) 60 ss., 130 s., 145 ss.

12 Cf. J. Owens, *The doctrine of being in the aristotelin «Metaphysics»*, 2 ed. (Toronto 1963) p. 157 ss.

realizado y se continúa realizando en su «historia temporal». Estamos ante una aplicación de la doctrina trinitaria tradicional, pero con dos modificaciones fundamentales: de una parte, puesto que «la esencia tiene que manifestarse», la trinidad económica es, no la imagen imperfecta, sino la realización, la verdad de la trinidad inmanente; por otra parte, esa realización implica su propia culminación.

Puesto que la realización tiene unos contenidos muy concretos: la persona individual de Cristo y la comunidad cristiana en su despliegue temporal e histórico, puede atisbarse el peso que van adquiriendo las categorías de individualidad y comunidad bajo la perspectiva común de la historia¹³. Sin embargo, en mi opinión esto es insuficiente, pues podría fácilmente inducir a pensar en una especie de relación cosificada entre determinadas «entidades». Habida cuenta de que el horizonte de interpretación es, en rigor, el planteamiento kantiano, podría decirse que estamos ante una anticipación trascendental, cuyo sentido sería el siguiente. Admitiendo que la trinidad es, en último término, una expresión del concepto mismo de libertad, la distinción entre trinidad inmanente y trinidad económica implicaría, haciendo entrar en juego no simplemente la relación esencia-fenómeno, sino su distinción temporal, lo siguiente: La libertad es el postulado fundamental, la idea por antonomasia. Esa idea es ya real en cuanto postulado desde el primer momento, algo «eterno», es decir, presente siempre y en todo caso. Como postulado dicha idea exige y garantiza a la vez su propia realización lo que ciertamente no quiere decir que ésta tenga lugar «aparte», en terreno de nadie, al margen de los individuos, pero sí que no depende del capricho y de la arbitrariedad de los mismos y que en todo cuanto hacen, quieran o no, están en último término haciendo el juego a la libertad misma. Ahora bien, eso sólo de por sí, por más consecuencias que tenga, no me parece lo decisivo, pese a interpretaciones frecuentes, según las cuales Hegel representa la dictadura del pensamiento abstracto. Más importante me parece el segundo aspecto, implicado en la «identidad retornante»: la realización de la libertad no es un reflejo de una entidad absoluta y consistente, es, por el contrario, su única verdad, lo que la confirma y establece eficazmente como tal libertad, al igual que la verdad de la trinidad inmanente es la trinidad económica. Pero, aparte de eso, la «temporalidad» de aquélla implica una especie de redención del tiempo mismo. Con otras palabras, el tiempo no es simple yuxtaposición de momentos, sino condición que hace posible la realización de la idea que, como tal, es pura presencia a sí misma. Esta inserción de lo eterno en el tiempo implica que éste se recoge sobre sí mismo en el sentido de que el presente expresa tanto la asunción del pasado como la anticipación del futuro. El presente no es un momento estático, sino que es pura tensión retrospectiva y prospectiva. La reflexión sobre la trinidad y muy concretamente sobre la persona individual y concreta de Cristo le sirve a Hegel para afianzar el carácter individual y temporal del espíritu absoluto, al mismo tiempo que para postular la autosuperación

13 En torno a ese problema puede muy bien plantearse una interpretación global de la obra de Hegel, cf. H. Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, I: *Hegel im Spiegel der Interpretationen* (Berlín 1977).

tanto de la simple individualidad como de la mera temporalidad. Y en todo caso, lo que está en juego es una fundamentación de la libertad misma, que no se diluya en un deber-ser irreal e irrealizable, ni tampoco se cosifique en un determinado tipo de realización.

3. Sobre el significado de la representación.

La religión tiene por contenido al espíritu absoluto, al igual que el arte y la filosofía. Es ésta una afirmación que Hegel repite una y otra vez. A tenor de un uso habitual del lenguaje esto parece que podría entenderse en el sentido de que el espíritu absoluto es el mismo, único e invariable, en esas tres actividades. La diferencia estaría únicamente en la forma cómo se hace presente o es simplemente considerado, forma que concretamente en el arte sería la intuición sensible (*sinnliche Anschauung*), en la religión la representación (*Vortellung*) y en la filosofía el concepto (*Begriff*). ¿Qué inconveniente habría, en efecto, en que una misma cosa, en este caso el espíritu absoluto, sea tenido en cuenta desde tres perspectivas distintas, que a él le son extrínsecas o indiferentes? Tal interpretación se vería además avalada a primera vista por algunas de las afirmaciones de Hegel, en las que, aparte de sostener que el contenido está ya determinado en sí mismo y tiene por ello una forma propia —el contenido es el resultado de la unión de materia y forma— reconoce la existencia de otra forma que sería distinta del contenido y extrínseca al mismo (WL II, 75 s.-400 s.)¹⁴. En el caso que nos ocupa la religión tiene por una parte el contenido, que es el espíritu absoluto y que, por supuesto, está perfectamente conformado en sí mismo. Refiriéndose a él, nos dice Hegel a propósito de la manifestación o de la revelación:

«En el espíritu, forma y contenido son idénticos entre sí. Es cierto que habitualmente se representa la revelación como una forma vacía, a la que ha de advenir además de fuera un contenido, y que bajo el contenido se entiende algo que es en sí, que se sustenta en sí mismo y que, por el contrario, bajo la forma se entiende el modo extrínseco de la relación del contenido a un otro. Pero en la Lógica especulativa se demuestra que en verdad el contenido no es sólo algo que es en sí, sino algo que por sí mismo entra en relación con un otro, como al contrario, que la forma no ha de considerarse sólo como algo inconsistente, extrínseco al contenido, sino más bien como aquello que convierte al contenido en contenido, en algo que es en sí, distinto de lo otro. El contenido verdadero contiene por tanto en sí mismo la forma, y la forma verdadera es su propio contenido. Ahora bien, al espíritu lo hemos de conocer como este contenido verdadero, y como esta forma verdadera» (Ez III, § 383, p. 28).

El texto da expresión especulativa a los aspectos ya mencionados, pues aparte de adelantar una caracterización muy interesante de la revelación, señala claramente el ámbito propio de la libertad y de la subjetividad significadas por el espíritu. Sin embargo, lo que nos interesa no es sólo lo que sea el espíritu mismo en sí ni tampoco por consiguiente sólo la forma que le es propia, sino la relación de ese contenido

14 Cf. P. Rohs, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik* (Bonn 1972) p. 187 ss.

con la forma propia de la religión misma, con la representación. La pregunta es, con otras palabras, si la representación es sólo una forma de interpretar al espíritu absoluto, el cual en modo alguno se vería afectado por ella. Por de pronto tal concepción se encontraría ante una doble dificultad.

Si se considera el problema desde el punto de vista de la representación misma, en cuanto forma de conocer propia de la religión, no es posible desde los presupuestos generales del sistema admitir que el contenido esté situado frente a ella como en un sí, que se tratara simplemente de asimilar. Vista la representación como una actividad de la conciencia en general, reproducirá lógicamente la estructura de ésta, por lo que se refiere a la relación entre el saber y su objeto. Y Hegel propugna, como es sabido, la inseparabilidad de verdad y certeza (WL I, 24-42; Ph 71-57), lo que en este caso se traduciría en la inseparabilidad del contenido y de la forma de la religión. Sin embargo, este punto de vista sería insuficiente, pues querría decir simplemente que de su contenido la religión tiene conciencia en la medida en que aquél le está presente, se le «aparece» o es fenómeno para ella. Lo cual podría dejar intacta la cuestión que aquí nos hemos planteado, la de si el contenido es «indiferente» a la forma de captación o interpretación y, más concretamente, la de si el contenido de la religión es indiferente a la forma que la especifica.

La respuesta puede encontrarse desde el punto de vista de las implicaciones del espíritu absoluto. Por de pronto, la representación, en cuanto forma de la religión, no pasa de ser una de las manifestaciones del espíritu, está pues inserta en él. Si la representación es espíritu, no es pensable que esté fuera o al margen del mismo. En este caso la forma, que a primera vista se presenta como extrínseca al contenido, es pues en definitiva interna a él. Esto es tanto más evidente cuanto que el espíritu implica al menos autoconciencia y lo propio de ésta es ser objeto de sí misma. Mal podría cumplirse esta exigencia, si la representación, como forma de la conciencia, se sustrajera al espíritu que es ante todo autoconciencia.

Hay un segundo aspecto que postula esto mismo. Como ya hemos indicado, una característica del espíritu absoluto es reabsorber en sí la alteridad, lo que es posible justamente en cuanto que se trata de lo otro de sí mismo. La diferencia entre forma y contenido no pasaría de ser en este sentido una manifestación del mismo contenido o espíritu absoluto. Y por último, habría una razón de más peso para neutralizar el carácter presuntamente extrínseco de la representación. Si partimos de que el espíritu es esencialmente revelación (Offenbarung), considerar la forma de la religión como extrínseca a su contenido o, lo que es lo mismo, considerar a éste como rigurosamente indiferente a aquélla equivaldría a neutralizar la revelación misma. La revelación tiene, en efecto, sentido, en cuanto que tiene un destinatario, un alguien para el que sea revelación. Ciertamente, cabe decir que el espíritu absoluto es el destinatario de sí mismo o es revelación para sí mismo. Esto es indudable. Pero, en opinión de Hegel, si se tratara de un juego de la interioridad consigo misma, no se habría tomado verdaderamente en serio su carácter de revelación. Lo que hemos visto sobre la relación

entre trinidad inmanente y trinidad económica responde al mismo esquema, a la exigencia de que el espíritu tiene de llevar al máximo su exteriorización. Al incluir ahora la representación en el contenido mismo, se da un mayor alcance a la misma idea. Se impide, en efecto, por principio la «cosificación» de la religión, su fijación, en acontecimientos determinados (la persona de Cristo) o instituciones (la iglesia), lo que reduciría al hombre a mero receptor de un mensaje o a un simple reproductor de lo ya acontecido. La inclusión de la forma en el contenido, de la representación en el propio espíritu absoluto, presupone que el hombre es ante todo productor, «creador» de su propia religión, a la par que reconecedor y captador de su contenido.

Es ésta una de las implicaciones de la primera frase con que Hegel abre la exposición de su doctrina sobre el espíritu absoluto: «El concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu» (Ez III, § 553, p. 366). Es al menos legítima una lectura de esta afirmación en el sentido de que el concepto objetivo de espíritu (que no ha de confundirse con el espíritu objetivo), cuya manifestación plena es el espíritu absoluto, tiene su realidad en el espíritu subjetivo, una de cuyas expresiones es la representación, que corresponde a la religión. Y el que Hegel no haya hecho esta precisión puede deberse a que quisiera dar a entender que el espíritu absoluto no dejaba fuera, sino que recogía y asumía tanto el espíritu subjetivo como el objetivo. Esto último creo que se infiere además de la atenta lectura del párrafo en cuestión. Que la lectura propuesta es la más lógica se confirmará con lo que expondremos más adelante sobre el argumento ontológico.

Con lo dicho se aclara en alguna medida el alcance que tiene en este contexto la mención del contenido de la religión verdadera, el cual, justamente por ser el espíritu absoluto, supera la mera contraposición a la forma de la representación. Esto, por otra parte, responde perfectamente al desarrollo especulativo de la relación entre forma y contenido (cf. WL II, 75 ss.-400).

Pudiera, sin embargo, suscitarse una doble pregunta, por una parte la de si no queda anulada la representación en cuanto tal, al articularse dentro de las virtualidades del contenido. La respuesta depende de hasta qué punto se reconoce la capacidad que tiene el espíritu de oponerse a sí mismo. Lo cierto es que, en opinión de Hegel, la objetivación que lleva a cabo la representación propia de la religión es uno de los modos como el espíritu se opone a sí mismo y supera a la vez esa oposición.

La segunda pregunta se refiere a si no desaparece la pretendida indiferencia del contenido frente a la forma. Convendrá, sin embargo, aclarar los términos. Etimológicamente las palabras alemanas «gleichgültig», «Gleichgültigkeit» tienen una connotación de la que carecen los términos españoles correspondientes: indiferente, indiferencia. Significan de suyo, según la etimología, que algo es «igualmente válido» para esto o para aquello, no que sea válido para lo uno, pudiendo no serlo en absoluto para lo otro, ni tampoco que sea válido para lo uno y para lo otro en la misma medida. En este sentido, no hay ningún inconveniente en que el espíritu absoluto se exprese necesariamente bajo la forma que corresponde a la religión, sin que esto impida que se exprese,

también necesariamente, bajo otras formas, concretamente en el arte y en la filosofía.

De momento, con vistas a seguir aclarando el contenido de la religión, nos interesa señalar brevemente en qué punto centra Hegel la diferencia respecto del arte. Al hilo de esta diferencia se pondrá también de manifiesto por qué razón se tiene que dar el paso del arte a la religión.

Lo primero que cabe anotar con una cierta seguridad es que la concepción hegeliana del arte no es autónoma. En mayor o menor medida el arte es una forma de religión. Es, sin duda, muy significativo que en la *Fenomenología* el arte no sea considerada en capítulo aparte, sino en el dedicado a la religión y concretamente bajo el apartado que lleva por título «La religión del arte» (Die Kunst-Religion). Por otra parte, el arte en su realización más completa, como es el llamado arte clásico sobre todo el griego, representa algo así como la anticipación de la religión cristiana. Esta surge en efecto como expresión de las exigencias del arte clásico. La razón de tal concepción se debe a que, en opinión de Hegel, el arte clásico preludia el acontecimiento fundamental del cristianismo, la encarnación o humanización de Dios, puesto que en él el sujeto se da a sí mismo «la conciencia de que la esencia divina desciende desde su más allá hasta él» (Ph 498-415).

Esa cercanía de la divinidad tiene su expresión en la «unidad de la naturaleza y del espíritu» (Ez III, § 557, p. 367) bajo un punto de vista determinado, el de la intuición sensible. O, como Hegel afirma del arte en general, estamos ante la «aparición sensible de la idea», es decir, de la verdad misma. Dicha unidad significa tanto una «espiritualización» o «idealización» de la naturaleza —pues el elemento natural pasa merced a la actividad artística a convertirse en «signo de la idea» (Zeichen der Idee, Ez III, § 566, p. 367)— como una naturalización del espíritu, en cuanto que éste aparece materializado en un elemento natural y se convierte así en objeto de intuición o de representación sensible. La sensibilidad adquiere así un rango ontológico, pues pasa a ser expresión adecuada de la idea y bajo este punto de vista está postulando y legitimando el proceso de las mismas categorías lógicas. El hecho de que la intuición sensible en que se expresa el arte sea luego superada por la religión, en modo alguno neutraliza el arte mismo que seguirá siendo necesario (cf. Äst. I, 108 ss.)¹⁵.

Pero el arte implica además algo que va a ser asumido por la religión y la filosofía: el concepto de individualidad. Lo importante es según esto que la idea se exprese no sólo en el ámbito de lo sensible, sino en realizaciones estrictamente individuales. No se trata pues simplemente del concepto de individualidad que de suyo, en cuanto concepto, puede ser tan abstracto e indeterminado como cualquier otro. Se trata de legitimar la convicción de que las creaciones individuales del arte, que como tales son localizables espacial y temporalmente, expresan la verdad misma. Lo que va a intentar la religión en general y muy concretamente la religión cristiana no es relativizar el concepto mismo de individua-

15 Cf. D. Henrich, *Kunst und Kunstphilosophie in der Gegenwart (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel)*, en W. Iser (ed.), *Poetik und Hermeneutik*, II (München 1966) pp. 11-32.

lidad, sino depurarlo, eliminar sus deficiencias. Por una parte, mientras que en el arte la idea se expresa necesariamente en una serie indefinida de obras particulares, lo cual es expresión de riqueza y de limitación a un tiempo (Ez III, §§ 558-59, pp. 388-9), en la religión verdadera la idea se expresa plena y suficientemente en un único individuo. con lo que la corporeidad (*Leiblichkeit*) del espíritu, que ya era realidad en el arte, adquiere en este caso la fuerza de su máxima expresión. Esto no ha de significar naturalmente que un individuo los absorba a todos, pero sí que los representa en el sentido activo de que cada uno de ellos está llamado a desarrollar plenamente su individualidad. Por otra parte, la individualidad propia del arte es deficiente por carecer de subjetividad o interioridad. La obra de arte no es evidentemente un sujeto, un ser para sí. Una escultura p.e. no vive ni siente ni piensa. Es, sin duda, por otra parte expresión de vida, sentimiento y pensamiento. Pero tampoco en lo que la obra representa de suyo, si nos atenemos al marco del arte clásico, se da expresión a una individualidad plena, que implicara la dimensión de subjetividad. Los dioses griegos, tal como se manifiestan a través de las distintas formas del arte, se revelan como «poderes generales». La individualidad es en ellos más bien una «figura externa» y no llega por tanto a ser una «subjetividad interna», claramente diferenciada (Äst 220 s.; cf. R III, 163). La novedad de la religión cristiana a este respecto consiste en que en ella «lo absoluto es traspuesto de la objetividad del arte a la interioridad del sujeto y está así dado para la representación de una forma subjetiva, de suerte que el corazón y el ánimo, en general la subjetividad interna, se convierten en un momento fundamental» (Äst 111). Sin embargo, en la medida en que el arte es expresión de la idea misma se tiene que salvar en él el principio de la subjetividad que, como hemos visto, es característica fundamental del concepto y, más aún, de la idea.

En síntesis, dicha subjetividad se salva globalmente en el arte desde el punto de vista de la actividad del artista, por cuanto la obra de arte es, en último término, expresión de la libertad y «el artista es el dueño de Dios» (Ez III, § 560, p. 369). Hegel se está refiriendo, como ya indicamos anteriormente, más que al arte religioso, a la religión del arte, concretamente y sobre todo al arte griego, en cuanto que en él y a través de él se expresa una relación determinada entre los dioses —o la divinidad— y el hombre. Simplificando un poco las cosas, cabría decir que la actividad del artista está poniendo de manifiesto cómo la verdad de la «religión del arte» es el hombre mismo. Se invierte así el significado de la relación tal como se presenta a primera vista, pues no es el hombre quien depende de los dioses, sino al contrario. Aquél es la verdadera realidad, mientras que éstos no traspasan el dintel de la apariencia. Y lo que es más concreto y expresivo en relación con el tema que nos ocupa:

«Los dioses (Hegel se está refiriendo a los dioses homéricos) se presentan únicamente como lo universal de aquello que el hombre es y hace en cuanto individuo y en lo que tiene que estar presente con toda la energía de su heroicidad» (Äst I, 479).

En todos los casos en los que Homero explica acontecimientos especiales mediante actividades o manifestaciones de los dioses, éstos no son más que

«lo inmanente a lo interno del hombre mismo, el poder de su pasión y de su consideración propias o, en general, los poderes del estado en que se encuentra, el poder y el fundamento de lo que tiene lugar y acontece al hombre como consecuencia de este estado» (l. c., I, 480 s.).

Según esto, la sujetividad se salva al revelarse como el factor determinante que subyace a las producciones del arte clásico. Estas no son en definitiva sino proyecciones del hombre mismo (La crítica feuerbachiana de la religión encuentra en la teoría hegeliana sobre la religión del arte uno de sus fundamentos más sólidos). Quede aquí meramente indicado que la sujetividad que se manifiesta como la verdad del arte es insuficiente, por no tener correspondencia en lo otro de sí misma. Lo otro, en este caso la individualidad de los dioses, se desvanece al revelarse como la proyección de lo humano. Con ello la sujetividad se encuentra no ante sí misma en verdad, sino ante el vacío, puesto que el encuentro de la sujetividad consigo misma sólo se puede producir en otra sujetividad. En el lenguaje de la *Fenomenología*: «La autoconciencia sólo logra su satisfacción en otra autoconciencia» (Ph 139-112). Volvemos más adelante sobre las características de la individualidad subjetiva. De momento importa retener la exigencia de que la individualidad logre la consumación de sí misma por el camino de la expansión de la sujetividad.

Otro aspecto a retener y en el que no vamos a demorarnos es que si por una parte el arte clásico anticipa la desvelación de la individualidad perfecta en la religión cristiana, ésta a su vez postula una nueva manifestación en el arte mismo, el cual en adelante va a ser fundamentalmente simbólico (Ez III, § 561, p. 369)¹⁶, en el sentido de que en él va a predominar el libre juego de la sujetividad, que no va ya a lograr su expresión adecuada en las «configuraciones», frente a las que mantendrá una relación más bien negativa. Este desajuste de sujeto y objeto, de forma y contenido es, a pesar de la ausencia de conciliación, un signo positivo, por cuanto expresa la fuerza que va adquiriendo la sujetividad interna o «interioridad subjetiva».

IV.—SENTIDO DE LA REVELACION

La reflexión sobre la afirmación de que el espíritu absoluto es el contenido de la religión verdadera nos ha llevado, a través de la referencia al contenido del arte, a una perspectiva según la cual la religión ha de expresar lo individual en cuanto radicado en la sujetividad. El horizonte, bajo el que se ha de interpretar esta concepción está definitivamente expresado por la oración principal del texto que comentamos: «Al concepto de la religión verdadera ... le es esencial que sea

¹⁶ Cf. D. Henrich, l. c., p. 20 ss.

revelada y que sea revelada precisamente por Dios». De las implicaciones que tiene el término revelación en este contexto se deducirá la recta comprensión de la individualidad subjetiva, exigencia en la que desemboca la reflexión sobre el arte. Por de pronto, se rechaza una concepción antropológica de la religión en el sentido de Feuerbach, puesto que el sujeto de la revelación es Dios mismo. Pero lo que nos interesa es ver en qué dimensión categorial entra Dios en juego.

En primer lugar, Dios por su propia naturaleza se expresa en el ámbito de la finitud:

«La vitalidad de Dios o del espíritu no consiste sino en que se determina..., se pone en la finitud, en la diferencia, en la contradicción, pero al mismo tiempo supera esta contradicción» (R IV, 13).

Cabría decir que la contradicción más radical está precisamente en la presencia de lo infinito en lo finito (cf. R I, 148-50), en constituirse como la unidad de ambas dimensiones. Esto, sin embargo, no es suficiente, y a explicarlo contribuye el recurso al concepto de revelación en el sentido en que Hegel parece entenderlo en los últimos escritos. En la *Fenomenología* habla de «*offenbare Religion*», de religión revelada en el sentido de que su contenido está manifiesto. En la *Enciclopedia* y en las *Lecciones de Filosofía de la Religión* sustituye en cambio esa expresión por la de «*geoffenbarte Religion*», con lo cual, aún reteniendo la idea de que el contenido está manifiesto, Hegel alude explícitamente al carácter positivo de la religión:

«Esta religión absoluta es la religión manifiesta (*offenbare*), la religión, que se tiene a sí misma por su contenido, por su plenitud, pero es también la religión, que es denominada la religión *revelada (geoffenbarte)*. Bajo esta expresión se entiende por una parte que es revelada por Dios, que Dios se ha revelado a sí mismo en ella, y por otra parte por el hecho de ser revelada es una religión *positiva* en el sentido de que le ha venido al hombre de fuera, le ha sido dada» (R IV, 19).

Por ese carácter de positividad la religión incluye la historicidad y factividad estrictas, que tienen su última raíz en la individualidad de Cristo. En este sentido, la contradicción, a que antes nos referíamos, se agudiza, pues no se trata de que Dios se revele de una forma más o menos impersonal en la naturaleza, ni siquiera en la especie humana (pienso que Hegel se está oponiendo a la absorción racionalista del contenido de la religión a partir sobre todo de Lessing, quien influyó sin duda fuertemente en la primera etapa de su pensamiento). Se trata de que Dios se revela absoluta y definitivamente en el individuo concreto que es Jesús de Nazaret. Ahora bien, si esto implica que el creyente se vincula a una persona histórica concreta, a la iglesia por él fundada y a los preceptos y ritos de la misma, parece claro que la autonomía de la razón y de la libertad humanas se vuelve más que dudosa, al menos a primera vista. A la racionalidad, sin embargo, y a sus exigencias no es legítimo renunciar:

«La ley de la libertad no ha de tener vigencia simplemente porque es, sino porque constituye la determinación de nuestra misma racionalidad» (R IV, 20).

Hegel, sin embargo, intenta, como en muchos otros casos, legitimar conceptos antitéticos, en este caso racionalidad y positividad. Aquella ha de liberarse de ésta, pero para ello tendrá que asumirla plenamente. Bajo este punto de vista ha de interpretarse el texto siguiente:

«Sólo el concepto que es para sí se libera en verdad totalmente de lo positivo, pues en la filosofía y en la religión tiene lugar esta libertad suprema, que es el pensamiento en cuanto tal» (l. c., 25).

(Como es sabido, Schelling y Kierkegaard negaron la legitimidad de esta solución, que según ellos neutraliza la dimensión positiva, histórica y factual de la religión cristiana¹⁷). Tal es el problema de fondo. Y es éste en mi opinión, el contexto en el que Hegel intenta una justificación del argumento ontológico.

1. *El argumento ontológico.*

Considero que la función de este argumento consiste en legitimar la dimensión de positividad —que incluye las de finitud, historicidad e individualidad—, de forma que ésta no sólo no neutralice o cuestione la racionalidad, sino que más bien la potencie y le dé una expresión adecuada. El tema es muy complejo y nos tenemos que limitar a señalar algunos aspectos centrales.

En primer lugar, Hegel reprocha a Kant que rechace el argumento ontológico porque, al desvincular la existencia del concepto y considerarla simplemente como algo opuesto a éste sin ningún tipo de mediación, hace que aquélla se presente como «aconceptual», como irracional en definitiva¹⁸. Es ésta una preocupación de Hegel ya desde sus primeras publicaciones. Se explica que sea así, por cuanto desde su perspectiva se cae necesariamente bajo el imperio de lo fáctico, de lo simplemente dado¹⁹.

Esta limitación de Kant tiene, a su vez, su origen en una concepción equivocada del significado y del alcance de las categorías, más concretamente en una estricta subjetivización de las mismas. Si, en efecto, éstas se han de legitimar exclusivamente desde el «yo pienso», forzosamente tendrán un carácter formal en el sentido de que el material les vendrá desde fuera completamente de sí mismas. Aparte de que no se les reconoce a las categorías su verdadera función, si se les niega la capacidad de conformar, de antemano, aquello mismo que les viene dado —al menos habría que decir que dejan de ser determinantes para ser, en la misma medida, determinadas por lo dado—, el análisis de las funciones del yo hace ver que presuponen la presencia de las categorías (cf. WL I, 51 ss.-63 ss.). Este es uno de los temas que se convierten en obsesivos para Hegel. Las últimas páginas que salieron de su pluma —el segundo prólogo de la *Lógica*— giran en síntesis en torno al carácter

17 Cf. M. Theunissen, 'Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegel', en *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964-65) 134 ss.

18 Cf. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis* (Tübingen 1960) p. 209.

19 Dff, p. 45 ss.; GW, p. 13 ss.

objetivo y autónomo de las categorías, hasta el punto de que no es el sujeto quien tiene categorías, sino que son éstas las que tienen en su poder al sujeto. No son simplemente «nuestros» conceptos, sino que nosotros somos de ellos, o son ellos los que se poseionan de nosotros (WL I, 14 ss.-34 ss.).

Con ello está demarcado lo que cabría considerar como el horizonte de legitimación del argumento ontológico. Las categorías son en sí y para sí mismas por su propia fuerza, no por la que le pudiera otorgar el sujeto. Una refutación del argumento ontológico que se atuviera a la idea de que simplemente tenemos los conceptos en nuestra mente y que disponemos de ellos en mayor o en menor medida, estaría fuera de lugar desde el primer momento. Bajo esta perspectiva se explica que Hegel insista una y otra vez en que el ser es lo mínimo que le puede convenir al concepto. Tal afirmación no se explica, por el contrario, si se supone que los conceptos son «nuestros», si no se sobrepasa en definitiva el dintel de la *mera* sujetividad.

El tema del argumento ontológico aparece explícitamente en las tres «esferas» fundamentales de la *Lógica*. Cabe incluso interpretar el proceso de las categorías lógicas como una forma de expresión del mismo²⁰. Sin embargo, el argumento ontológico tiene su lugar propio en el ámbito que corresponde estrictamente al concepto, y es natural que sea así. En primer lugar, conviene señalar que Hegel asume el planteamiento de Descartes y de Spinoza, según el cual Dios es «causa sui». De suyo la causa implica su distinción respecto del efecto. Pero justamente la noción de «causa sui» destruye esta «apariencia» de distinción desde el momento en que la causa se revela como efecto de sí misma. Causa y efecto son una misma cosa. De aquí había concluido Kant en la *Nova dilucidatio* que no es legítimo considerar a Dios como causa de sí mismo. Hegel, por su parte, reconoce que en la noción de «causa sui» se supera la distinción de causa y efecto, con lo que la misma causalidad es superada, pero advierte al mismo tiempo que con ello se da paso justamente a la unidad del concepto en sentido estricto, en cuanto que lo propio de éste es, como ya hemos visto, determinarse a sí mismo. Bajo este punto de vista puede el concepto considerarse como «causa de sí mismo»²¹. Lo que le importa a Hegel es la autonomía del concepto. Esto le va a permitir salvar lo que tanto le preocupa: asumir toda la dimensión de la positividad sin sacrificar por ello la libertad.

Desde el supuesto de la unidad del concepto en el sentido de que se determina a sí mismo, se explica mejor el alcance del argumento ontológico en relación con el concepto de la religión. Recojamos de nuevo la idea de revelación:

«La religión cristiana es... la religión de la revelación. En ella es manifiesto lo que Dios es... La naturaleza del espíritu mismo consiste en manifestarse, en hacerse objetivo; ésta es su actividad y su vitalidad, su única actividad...» (R IV, 32).

²⁰ Tal es la interpretación de W. Albrecht, *Hegels Gottesbeweis, eine Studie zur «Wissenschaft der Logik»* (Berlín 1958).

²¹ Cf. D. Henrich, *l. c.*, p. 213 s.

Ahora bien, Hegel vincula esta noción de revelación con la idea misma de verdad, con el hecho de que «la objetividad es conforme al concepto» (l.c. IV, 34). La religión cristiana es verdadera no simplemente porque el contenido del concepto «es», sino porque es en la medida que corresponde al concepto de religión. Dicho de otra forma: la religión cristiana nos sitúa ante el hecho de que Dios es en la realidad, puesto que se ha manifestado, y de que su ser en la realidad de la manifestación se corresponde adecuadamente con la realidad de sí mismo. Ahora bien, en la *Ciencia de la Lógica* Hegel considera que el paso del concepto a la objetividad no es otra cosa que lo que en la metafísica se ha interpretado como el paso del concepto de Dios a su existencia (Dasein), es decir, como el significado del argumento ontológico (WL II 353-621).

Nos encontramos así de lleno con un difícil problema de interpretación: qué determina a qué, la lógica a la religión o al contrario? Hegel no parece dejar lugar a duda: «el argumento ontológico es sólo una aplicación de este proceso lógico a aquel contenido particular» (WL II 354-622). Esto no parece problemático, teniendo en cuenta que las categorías lógicas representan el fundamento tanto de la naturaleza como del espíritu (cf. WL I 231-411). Pero lo que está en juego ahora es el concepto mismo de aplicación. Considero que es legítimo recurrir a la noción de Gadamer en el sentido de que aplicación no significa simplemente que el concepto, que se ha de aplicar, esté ya consumado en sí mismo y se trate simplemente de ponerlo en juego en éste o aquel caso. Esto equivaldría a mantener una concepción formal de la lógica misma, algo a lo que Hegel se opone decididamente (cf. l.c.). Más bien se trata de que el concepto se configura a sí mismo en razón de aquello a lo que se aplica. Se da así una fecundación mutua de concepto y realidad. Esto supuesto, es consecuente afirmar que el contenido a que se aplica el proceso lógico influye o revierte positivamente en la configuración de este proceso. Pero esto habrá que explicitarlo, si se quiere que remonte el dintel de lo que es un mero principio.

Por de pronto retengamos algo cuyo significado y alcance se podrá comprender mejor más adelante: que la objetividad se corresponda con el concepto significa que el concepto se realiza y objetiva a sí mismo:

«...la pura determinación de un objeto por medio de predicados, sin que ella represente al mismo tiempo la realización y objetivación del concepto, sigue siendo algo tan subjetivo que tampoco ella constituye el verdadero conocimiento ni la *determinación del concepto* del objeto, sigue siendo algo subjetivo en el sentido de una reflexión abstracta y de representaciones no comprendidas. Dios como Dios viviente y aún más como espíritu absoluto puede ser conocido únicamente en su actuación» (WL II, 354-622).

Si Dios, como espíritu absoluto, es la objetivación cumplida del concepto y si ésta es real en y por la religión cristiana, parece legítimo concluir que la forma como Hegel concibe el argumento ontológico de alguna forma viene postulada por su reflexión peculiar sobre el cristianismo. Es lo que espero que se ponga de manifiesto en lo que sigue.

La correspondencia de concepto y objetividad significa en el ámbito de la religión la «unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana» (R IV, 34), lo que implica tanto que la naturaleza divina se

expresa y objetiva en la naturaleza humana, como que ésta es asumida por aquélla. Existe un paralelismo entre concepto y naturaleza divina por una parte, objetividad y naturaleza humana por otra. Pero lo decisivo está en que esta unidad no simplemente está ahí, onticamente por así decirlo, sino que sea para sí o esté presente a sí misma, que represente una forma productiva de ser y de vivir, mediante el culto entre otras cosas:

«El espíritu es por ello el proceso viviente consistente en que la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana que es en sí devenga para sí, en que sea producida. Lo que es en sí tiene que ser producido (fin, culto)» (l. c., 38).

Esto no simplemente es una expresión del argumento ontológico, sino la concreción y la verdad del mismo. Aquél sería incompleto, puramente formal y abstracto, si no se consumara en el contenido del cristianismo:

«La determinación abstracta de esta idea es la unidad del concepto y del ser, y esta determinación abstracta es lo que la metafísica atisba en el llamado argumento ontológico de la existencia de Dios, mediante el cual se esfuerza en mostrar de una manera formal dicha unidad» (R IV, 39).

Se confirma pues e incluso se radicaliza lo que ya anticipábamos. Pues no se trata, en efecto, de que el argumento ontológico sea o no una mera aplicación del proceso lógico, sino de que la verdad de aquél se legitima por su concreción en el ámbito de la religión cristiana. El argumento ontológico se caracteriza como el paso (Übergang) del concepto a la objetividad, pero lo que importa es que ésta viene dada (vorhanden) «con la entrada en la religión». Tal es el sentido de la afirmación siguiente:

«El concepto es esta subjetividad, el proceso hacia sí mismo, a realizarse, a darse objetividad, el fin que es únicamente en la forma del ser-otro» (R IV, 39).

Desde esta perspectiva se explica que Hegel denuncie, más o menos explícitamente, otras formas de entender el argumento ontológico. La deficiencia estaría en que en términos generales se ha mantenido la concepción anselmiana de lo sumamente perfecto, del «maximum cogitabile», al que consecuentemente no le puede faltar ningún predicado que implique perfección, como el ser, la existencia o la realidad. Como es sabido, Kant advierte que el ser no es un predicado, que el concepto de cien táleros posibles es, en sentido estricto, el mismo que el concepto de cien táleros reales. La polémica de Hegel contra Kant puede llevar a creer que éste no influye en modo alguno en la concepción que aquél tiene de la legitimidad del argumento. Estimo que la crítica de Kant le lleva a Hegel a modificar la noción de predicado en el sentido de que efectivamente la realidad no es *un* predicado o, si se quiere, no es predicado más. En ello vendría a asumir la crítica kantiana. En cambio la «realización» es una dimensión inherente al verdadero predicado. No se trata pues sólo de que el predicado sirve para determinar al sujeto,

desde un punto de vista meramente conceptual, sino de que a esa determinación va unida la realización:

«En el predicado, junto con la determinación, empieza al mismo tiempo su *realización en general*» (WL II, 354-622).

Esto es ya una corrección evidente de Kant, lo que p.e. se pone de manifiesto en que Hegel no reconozca que los cien táleros sean un concepto, ni como posibles ni como reales. Se advierte una restricción clara en el sentido de que concepto se reserva para aquel tipo de cosas que tienen capacidad de determinarse a sí mismas y que son al menos seres vivos. En concreto, Hegel postula que se piense al Dios viviente, al Dios que es espíritu y que, en cuanto tal tiene que «ponerse en la finitud, en la diferencia, en la contradicción y solucionar al mismo tiempo esta contradicción eternamente» (R IV, 13). Como ya indiqué anteriormente, Hegel está apuntando a la manifestación de Dios en la vida y en la obra de Cristo. Desde el punto de vista más bien categorial se trata de la aplicación del principio general de que «la esencia tiene que aparecer» (WL II, 101-421), de forma que esa aparición sea la verdad de la cosa misma que aparece. En el campo estricto de la religión se trata de que la aparición sea el aparecer de Dios mismo:

«El espíritu es este proceso de darse esta apariencia y de superarla, de ponerla como superada, y ambas cosas es el manifestarse, de forma que justamente aquella apariencia es el aparecer de Dios, aparecer infinito, no fuera del aparecer» (R IV, 34).

Detrás de todas estas reflexiones de Hegel, que pudieran considerarse a primera vista como combinaciones meramente intelectuales, hay preocupaciones muy concretas. Por supuesto, como ya hemos indicado, la justificación del argumento ontológico es comprensible sólo desde la perspectiva del cristianismo. Pero, sobre todo lo que más le preocupa a Hegel es legitimar racionalmente el cristianismo con el fin de que no pueda servir de pretexto a desviaciones fanáticas e irracionales de las que históricamente el cristianismo no se ha visto libre. Una de las fórmulas que más logradamente expresan ese intento de legitimación pudiera ser la siguiente:

«Así el conocimiento conceptual de su *obrar*, es decir, de él mismo capta el *concepto* de Dios en su *ser* y su ser en su concepto» (WL II, 355-822).

Digamos que la racionalidad desde el punto de vista de Hegel sé puede ver amenazada de dos maneras distintas: por el juego imaginativo, arbitrario o ensoñador de un «pensar» que rehuye la normatividad positiva y objetiva, y por la absolutización o sacralización de esa misma positividad. En términos más próximos a las categorías: el peligro puede radicar o en la mera interioridad o en la estricta exterioridad. Tan funesto puede ser lo uno como lo otro. El argumento ontológico pone en primer término la exigencia de legitimar la dimensión externa, histórica, positiva u objetiva de la religión. La afirmación reiterada de que el ser es una determinación muy pobre y abstracta (cf. WL II 355-822; Gb 175) no debe ocultar, sin embargo, que se trata de una determinación suma-

mente importante, porque expresa la exigencia de «estar fuera del concepto», exigencia que es inherente al propio concepto (WL II 355-822). De suyo el simple ser constituye el contenido mínimo o más pobre, pero representa «muchísimo», puesto que postula la superación de la mera subjetividad:

«El ser, esta determinación abstracta es tan pobre que propiamente no merece la pena hablar de ella. Esta idea inmediata es únicamente el momento completamente vacío de la unidad del concepto consigo mismo. Pero el ser es muchísimo en la oposición del concepto o de la representación, de la subjetividad fijada» (R IV, 40).

En torno a esta superación de la subjetividad gira «el interés de la razón» (l.c.). Esto se traduce concretamente, entre otras cosas, en que no tiene sentido hablar de Dios sino por referencia a su objetivación en el tiempo y en la historia y, especialmente, en las formas concretas representadas por la religión cristiana. Es lo que categorialmente se expresa en el postulado de captar «el concepto de Dios en su ser». La unidad de uno y otro no tiene nada que ver con la «identidad abstracta» en la que inciden según Hegel las otras formas de concebir el argumento ontológico (cf. Ez I, § 193, p. 349), al no caer en la cuenta de que se trata de una «identidad especulativa» (l.c. p. 347), la cual implica que el paso del concepto a la objetividad no se debe interpretar como simple evolución orgánica del concepto, sino como expresión de una «oposición máxima» (höchster Gegensatz) del concepto a sí mismo. Que el concepto se opone a sí mismo significa que la subjetividad está llamada constantemente a superarse, traduciéndose en las correspondientes objetivaciones concretas.

2. Función del saber absoluto.

En el intento de aclarar el sentido y alcance de la revelación hemos recurrido a una reinterpretación del argumento ontológico, lo cual tiene, entre otras, la ventaja de patentizar, bajo este punto de vista, la conexión entre *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía de la Religión*. Quedan pendientes otras cuestiones, algunas muy sutiles e importantes, como la que se refiere a la personalidad de Dios²². El texto que sigue en el párrafo que comentamos gira en torno de lo que cabría considerar como legitimación última de la revelación desde el punto de vista del saber: «Pues el saber, el principio por el que la sustancia es espíritu, al ser, en cuanto forma infinita que es para sí, lo que se determina, es por antonomasia acción de manifestar; el espíritu es espíritu únicamente en cuanto que es *para* el espíritu».

Lo que importa aclarar en este caso es el significado del saber en el ámbito de la religión. Para ello comenzamos por establecer la conexión con lo expuesto anteriormente bajo un doble punto de vista. Por una parte, el mismo argumento ontológico descansa sobre el presupuesto fundamental de la unidad especulativa de pensamiento y ser, que

²² Sobre este punto concreto el estudio más completo hasta la fecha es el de F. Wagner, *Der gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel* (Gütersloh 1971).

se concreta en la unidad de concepto y objetividad. Dicho presupuesto no es sino la expresión del saber absoluto (cf. Ph 32 s -26), una de cuyas concreciones está representada por la religión absoluta. Pero hay otro aspecto que nos interesa de una forma más inmediata. Previamente hemos visto que a Hegel le interesa y preocupa la legitimación de la positividad en la religión, porque en caso contrario peligran la posibilidad y el sentido de la libertad. La noción de revelación, interpretada bajo la perspectiva del argumento ontológico, implica que la religión positiva, como expresión general de la objetividad, es necesaria. Ello, sin embargo, no es suficiente, porque podría ocurrir que el individuo, en cuanto creyente, se sienta vinculado simplemente a algo —hechos, instituciones, preceptos etc.— que le viene impuesto, sin que por su parte esté en situación de apropiárselo activa y espontáneamente. Es pues necesario asumir la positividad de la religión, sin que ello sea un obstáculo a la libertad. El postulado, ya mencionado, de superar la positividad, no significa que a ésta se la deje de lado, sino que se la transforme en una expresión objetiva de la actividad libre y espontánea del sujeto. Es éste una especie de postulado que Hegel pretende salvar a toda costa, por considerarlo como un principio incuestionable del pensamiento moderno. Con relación a la religión cabe decir que el sujeto ha de encontrarse a sí mismo en aquello que profesa. Desde el punto de vista especulativo se trata de captar no sólo «el concepto de Dios en su ser», sino «su ser en su concepto» (cf. WL II, 355-622), exigencia que también viene enunciada por el argumento ontológico, pero que requiere un tratamiento especial. La reducción del ser al concepto equivale a la superación de la positividad y se traduce concretamente en que frente a la «autoridad de la fe estatutaria de la iglesia» y frente a toda «regula fidei» «el único apoyo absoluto es el concepto» (R I, 38 s). Se trata pues no de negar, sino de conceptualizar o de legitimar racionalmente el contenido de la fe. Se presupone la vigencia del concepto objetivo, pero además se impone el reconocimiento pleno, no restringido, del concepto subjetivo o del concepto en cuanto enraizado en la subjetividad misma.

El término que expresa esta subjetividad en el texto que nos ocupa es el saber (Wissen). A tenor del § 553 este saber representa la realidad misma del concepto del espíritu absoluto en el espíritu subjetivo o finito. Ciertamente, no sería legítimo afirmar que, en opinión de Hegel, el espíritu absoluto no es en sí real al margen de su referencia al espíritu subjetivo, tanto menos cuanto que se trata del «saber de la idea absoluta», la cual es ya unidad de concepto y realidad. Lo que, sin embargo, parece innegable es que la «realidad» del espíritu absoluto, al margen de la realidad concreta» que adquiere en el espíritu subjetivo en y por el saber, sería de todo punto incompleta.

La distinción entre espíritu absoluto y saber absoluto me parece una de las más sutiles y difíciles de precisar dentro del sistema, es además uno de los puntos que sirvieron de bandera a la derecha y a la izquierda hegelianas. Aquélla tendió a neutralizar el saber, al menos en la medida en que lo consideró necesario y conveniente para salvaguardar la autonomía del espíritu absoluto. Esta, por el contrario, se propuso sustituir la esfera del espíritu absoluto, sobre todo en cuanto que éste expresa el contenido de la religión, para reforzar a cambio la

autonomía del saber propio del hombre. Tanto una solución como otra suponen que previamente se ha optado por un método que, desde la terminología del propio Hegel, habría que inscribir en el área del entendimiento (*Verstand*), no en la de la razón (*Vernunft*). ¿Qué ocurre, si se trata de extremos no reducibles el uno al otro, si son en definitiva momentos que se implican? Tal es, sin duda, la convicción de Hegel. En todo caso, lo que él llama saber absoluto no tiene simplemente la función de captar una realidad— el espíritu absoluto —ya plenamente constituida. Es, por el contrario, «la forma suprema de la revelación del espíritu», lo que hace que éste «se capte a sí mismo» y, en este sentido, se constituya verdaderamente. Nos llevaría demasiado lejos comentar algunos textos clave de la *Fenomenología* (Ph 24-19; 556, 558-467, 468), en los que se fundamenta muy explícitamente esto mismo. Me limitaré a lo que me parece más fundamental.

El espíritu en cuanto expresión de lo absoluto o simplemente el espíritu absoluto, que Hegel considera como «el concepto más elevado y que corresponde a la época moderna y a su religión» (es decir, a la cristiana) describe por así decirlo un círculo completo y cerrado sobre sí mismo, pues implica, en efecto, «el ser en sí», «el ser otro» y el «ser para sí» o, en terminología más escueta, el espíritu es «en y para sí». Esto, sin embargo, no es suficiente, pues si no fuera más que eso, el espíritu sería «para nosotros». «Nosotros», sinónimo en este caso del saber, estaría a un lado y el espíritu a otro. El espíritu sería objeto para el saber, pero no objeto para sí mismo.

Pudiera parecer a primera vista que ese estar presente a sí mismo se lleva a cabo en un plano más o menos místico que reabsorbería, sublimándola o neutralizándola, la actividad del nosotros. Esto, sin embargo, no es cierto, desde el momento en que el autoconocimiento del espíritu o el espíritu que se conoce como tal espíritu no es otra cosa que «la ciencia, que es su realidad y el reino que él se construye en su propio elemento» (Ph 24-19). Es preciso, como Hegel acentúa en el mismo contexto, que se lleve a cabo una apropiación del contenido del espíritu, de la «sustancia espiritual» por parte de la autoconciencia (Ph 26-20; 28-22). Este es el sentido de «la transmutación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto* (Ph 558-469). Es lo mismo que se afirma en el texto de la *Enciclopedia* que estamos comentando: «el saber es el principio, por el que la sustancia es espíritu». Cabe completarlo, diciendo, por una parte, que mediante el saber el espíritu es «en verdad espíritu» (Ph 558-469) y, por otra, que el saber, en cuanto principio, no es algo distinto de lo principiado, del verdadero espíritu, sino la forma en que éste se constituye como tal y se hace plenamente transparente a sí mismo. En terminología menos técnica y con referencia explícita a la religión, se trata de que «Dios se sabe a sí mismo en el espíritu finito» (R IV 6n, cf. I 43 s.).

«En cuanto forma infinita que es para sí» el saber es «lo que se determina a sí mismo». Directamente y sin solución de continuidad atribuye Hegel al saber una índole que parece más bien pertenecer al ámbito de la praxis: autonomía o autodeterminación. La libertad, sin embargo, se funda en el saber:

«En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí, y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo» (Ph 152-122).

La conceptualización de la positividad de la religión es la condición para que se logre la superación de la misma, convirtiéndola en una objetividad estricta que se corresponda con la subjetividad. De otra forma no se eludirá el peligro de que la religión se convierta en una serie de prácticas irracionales. Si el contenido de la religión no se justifica racionalmente, degenera fácilmente en «superstición e idolatría» (Ez I, § 72, p. 162). La racionalización se logra sólo en la medida en que el contenido es verdadero, lo cual implica a su vez que esté «mediado consigo mismo y sea de esta forma a un mismo tiempo mediación y relación inmediata a sí mismo» (l.c. § 74, p. 164). Tal fórmula expresa el concepto mismo de libertad. En consecuencia, la verdad de la religión no puede ser otra que la libertad.

Ahora se comprende mejor la justificación de la revelación. Si el saber es absoluto y tiene por ello el carácter de presencia plena y objetivada de sí mismo, es lógico que sea «por antonomasia la acción de manifestar». Hegel tiene una especie de horror a cualquier tipo de «sacralización» o de «ocultismo» que pudiera envolver a los contenidos religiosos y que por este camino legitimaría actitudes fanáticas o decisionistas, en todo caso irracionales, con lo que la religión, en lugar de servir a la liberación, puede fomentar todo lo contrario.

Esto mismo se pone de manifiesto con la formulación a que recurre para explicar la acción de manifestar: «el espíritu es sólo espíritu en cuanto que es para el espíritu». En razón de lo expuesto anteriormente esto significa que el espíritu absoluto es para el espíritu subjetivo. Aunque pudiera parecer sorprendente, Hegel está utilizando en este caso el mismo modelo de que se sirve al valorar positivamente el empirismo. La furza de la expresión recae tanto sobre el *es* como sobre el *para*, que Hegel subraya. Por lo primero, «la filosofía, al igual que el empirismo, sólo conoce lo que *es*; no sabe lo que únicamente *debe* ser y por consiguiente no existe» (Ez I, § 38, p. 108). Esto se traduce en que los contenidos de la religión han de darse real, positivamente. Es otra forma de afirmar la legitimación de la positividad, que aquí hemos intentado deducir desde la perspectiva del argumento ontológico. Lo que ahora, sin embargo, nos interesa es la justificación de los contenidos por y para el sujeto:

«Bajo el aspecto subjetivo se ha de reconocer igualmente el importante principio de la *libertad*, que subyace al empirismo, en el sentido de que el hombre ha de ver *por sí mismo* lo que debe tener vigencia en su saber, ha de saberse a sí mismo como *presente* en ello» (l. c.; cf. § 7, p. 49; § 23, p. 80; R I, 71).

El contenido de la religión no es sin más verdadero por el hecho de que se presente como garantizado por la autoridad de Dios o de la iglesia, es preciso que encuentre el refrendo último por parte del sujeto, en cuanto que éste se reconoce a sí mismo en él y lo ve por consiguiente

como realización de la propia libertad. Es evidente que Hegel no hace sino interpretar el principio protestante de la «sola fides», poniendo especial cuidado en que queden a salvo tanto los contenidos positivos como la justificación racional de los mismos (PhWG, 877 ss - 657 ss.).

Mediante la noción de saber absoluto se comprende mejor la justificación de la revelación, de la que ya hablamos al principio. Recogiendo lo que vimos entonces y sintetizándolo con lo que acabamos de ver ahora, podemos decir por una parte que la revelación se deduce de la autodeterminación, en cuanto que determinación implica limitación y particularización. El principio tiene, según esto, que trascender la dimensión de la mera universalidad y particularizarse en cuanto que se convierte en objeto de sí mismo. Esta objetivación tiene, por otra parte, que llevarse a cabo de forma que el espíritu no se pierda simplemente en la alteración, sino que en ella logre la plena presencia a sí mismo. Tal es la función del saber absoluto. Bajo este supuesto es necesario que el espíritu absoluto se singularice, pues de otra forma ni la objetivación es absoluta ni la autonomía es tampoco plena. Es lo que vamos a ver en el apartado siguiente.

V.—ANOTACIONES SOBRE LA SINGULARIDAD

Comentamos las últimas palabras del párrafo: «en la religión absoluta ... el espíritu absoluto no simplemente manifiesta momentos abstractos de sí mismo, sino que se manifiesta a sí mismo». Los momentos abstractos son la universalidad (Allgemeinheit), la particularidad (Besonderheit) y la singularidad (Einzelheit). El significado de estos momentos los expone Hegel en los §§ 567/569, pp. 375. En el comentario pormenorizado de los mismos no podemos entrar naturalmente. Bástenos indicar por una parte que esos momentos son abstractos en rigor únicamente en el plano de la representación (Vorstellung) que no acierta a ver que en verdad, es decir, desde el punto de vista del concepto se implican mutuamente (cf. Ez I, § 164, p. 314). Por otra parte lo que Hegel denomina singularidad, además de implicar los otros dos momentos, representa la realización plena de los mismos, es por tanto en este sentido el momento más perfecto.

En el contexto en que Hegel expone el alcance del argumento ontológico encontramos una indicación que nos facilita el hilo conductor de la exposición:

«El concepto, incluso como concepto formal, contiene ya inmediatamente el ser en una forma más verdadera y más rica, por cuanto, como negatividad que se refiere a sí misma, es singularidad» (WL II, 355-623).

El paso del concepto al ser es pues un paso a la singularidad. Esta representa el verdadero término, la culminación del proceso que describe el argumento ontológico. Como una primera aclaración del significado de la singularidad puede sernos de utilidad un texto de la *Fenomenología*, en el que el término aparece tal vez por vez primera. Esto no sustituye el contenido de la categoría lógica, pero anticipa de alguna forma

la riqueza y la concreción de su sentido. En el lugar central de la dialéctica del señor y del siervo —central por cuanto se trata justamente de la liberación del siervo mediante el trabajo— leemos lo siguiente:

«Este término medio *negativo* o la *acción* formante es, al mismo tiempo, la *singularidad* o el puro ser-para-sí de la conciencia, que ahora se manifiesta fuera de ella en el trabajo y entra en el elemento de lo permanente; la conciencia laborante llega pues por este camino a la intuición del ser independiente como *de sí misma*» (Ph 149-120).

Sin entrar en un análisis de este texto, conviene anotar que el concepto de singularidad implica, en primer lugar, el logro del ser-para-sí o de la sujetividad, en segundo lugar la exteriorización de ésta, superando así su dimensión abstracta, y en tercer lugar la configuración de lo otro, en que se expresa, mediante el trabajo. Como consecuencia, la sujetividad se objetiva, adquiriendo un carácter permanente, a la vez que el reconocimiento de sí misma en el fruto del trabajo. Creo que esto es importante en orden a señalar el horizonte y también el sentido de la singularidad en el ámbito de la religión y, más concretamente, para comprender mejor la correspondencia entre la categoría lógica y la expresión religiosa. Detengámonos primero en el análisis del concepto lógico desde el punto de vista categorial. Los aspectos a mencionar son los siguientes:

La singularidad significa, por de pronto, actividad inmanente en un sentido absoluto. Es «lo causante de sí mismo» (Ez I, § 163, p. 311). Esto es ya muy revelador, por cuanto del concepto de singularidad se excluye prácticamente la totalidad de las cosas, a las que habitualmente se denomina singulares, que ni se caracterizan por la pura actividad ni mucho menos su actividad logra el grado sumo de ser causa de sí misma (Veremos, sin embargo, que bajo otro punto de vista, esa singularidad inmediata de «cosas, hombres» etc. es asumida positivamente). La singularidad sirve para demarcar un ámbito en el que la relación habitual causa-efecto es superada, por cuanto el efecto deja de aparecer como simplemente distinto de la causa. Más concretamente, la singularidad posee «la determinación de la negatividad absoluta» en el sentido de que el concepto, lejos de recluirse en la universalidad que le es propia y que definiría más bien su «interioridad», se exterioriza, y no de cualquier forma, sino dándose una realidad objetiva que cobra autonomía y es por ello un otro, en el que, sin embargo, el concepto se recupera como «igual a sí mismo» (WL II, 260-546). Como se ve, es el mismo esquema que expresa el sentido del trabajo. En todo caso, lo otro aparece asumido como material, sobre el que recae la acción del concepto y como medio en el que éste se objetiva y realiza.

Un segundo aspecto, directamente vinculado con el anterior pero a primera vista más difícil de explicar, es el expresado en la afirmación de que «la singularidad ...es el concepto *puesto* como totalidad» (Ez I, § 163, p. 311). Hegel aplica una de las categorías lógicas: posición o ser-puesto—, con la que pretende estructurar una de las motivaciones fundamentales de su obra. Se trata en síntesis del «relacionamiento (Verhalten) a sí mismo, pero a sí como lo negativo de sí mismo» (WL II, 15-351).

Si según el primer aspecto se acentuaba que el concepto se objetiva en lo otro de forma que en ello se reencuentre plenamente a sí mismo, ahora se insiste en que para ello el concepto ha de vaciarse plenamente de sí mismo, vencer hasta el último residuo de su inmediatez. O dicho de otra forma: «el ir más allá de sí mismo es la llegada a este mismo» (WL II, 16-352). Para que el concepto pueda estar plenamente cabe sí mismo, ha de entrar según eso en contradicción consigo mismo. Y esto es justamente lo que se logra en la singularidad, que según Hegel tiene en el ámbito del concepto una significación paralela a la de la contradicción en la esfera de la esencia (Ez I, § 164, p. 314). La motivación concreta a la que me refería, es el imperativo de superar la naturaleza en general en cualquiera de sus manifestaciones. Como es sabido, toda la obra de Hegel está sembrada de referencias a este tema (Sobre la función del cristianismo al respecto cf. R IV, 85-129). El concepto está «puesto como totalidad». Con relación al contexto que nos ocupa, totalidad significa en general que los momentos del concepto: universalidad, particularidad y singularidad «no se pueden aislar», sino que «cada uno... sólo puede ser comprendido desde y con los otros» (Ez I, § 164, p. 304). Si además la singularidad es justamente el concepto puesto como totalidad, resultará que ésta en sentido pleno se expresa en el ámbito de lo singular. A primera vista pudiera parecer que el lugar propio de la totalidad es la universalidad. Esto es sólo verdad, en cuanto que la universalidad es sustentada a su vez por la singularidad, o se expresa y se concreta en ella. En el mismo contexto de la *Enciclopedia* encontramos una anotación muy pertinente y aclaratoria. Lo universal, en su profundo significado, se ha ido formando, según Hegel, a lo largo de muchos siglos «y sólo mediante el cristianismo ha logrado su pleno reconocimiento», por cuanto en él se ha reconocido al hombre en cuanto tal y se ha postulado en consecuencia la abolición de la esclavitud y la instauración de la libertad para todos:

«La religión cristiana es la religión de la libertad absoluta y sólo para el cristiano tiene vigencia el hombre como tal, en su infinitud y universalidad. Lo que le falta al esclavo es el reconocimiento de su personalidad. Pero el principio de la personalidad es la universalidad» (Ez I, § 163; Zus., p. 312).

El principio es ciertamente la universalidad, pero la concreción y por tanto la verdad de ese principio se dan en lo que Hegel llama personalidad, cuyo significado en este contexto viene a coincidir con el de la singularidad. La universalidad, sólo por sí misma, viene a ser negatividad *abstracta*, ya presente en la concepción estoica (Ph 154 s.-124 s.), pero no negatividad *absoluta*.

El tercer aspecto que cabe señalar y que se presenta como consecuencia del anterior es la concreción. Lo singular es concreto y lo concreto es singular (cf. Ez I, § 164, p. 314). De suyo esto parece también lo más normal por responder al uso normal del lenguaje. Pero conviene tener a la vista tanto lo que Hegel pretende eludir como lo que quiere poner en primer plano. Decididamente opone el método de la concreción al de la abstracción. La idea de que el universal vuelve a sí mismo pudiera sugerir que se trata de elevarse a conceptos cada vez más abstractos, al género superior y aún al supremo. Pero conceptos como el de género

son sólo punto de partida y la imagen que responde al verdadero proceso no es el ascenso sino el descenso. El retorno de lo universal a sí mismo se lleva a cabo «mediante la singularidad, hacia la que lo universal desciende» (WL II, 260-546). La abstracción como método no es el camino que lleva a la verdad, representa por el contrario una progresiva desviación. En tal concepción están en juego sin duda determinadas motivaciones históricas, como pudiera ser el mito de la caverna de Platón bajo el punto de vista de que en él se prescribe la vuelta a la caverna para liberar a los en ella encadenados; más aún la versión que Aristóteles diera del mismo mito y en general su crítica fundamental a Platón, que Hegel no duda en asumir y aprovechar. Su teoría del «mundo invertido» (*verkehrte Welt*) sólo es comprensible desde esta perspectiva²³. Pero a tenor de lo que ya hemos indicado es la reflexión sobre el cristianismo uno de los factores más determinantes, aunque no sea el único.

Por el alcance que Hegel reconoce a la idea de lo concreto no se trata de que los conceptos únicamente tienen sentido en cuanto que se orientan a comprender lo singular bajo el punto de vista de «salvar los fenómenos». Se trata, por el contrario, de que el concepto mismo no es, en verdad, sino en lo singular:

«La singularidad que ella (la abstracción) menosprecia es la profundidad, en la que el concepto se concibe a sí mismo, y está puesto como concepto» (WL II, 260-546).

Esto no es fácil de comprender, pero en todo caso es manifiesta la convicción de que la abstracción sólo consigue tener «frente a sí lo universal», pero no captarlo verdaderamente como concepto.

«La vida, el espíritu, Dios, así como el puro concepto no los puede comprender la abstracción porque tiene alejados de sus productos la singularidad, el principio de la individualidad y personalidad, y no llega por ello sino a universalidades carentes de vida y de espíritu, sin color ni contenido» (WL II, 260 s.-547).

En resumen: la concreción en Hegel no es una referencia a «cosas» concretas, sino un método por el que se pretende eludir lo abstracto y captar contenidos como la vida, Dios o el espíritu. Para legitimar esto, Hegel incorpora a este nivel de la Lógica la idea de la unidad de contenido y forma. En realidad es sólo en este ámbito donde se logra plenamente la unidad de uno y otra, como consecuencia del principio general de la autodeterminación. Pero, al igual que en tantos otros casos, hay que precaverse de confundir ambas dimensiones —contenido y forma— en una unidad indiferenciada. Pienso que aquí subyace, remodulado y enriquecido, un viejo problema de la metafísica. Poco antes Hegel ha mencionado «la vida, el espíritu, Dios», así como «el principio de la individualidad y de la personalidad. Se trata, con otras palabras, de cómo la misma cosa puede ser simultáneamente «lo supremo» y «lo más universal», un problema que desde Aristóteles ha centrado siempre,

23 H. G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (Tübingen 1971) 39 s.

de una u otra forma la atención de la Metafísica²⁴. Al afirmar en este contexto la unidad de contenido y forma, Hegel da por supuesto que aquél es «la forma absoluta» y que la forma es «la totalidad de la forma» (WL II, 261-547). Lo absoluto como tal se condensa así primariamente en el contenido, mientras que la totalidad, que articula en sí directamente la universalidad, es exigida por la forma. Pero Hegel radicaliza dicha síntesis al postular la singularidad. Es lo que se pondrá de manifiesto bajo el aspecto siguiente.

Por de pronto, llama la atención el hecho de que en el capítulo de la Lógica, que expresamente trata del concepto y de su división tripartita, Hegel formule los epígrafes siguientes: «el concepto universal», «el concepto particular» y «lo singular». Sorprende que no hable de «concepto singular», si por otra parte la singularidad representa la verdad del concepto. Pero, en verdad, lo sorprendente sigue siendo esto último, que lo singular sea la verdad del concepto. Se comprende, en efecto, que éste tenga un contenido universal y que se particularice además en una serie de contenidos determinados. Lo que no es tan fácil de comprender es que el verdadero concepto sea este individuo concreto. Y, sin embargo, es lo que Hegel pretende hacer ver.

Para ello comienza por utilizar una fórmula chocante: «La singularidad no es sólo el retorno del concepto a sí mismo, sino de *inmediato su pérdida*» (WL II, 262-548; el subrayado es mío). Al parecer no es suficiente que el concepto se convierta en lo otro y que se vacíe de sí mismo, tal como hemos explicado anteriormente. Más bien Hegel esta postulando que el concepto se trascienda a sí mismo, hasta el punto de dejar de ser concepto. De otra forma la «pérdida» no estaría pensada en serio. Esto mismo lo confirma la afirmación que sigue a continuación:

«Por medio de la singularidad, el concepto, tal como está *en sí* dentro de ella, se convierte en *fuera de sí* y penetra en la realidad» (WL II, 262-548).

En este caso se afirma abiertamente la índole contradictoria del concepto, pues éste se da en la singularidad, pero como «fuera de sí», es decir, como algo que ha dejado detros de sí su propio ámbito. «Lo singular, precisa Hegel, es lo mismo que lo real, sólo que aquél ha prove-nido del concepto» (Ez I, § 163, p. 311). Con ello no se trivializa ni se relativiza la exigencia de que el concepto esté fuera de sí. No es simplemente que el concepto se prolongue en lo singular, sino que a partir del singular el concepto se recupera, porque aquél se realiza desde su propia génesis, desde su radicación en el concepto. De hecho, el concepto se ha perdido y todo gira ahora en torno a la autonomía del singular. Si ocurriera que el concepto se prolonga en lo singular, el concepto sería el verdadero sujeto. En cambio, a Hegel le interesa acentuar que no hay otro sujeto verdadero que lo singular. «Lo singular tiene... el significado de que es *sujeto*, fundamento, que contiene en sí el género y la especie» (Ez I, § 164, p. 314). Las disquisiciones de Aristóteles en torno a la relación entre la sustancia primera y la sustancia segunda

24 M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) p. 35 ss.; E. Frantzki, *Der missverstandene Marx* (Pfullingen 1978) p. 107 s.

ayudarían sin duda a comprender este planteamiento, pero hay algo más que, como se irá viendo, forzosamente tenía que ser ajeno a Aristóteles.

Hegel afirma que el concepto se pierde de inmediato, lo que parece equivaler a que se pierde en la singularidad inmediata, que por otra parte, según la Enciclopedia parece quedar excluida de toda referencia al concepto (§ 163, p. 311), con lo que difícilmente puede ser aquello en lo que el concepto se pierde. Conocemos el postulado de que en términos generales nada puede sustraerse al «poder del concepto» (*Macht des Begriffs*). Pero existe una justificación más concreta, sobre la que volveremos luego. Cabría decir que desde las exigencias del concepto se legitima la singularidad inmediata, pero que la justificación es otra y trasciende el propio concepto. Antes, sin embargo de entrar en este punto, convendrá completar lo que venimos diciendo. La insistencia en el carácter subjetual de lo singular hace pensar que estamos ante un individuo, ante lo que Hegel llama un «uno cualitativo o sea un éste» (WL II, 263-548).

La anotación antes mencionada sobre la aportación decisiva del cristianismo al principio de la personalidad sugiere que se trata de un «este» humano. Pero antes nos interesa su caracterización categorial. El «este» tiene por de pronto un significado excluyente. Es este y no otro. De tal forma Hegel se opone decididamente a que se pueda poner en juego el concepto como sinónimo de lo que es común a muchos, los cuales fueran «indiferentes» o «igualmente válidos». En ese caso lo individual se revelaría como un caso más de lo que es común y en este sentido como permutable con otros individuos reales o posibles. Es preciso afirmar el carácter absoluto de lo singular, que por tanto no se deja subsumir bajo notas o características comunes. En este aspecto lo singular excluye a lo singular y se afirma a sí mismo. Esto, a su vez, puede inducir un aislacionismo, hasta el punto de que lo singular, justamente por su carácter absoluto, no tenga vinculación ni relación posible con ningún otro singular. Hegel no duda en asumir e incluso en acentuar este aislamiento. Lo singular es «separación que rechaza». Sin embargo, relativiza esto mismo, al afirmar que «en su separación lo singular es él mismo relación positiva» (WL II, 263, p. 549). Bajo este aspecto lo singular se comunica esencialmente con los demás singulares. Para fundamentar esta dimensión comunicativa, Hegel recurre de nuevo a lo universal. Esto, sin embargo, neutraliza a primera vista lo que hemos visto sobre el carácter absoluto de lo singular, tanto en el sentido de que se constituye fuera del concepto, es decir, de lo universal, como en el sentido de que excluye a los demás singulares. En realidad, Hegel vuelve a recordar implícitamente la génesis del singular, su proveniencia del concepto, para decir, en síntesis, que lo singular niega, sin duda, lo universal, pero al mismo tiempo lo reasume, no simplemente como tal universal, sino como momento de sí mismo (cf. WL II, 264-549). Es importante esta anotación, porque al ser lo universal momento de lo singular y no al contrario, la comunicación, aun significando apertura y «relación positiva» a los otros, ha de tener siempre un sello individual, más aún, se justifica únicamente en la medida en que se intensifica la individualidad. Quede aquí simplemente aludido este

aspecto, pues no nos es posible entrar en su análisis ni en la exposición de las consecuencias que tendría para la comprensión de puntos importantes del sistema, sobre todo de la *Filosofía del Derecho*.

Con el fin de ampliar las implicaciones de la singularidad nos preguntamos ahora cómo se justifica que el concepto se pierda en la singularidad inmediata. De la respuesta a esta pregunta dependerá la que se pueda dar a otra igualmente importante, la de si la categoría de singularidad es igualmente válida para «éste» o «aquél» o si, por el contrario, se encarna en un «éste» absolutamente prioritario, únicamente desde el cual se justifique la singularidad propia de los demás. Con estas preguntas dejamos de movernos ya directamente en el plano lógico o categorial, para tener en cuenta contenidos de significado eminentemente religioso, y concretamente el alcance de la persona de Cristo. En mi opinión, es aquí donde la singularidad encuentra su realización plena y, en último término, su justificación. Fundamentalmente me referiré a la «encarnación» (*Menschwerdung*).

Hegel empieza por delimitar programáticamente su sentido. Se trata de una conjunción de «la objetividad absoluta y de la subjetividad infinita», lo que a su vez se traduce más concretamente en una «*Eigenheit ohne Selbstsucht*» (R IV, 130). *Eigenheit* significa ciertamente singularidad o individualidad, pero con el matiz de pertenecerse así mismo, de lograr un «sentido propio». (También aquí sería lícito buscar una aclaración del término a partir de la dialéctica del señor y del siervo (cf. Ph 149-120). El pertenecerse a sí mismo es característica de la subjetividad. La ausencia de «*Selbstsucht*», de egoísmo, se traduce en que el sujeto ha de asumir la «objetividad absoluta» y en consecuencia trascender «toda localidad, nacionalidad, estamentos, situaciones vitales, etc.» (R IV, 130). Con otras palabras, el sujeto ha de hacer verdadera su vocación de universalidad. Es la fundamentación de las dos dimensiones indicadas lo que está en juego en el reconocimiento de la encarnación, es decir, la unidad real, no meramente pensada o deseada, de la naturaleza divina y de la naturaleza humana (R IV, 130). Como se verá, esto conecta muy bien con la exigencia, en el plano categorial, tanto de la autonomía como de la comunicación o apertura —fundada en la absorción de lo universal—, propias de lo singular. ¿Por qué, sin embargo, la realización de dicha unidad ha de darse exclusivamente en una persona determinada? Podemos sintetizar el razonamiento de Hegel en los puntos siguientes:

En primer lugar, la unidad o conciliación de la naturaleza divina y de la naturaleza humana ha de realizarse no sólo *en sí*, sino que ha de hacerse presente al hombre mismo. De otro modo, tendría lugar al margen de uno de los extremos de la relación, adolecería de ser algo de carácter impositivo. Tal presencia, a su vez, exige la manifestación en un plano ajustado a las posibilidades de la experiencia humana. El conocimiento de Dios, del espíritu absoluto ha de ser accesible a la «conciencia inmediata» y tiene en consecuencia que ser viable «empíricamente». La unidad de las dos naturalezas, implicada en el concepto de espíritu absoluto, ha de manifestarse por ello en un hombre concreto, «en este hombre, que al mismo tiempo es reconocido como idea divina» (R IV, 131). Se trata en ese sentido de una exigencia de la propia conciencia, a la que «la unidad absoluta de lo universal y de lo singular,

de la naturaleza divina y de la naturaleza humana» (l.c. p. 178) ha de hacerse presente, pues de contrario carece de validez para ella. «Al objeto de que el hombre adquiera certeza de ello, Dios tuvo que manifestarse y encarnarse en el mundo» (l.c. p. 141). La encarnación, entendida como pura autodonación gratuita de Dios al hombre no sería según esto aceptable, al no incluir en su fundamentación los postulados de la propia conciencia humana.

Esto mismo implica en segundo lugar que Dios se haga presente, asumiendo la finitud, la temporalidad y la individualidad, no como mero revestimiento externo, sino muy al contrario, como su verdadera y definitiva forma de ser. Lejos de ser pues un obstáculo a su manifestación plena o un velo que encubra su rostro, representan la plenitud y «consumación de la realidad que deviene singularidad inmediata» (R IV, 134). En mi opinión la encarnación constituye la justificación última de la singularidad, plenamente aceptada y no simplemente entendida como reflejo o explicitación del concepto. Los textos siguientes de la *Fenomenología* dan cuenta de la importancia que Hegel da a esta justificación última de lo singular inmediato:

«Esta encarnación humana de la esencia divina o el que ésta tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia es el contenido simple de la religión absoluta... El espíritu... es sabido como autoconciencia y está inmediatamente manifiesto a ésta, pues es ésta misma; la naturaleza divina es lo mismo que es la naturaleza humana y es esta unidad la que es intuita... La esencia absoluta, que existe como una autoconciencia real, parece haber descendido de su simplicidad eterna, pero de hecho sólo con ello logra su esencia *suprema*» (Ph 528 s.-439 s.).

Aquí se pone de manifiesto una «transinterpretación de la idea tradicional de la condescendencia»²⁵ de Dios, pues no se trata de que Dios, ya plenamente constituido, se manifieste gratuitamente, sino justamente de que adquiera la plenitud en y por esa manifestación a la inmediatez sensible:

«Lo más bajo es por tanto al mismo tiempo lo más alto; lo revelado que aparece totalmente en la *superficie* es, precisamente de este modo, lo más *profundo*. Que la esencia suprema sea vista, oída, etc., como una autoconciencia existente, representa de hecho la consumación de su concepto; y por medio de esta consumación la esencia existe de un modo tan inmediato, como es esencia» (Ph 529-440).

La consumación de lo absoluto en la singularidad inmediata tiene, en tercer lugar, el carácter de la unicidad y constituye por ello la individualidad estricta. Podría tal vez decirse que el principio de la individualidad añade al de la singularidad la idea de que se trata de una concreción única, de un «éste» perfectamente definido, con referencia al cual se justifican los demás. Hegel piensa, en efecto, que existen razones muy concretas para que la encarnación haya tenido que realizarse en un hombre único, no en muchos ni en varios. La primera razón se debe a la necesidad de la concreción. Si la encarnación tuviera lugar en va-

25 R. Maurer, *l. c.*, p. 77.

rios, la divinidad no se haría presente en verdad, puesto que dejaría de ser algo concreto, es decir, punto de referencia obligado y cierto para todos. De nuevo se vuelve a hacer valer el principio moderno de la subjetividad como radicado en la certeza. Si Dios se hubiera encarnado en varios individuos, inevitablemente estaríamos ante una abstracción, pues habría que empezar por extraer un concepto común a los distintos individuos. De nuevo se incidiría en el concepto de divinidad, en lugar de hablar propiamente de Dios mismo (R IV, 134), con la consecuencia por otra parte de que se daría pie a formaciones sectarias. Tal vez haya que tener en cuenta la crítica al sectarismo en general, sobre todo en el orden político, para comprender esta insistencia en la individualidad estricta, por paradójico que pudiera parecer. Por otra parte, de admitir múltiples encarnaciones, como ocurre según Hegel «en el panteísmo indio» se trivializaría el principio mismo de la subjetividad, tanto humana como divina, que sería bien una «forma accidental» bien «una máscara»:

«La determinación de la existencia inmediata es al mismo tiempo también una determinación esencial, la culminación última del espíritu en su subjetividad... Dios en cuanto espíritu contiene en sí el momento de la subjetividad, de la unicidad; su aparición sólo puede ser por ello única, sólo puede tener lugar una vez» (R IV, 138).

Unicidad individual que a su vez postula la unicidad temporal. Y es justamente esta unicidad la que fundamenta, en opinión de Hegel, la universalidad verdadera. «Einmal ist allemal» (R IV, 133), «una vez es todas las veces». Si Dios se ha manifestado una vez en el hombre concreto que fue Jesús de Nazaret, quiere esto decir que el hombre como tal, todos por igual, pero cada uno según su individualidad propia, están plenamente reconocidos según «el valor infinito» (R IV, 131) de su dignidad humana. Cristo representa a la humanidad entera. Justamente porque en él se temporaliza la idea divina, tenemos que ver «no simplemente con la historia de este hombre singular», sino con la «historia del hombre real» (R IV, 156 s.). Tal es la correspondencia que en el orden histórico concreto encuentra la afirmación de que el singular, a la vez que está «separado» y es absolutamente consistente en sí mismo, se encuentra en una «relación positiva» con los demás singulares.

VI.—BALANCE Y PROGRAMA

El diálogo con los filósofos del pasado requiere tiempo y maduración, no admite por ello improvisaciones ocasionales. Con frecuencia lo que sobre ellos se afirma viene a ser desmentido o al menos corregido por la propia lógica de la investigación. Ante la obra de Hegel nos encontramos en una situación muy difícil, por cuanto la figura que de ella nos han transmitido los distintos tipos de hegelianismo, aparte de presentar bastantes rasgos inconciliables (lo que, de suyo, no siempre es un inconveniente) se encuentra hipotecada por extremismos ideológicos, en ocasiones virulentos. El mismo Marx denunció que a Hegel se le estaba tratando como a un «perro muerto». Lo cierto es que por desgracia se

le ha utilizado más como pretexto que como fuente de conocimiento, más como un depósito de lugares comunes que como principio de inspiración y de crítica. La exigencia de deletrear a Hegel no se legitima sólo por las dificultades de la obra misma, sino por el hecho de que para acercarse a ella es preciso vencer estériles prejuicios, enquistados en la tradición de las discusiones en torno a su obra. Pero además, no encontramos, sobre todo en nuestro ámbito cultural, con una situación que muy bien pudiera considerarse como paranoica. Si partimos de que la Filosofía, el Arte, la Literatura... forman una unidad cultural más o menos intensa y contrastada, es fácil de comprobar que, mientras se aceptan piezas clave de esa unidad, se rechazan otras no menos fundamentales. No es p.e. infrecuente que se acepte como una excelente contribución la música de Beethoven, a la vez que se rechaza en bloque la obra de Hegel que, aparte de ser rigurosamente coetánea de la de aquél, parece presentar sorprendentes analogías de fondo y forma con sus sinfonías. Afortunadamente la investigación más acreditada de la obra de Hegel está adoptando, en líneas generales, una posición de seriedad y equilibrio, atenta a desvelar su estructura conceptual y a no pasar por alto los detalles que puedan revestir un interés contextual. Puede decirse que ante Hegel se ha adoptado tácitamente una actitud de aprendizaje, no de crítica. O si ésta se practica, es predominantemente constructiva, en el sentido de distinguir netamente «el núcleo racional» de la «envoltura mística» y extraer de aquél los esquemas de interpretación que puedan facilitar la tarea, de suyo bastante ardua, de fijar puntos de orientación más o menos firmes y coherentes en la situación actual.

La reflexión filosófica sobre la religión se encuentra hoy ante difíciles problemas de fundamentación. Pero el hecho de que la Teodicea tradicional pase por un momento crítico no puede significar que los datos valiosos proporcionados por la Historia, la Sociología etc. no admitan ni exijan una legitimación racional. A ello puede contribuir una relectura de Hegel que se comprometa a poner al menos entre paréntesis las impugnaciones que se han hecho a su concepción. Es evidente que la riqueza empírica de que hoy se dispone desborda en mucho las construcciones racionales del filósofo idealista. Pero debería tenerse en cuenta que Hegel fue uno de los primeros en lograr una fundamentación de la religión, que evitase por una parte la caída en el mero formalismo y por otra la reducción a otros contenidos, de signo moral o sociológico. Opino que esas dos tareas comienzan a ser de nuevo apremiantes.

Admitido el reparo aludido —el de que la reconstrucción racional de Hegel resulta excesivamente abstracta—, conviene tener presente su esfuerzo por dar cuenta de la religión concreta tal como se vive y practica. La fe, el sentimiento, el culto, las relaciones entre el estado y la iglesia, la encarnación etc. no son simples momentos que se resuelvan en el concepto, sino más bien los elementos que le dan vida y sentido.

Difícilmente lo tiene la afirmación de que «por Dios se entiende aquel ser supremo, independiente del mundo, del que todo procede y depende». Me temo que esta noción sea válida únicamente dentro de una Teodicea más o menos abstracta. En la religión, en cambio, no tiene lugar, puesto que ésta tiene en todo caso que ver con la relación

de Dios con el hombre, la cual se expresa en teofanías o manifestaciones de lo divino mucho más complejas. Es también sorprendente que en nombre de un racionalismo crítico se rechaze la concepción de Hegel, no ya por lo abstracta, sino porque además induce de hecho actitudes irracionales, y que al mismo tiempo se acepte sin más en este punto la concepción de Kierkegaard.

No signifique esto que proponemos a Hegel sin más como modelo. Al menos desde dos de los aspectos que hemos analizado su concepción resulta a todas luces fragmentaria. Me refiero a la correspondencia entre categorías lógicas y contenidos religiosos, y más concretamente a la penosa elaboración del concepto de singularidad en la medida en que éste tiene un condicionamiento fundamental en el cristianismo. La investigación actual reconoce que Hegel fue consciente de no poder ofrecer una solución filosóficamente coherente al problema de la religión en general²⁶. Sin embargo, de lo que no cabe dudar es del hecho mismo de la implicación de lógica y religión²⁷. Mediante una lectura crítica de los textos en que se expresa o se anticipa pudieran abrirse ante nosotros nuevos caminos, tal vez sendas perdidas, en todo caso posibilidades que estimulen la reflexión.

El tema de la relación entre política y religión es de los más interesantes, aparte de la actualidad que sigue teniendo. Pero la exposición del mismo viene envuelto en una serie de conceptos y categorías, cuya aclaración es necesaria. De otro modo se puede llegar a conclusiones antitéticas, p.e. a que el estado tiene primacia sobre la religión o al contrario. Históricamente han encontrado su acomodo una y otra posición, y sin embargo los planteamientos de Hegel continúan denunciando todo reduccionismo unilateral. Por lo que parece, la realidad misma tiene su propia lógica, que se resiste a reproducir construcciones subjetivas. La consideración de la religión como simple ideología ha dejado a todas luces intacto el problema de la religión misma. El Hegel idealista, abstracto y «totalitario» demostraba poseer un agudo sentido de la realidad cuando al final de su vida denunciaba como necia la actitud de reducir la religión al ámbito de lo estrictamente privado y sobre todo de no acompañar el cambio político al religioso y al contrario. (Ez III § 552, p. 361).

Si a la religión se le reconoce un contenido propio que se expresa en categorías determinadas, debería tenerse hoy especialmente en cuenta al discutir el problema de la racionalidad. Doy por supuesto que la racionalidad es algo muy distinto de «lógica formal» y que tiene por el contrario que ver con todas las manifestaciones de la vida misma o, si se quiere, que viene a dar expresión a la forma como el hombre

26 H. Kimmerle, 'Religion und Philosophie als Abschluss des Systems', en O. Pöggeler (ed.), *Hegel* (Freiburg-München 1977) p. 150.

27 Cf. R. Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel* (Münster 1972).

busca, fija y amplía los horizontes más idóneos de orientación dentro de la complejidad de la experiencia²⁸. Sin embargo, tal ampliación de las perspectivas y condicionamientos de la racionalidad ha de ir acompañada de una reflexión sobre los contenidos de la experiencia en lugar de erigir expresa o tácitamente uno de ellos en norma o módulo de los demás. Como es sabido, Hegel asigna a la religión un lugar preeminente en el espacio de la racionalidad. No pretendo insinuar que la forma como el lo llevó a cabo sea la recomendable hoy. En todo caso representa una posibilidad muy digna de tenerse en cuenta, si se toma en serio el intento de superar el formalismo.

La concepción teórica y práctica de la religión ha oscilado con frecuencia entre dos extremos: la interioridad y la exterioridad. Prescindiendo de cuál de ellos ha de tener la primacía— una toma de posición concreta tiene en todo caso consecuencias importantes —cabe decir que ambos tienen su legitimidad propia, a la vez que están llamados a integrarse armónicamente. Opino que la lectura de Hegel puede ser a este respecto muy ilustradora. No sólo asumió en un primer momento la idea de «la iglesia invisible» —bien que en un sentido «secularizado»— sino que desde esa posición inicialmente radical que implicaba una crítica fuerte a la religión establecida²⁹ se fue abriendo paso progresivamente hasta legitimar plenamente, como hemos visto, «la positividad». Pero además volvió una y otra vez, a lo largo de toda su obra, sobre las categorías de «lo interno» y «lo externo» en un claro intento de superar la vaciedad de ambas dimensiones, cuando se las toma aisladamente. Sería incluso de gran interés comprobar cómo la relación dialéctica de interioridad y exterioridad se aplica análogamente a los distintos ámbitos de la realidad, no sólo al religioso y cómo la reflexión sobre éste ha influido en la concepción de los demás.

Otro tema importante e ineludible es el que tiene por objeto la relación entre el individuo y la comunidad, tanto más importante cuanto que, de no lograrse un equilibrio entre estos dos aspectos, se dejaría la puerta abierta a posiciones peligrosas, como pueden ser la inhibición o ausencia de compromiso en un caso, el fanatismo en el otro. Este es uno de los problemas que más preocuparon a Hegel. Aparte de que la relación entre individuo y comunidad —o sociedad— es central en su obra como esquema de interpretación de las cuestiones más variadas, en el caso concreto de la religión se advierte en él un esfuerzo cons-

28 Este es también aproximadamente el punto de vista de S. Toulmin, *La comprensión humana*, I, tr. de N. Míguez (Madrid 1977) cf. p. 479 ss.

29 Basten, como muestra, los textos siguientes, tomados de unas cartas a Schelling en enero y abril de 1795: «Que el reino de Dios venga y no nos sorprenda mano sobre mano... Razón y libertad continúen siendo nuestra consigna, y la iglesia invisible nuestro punto de unión» (Br I, 18); «Opino que no hay signo mejor de nuestro tiempo que éste de que la humanidad sea presentada como tan digna de respeto en sí misma... Los filósofos demuestran esta dignidad, los pueblos aprenderán a sentirla...» (l. c., 24).

ciente por establecer un tipo de relación que, salvaguardando el «valor infinito» del individuo, legitime la configuración y presencia activa de la comunidad.

He mencionado, sin pretensión de exhaustividad y más bien por vía de ejemplo, algunos aspectos de interés y respecto de los cuales el método aquí propuesto —implicación de lógica y religión— admite y exige una aplicación concreta, análogamente a como ésta se da en el caso de la singularidad y de la positividad. Las conclusiones a que creo haber llegado legitiman, pese a su carácter fragmentario, que se intente realizar un programa amplio de investigación sobre los temas aludidos y otros que pudieran tener relación con ellos.

M. ALVAREZ-GOMEZ