

LETRAS ESENCIALES

*Sobre Hegel: un estudio de brujería**

por Eric VOEGELIN **



Cuando los dioses son expulsados del cosmos, el mundo que dejan se vuelve aburrido. En el siglo diecisiete, el tedio explorado por Blaise Pascal era todavía el humor de un hombre que ha perdido su fe y debe protegerse a sí mismo de las tinieblas de la ansiedad mediante *divertissements*. Después de la Revolución Francesa, el tedio fue reconocido por Hegel como el síndrome de una época de la historia. Había sido necesario un siglo y medio para que la pérdida de un mundo sin Dios dejara de ser un malestar personal ante la existencia y se convirtiera en una enfermedad social¹.

I

Die Langeweile der Welt, el aburrimiento del mundo, es el símbolo hegeliano del estado espiritual de una sociedad para la cual han muerto sus dioses. La frase aparece en la llamada *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit*ⁱ, escrita entre 1804 y 1806ⁱⁱ, periodo en el que Georg W. F. Hegel estaba trabajando en la *Phänome-*

* La edición original de este trabajo de Eric Voegelin (1901-1985) procede de una conferencia en la *International Society for the Study of Time*, pronunciada en Oberwolfach, República Federal Alemana, en 1969, y publicada en 1971 (*Studium Generale*, n.º 24, pp. 335-368). Este artículo también se puede encontrar en su obra completa: "On Hegel: A Study in Sorcery", en: *Published Essays 1966-1985. The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

** Traducción de VICENTE SERRANO MARÍN. Se han respetado las notas numeradas al pie de página hechas en su momento por Eric Voegelin. Las aclaraciones del traductor van al final con el formato i, ii, iii, etc. Esta traducción es una pre-publicación de la edición que la Editorial Complutense hará de diversas obras de Eric Voegelin con el título *Ensayos sobre omnipotencia* (provisional).

¹ Sobre la historia moderna de la melancolía y del tedio véase el reciente estudio de Wolf LEPENIES, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1969.

*nologie*² iii. Según el ms. el estado de aburrimiento ha ocurrido dos veces en la historia occidental. La primera en la Antigüedad, en el despertar de la conquista imperial romana, y la segunda en la Modernidad, en el despertar de la Reforma. Hegel describe el estado de aburrimiento en los dos casos como sigue.

La expansión del Imperio Romano había destruido los estados libres del mundo antiguo y con ellos la vitalidad de sus dioses en los que el espíritu había devenido objetivo. Con la pérdida de la individualidad viva de sus dioses y de sus cultos, los pueblos del imperio habían perdido su moralidad; y sobre su singularidad se propagó la universalidad vacía de la ley imperial. En esa escisión del mundo en una singularidad no vinculada al espíritu y en una universalidad que carece de la vida de la divinidad, la “identidad primordial” tenía que resucitar con su “fuerza eterna” para superar el “infinito dolor” y reconciliar en una nueva totalidad lo que había sido desgarrado en fragmentos —o la humanidad habría perecido con ella (D 318). Cristo se convirtió en el fundador de una religión porque pudo articular el “sufrimiento de toda una era” desde la más recóndita profundidad, a través del poder divino del Espíritu, a través de la absoluta certeza de reconciliación que transportaba en sí mismo, y porque mediante su propia confianza podía generar confianza en otros (D 319).

La reconciliación culminada por esa “primordial identidad” mediante la encarnación de Dios en un hombre fue preservada por la Iglesia. La inicial reconciliación del Espíritu con la realidad, mediante la resacralización del hombre, se extendió después incluso hasta abrazar la sociedad y la naturaleza, sacralización que se extendería al poder normativo del monarca. En cada país el mensaje de Dios dejó sus huellas, de modo que cada uno tuvo su propia historia sagrada de reconciliación. El mundo entero se había convertido en un “templo de vida a la que se había vuelto a despertar” (D 322).

La gran escisión de la nueva reconciliación fue producida por la Reforma. El protestantismo abolió “la poesía de lo sagrado” al desgarrar la nueva patria del hombre en dos, en la interioridad (*Innerlichkeit*)^{iv} de la vida espiritual por un lado, y en “un ininterrumpido descenso (*Versenken*) hacia la vulgaridad (*Gemeinheit*) de la experiencia empírica y de la necesidad diaria”, por otro. “Despareció el Sabbath del mundo y la vida se convirtió en una vulgar jornada de trabajo falta de piedad” (D 323).

La “belleza y la sacralidad” del mundo de la pre-Reforma se perdió para siempre; la historia no puede volver atrás; tenemos que avanzar hacia una nueva

² El Manuscrito (ms.), ahora perdido, fue en parte extractado y en parte referenciado por Karl Rosenkranz y Rudolf Haym. Una edición crítica, basada en esas referencias, fue publicada por Johannes Hoffmeister [en] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, pp. 314-325. En lo que sigue el *Dokumente* es citado como *D. Die Langeweile der Welt* se encuentra en D 318.

religión que entiende la anterior reconciliación como una “antigua sacralización” y que la reemplaza por una sacralización mediante el Espíritu que se ha hecho “interior”: “El Espíritu tiene que sacralizarse a sí mismo como Espíritu en su propia forma”. La escisión será superada cuando un “pueblo libre” tenga la audacia, no de recibir una forma religiosa, sino de adquirirla por sí mismo “en su propio suelo y por su propia majestad” (D 324). En el Protestantismo esa relación entre Espíritu y realidad ha culminado su progreso hacia la conciencia mediante la filosofía. La nueva filosofía restablece su “vivacidad a la Razón y su Espíritu a la naturaleza”. La filosofía que emerge de la escisión protestante está destinada a seguir al Catolicismo y al Protestantismo como la nueva, tercera religión (D 323).

Pero ni las épocas de escisión (*Zerrissenheit*) y aburrimiento (*Langeweile*) se dan porque sí, ni las nuevas religiones surgen sin más. La fuerza eterna de la identidad primordial opera de forma concreta mediante seres humanos como Cristo y Lutero. Si la filosofía debe ser la tercera religión sucediendo al Catolicismo y al Protestantismo, ¿quién debe suceder a Cristo y a Lutero como el fundador de la nueva religión? ¿Tal vez Hegel?

La cuestión le preocupó tanto a Hegel, que su presión conformó su existencia como filósofo. En orden a calibrar su importancia será conveniente en primer lugar distinguir los diversos estratos de la cuestión.

1. En cuanto filósofo en el sentido clásico, Hegel sabía que no podía diagnosticar la escisión de la época sin quedar él mismo exento en cierto modo de ese aburrimiento. En su propia existencia debía haberse realizado cierto grado de reconciliación o él no podría haber reconocido la escisión por lo que era; como filósofo debía ser suficientemente sano espiritualmente como para poder diagnosticar la situación espiritual de la sociedad como enfermedad; más aún, el análisis de la enfermedad social debía transformarse para Hegel, como para cualquier filósofo, en la acción meditativa por la que el médico, que ha nacido como hijo de su época, se cura antes que nada a sí mismo. Sólo cuando a través del diagnóstico del mal que le circunda, en virtud de la gracia de Dios, llega a comprender la verdad de su propia existencia como hombre, él puede volverse efectivo como reconciliador y restaurador del orden existencial para sus semejantes.

2. El segundo estrato es representado por el pneumatismo del hombre interior y de la luz interior. Las sectas espirituales de la Edad Media y del Renacimiento, los hombres divinos y *homines novi* fueron seguidos en el mundo del siglo dieciocho por los ocultistas, visionarios y *Schwärmer*, por los iluministas y teósofos, por Emanuel Swedenborg, Joachim Martínez de Pasqually, Saint-Martin y Cagliostro, o Johann Kaspar Lavater, Heinrich Jung-Stilling y otros. Después, con el comienzo de la Revolución Francesa, una nube de nuevos

Cristos descendió sobre la tierra de Occidente: Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Auguste Comte, Johann Gottlieb Fichte y el mismo Hegel. El periodo vital de Hegel (1770-1831) corre paralelo con el periodo estudiado por Auguste Viatte en su obra *Les Sources occultes du romantisme, 1770-1820* (1927; 1965). La propia interioridad de Hegel está estrechamente relacionada con Jacob Boehme y los piestistas alemanes.

3. El tercer estrato es la construcción imaginativa de épocas, que permite al que la imagina anticipar el curso futuro de la historia. Mediante esta construcción el imaginador puede trasladar el significado de la existencia desde la vida en presencia de Dios, con sus deberes personales y sociales en el presente, al papel de un funcionario de la historia; la realidad de la existencia será eclipsada y reemplazada por la Segunda Realidad del proyecto imaginativo. A fin de cumplir ese objetivo, el proyecto debe, en primer lugar, eclipsar el futuro desconocido por la imagen de un futuro conocido; debe además dotar a la construcción de épocas de la certeza de la ciencia —de una *Wissenschaftslehre*^{vi}, de “un sistema de ciencia”, de una *filosofía positiva*, de un *wissenschaftlicher Sozialismus*^{vii}; y finalmente debe concebir la edad del futuro de una manera tal que quien la imagine en el presente se vuelva su inaugurador y maestro. El propósito de asegurar un significado a la existencia, con toda certeza, al que se le asigna un papel dominante, nos revela los motivos que anidan tras esta construcción: la inseguridad existencial, ansiedad y *libido dominandi* de quien la erige. Es una megalomanía a gran escala. Los mesías de comienzos del siglo diecinueve han dejado una impronta tan profunda en la así llamada época moderna que hemos llegado a acostumbrarnos a su locura; nuestra sensibilidad para captar el elemento grotesco de su empresa ha quedado apagada. A fin de agudizarla de nuevo, permitámonos imaginar a Jesús corriendo y anunciando a todo el mundo la buena nueva de que él es el hombre que dará lugar a la edad de Cristo —tal y como Comte anunció *urbi et orbi* que, en 1854, con la finalización de su trabajo, la edad de Comte había comenzado.

La interacción de esos tres estratos en la existencia de Hegel hace de él un pensador característicamente moderno. Tenemos aquí un filósofo sensitivo y un espiritualista, un crítico de la época neumática y pneumáticamente competente, una fuerza intelectual de primer rango y, a pesar de todo, no puede alcanzar completamente el estatus de su verdadero yo como hombre bajo Dios. Desde las tinieblas de su deficiencia existencial crece la *libido dominandi* y le fuerza a una construcción imaginativa de un falso yo como el mesías de la nueva era. La interacción de los estratos no puede, entonces, ser articulada en una fórmula simple. En la construcción del sistema, es verdad, la Segunda Realidad del tercer estrato prevalece y deforma gravemente la existencia del filó-

sofo y del espiritualista. Pero Hegel no siempre construye su sistema. Puede escribir brillantes ensayos políticos de sentido común, como puede escribir ensayos literarios que le revelan como un maestro de la lengua alemana y un gran hombre de letras. Por otra parte, las obras sistemáticas mismas están llenas de excelentes análisis históricos y filosóficos que pueden sostenerse por sí mismos, sin ser afectados en su integridad por el sistema dentro del cual están incorporados. Por tanto la modernidad de Hegel se puede caracterizar como la coexistencia de dos identidades^{viii}, como una existencia dividida entre un yo verdadero y uno falso, sosteniéndose cada uno al otro, en un equilibrio tal que ninguno de ellos llega a ser completamente dominante sobre el otro. Ni el verdadero yo se vuelve nunca tan fuerte como para romper el sistema, ni el falso yo se vuelve suficientemente fuerte como para convertir a Hegel en un criminal revolucionario o en un caso psiquiátrico³.

II

La existencia de un hombre moderno es complicada. En el lenguaje de Pascal el Sistema de Ciencia de Hegel es un *divertissement*. El filósofo que busca sanar la enfermedad de la sociedad no es capaz de lograr la verdad de su propia existencia, sino que desarrolla una nueva escisión entre la intención filosófica de su verdadero yo y la verdadera empresa de su falso yo y su rol en el proyecto imaginativo de la historia. Una segunda escisión en la existencia del filósofo se sobrepone así a la primera, que había sido diagnosticada correctamente como enfermedad espiritual de la sociedad. Lo que resulta es el intrincado patrón de relaciones entre los dos relatos de escisión que en nuestra época se caen a trozos en violentas catástrofes sociales y personales sin la redención catártica de la tragedia. En lo que concierne a la sociedad, la revuelta espiritualmente sensitiva contra su insatisfactorio estado es conducido por hombres existencialmente deficientes, que se añaden a sí mismos como una nueva fuente de desorden respecto de problemas que ya eran bastante graves sin ellos. En lo que concierne a los rebeldes, el papel al que se lanzan ellos mismos no es fácil de ejecutar y raramente podrían llevar su carga con tanta honestidad como Hegel.

Precisamente, por su honestidad como pensador, el caso de Hegel adquiere la cualidad de un paradigma de las vicisitudes de aquella existencia, atravesada de múltiples tensiones, que llamamos moderna. Como filósofo está constreñido

³ Sobre la cuestión de las dos identidades: R. D. LAING, *The divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness* (1960), Pelican, 1965.

por la tradición del filosofar desde la Antigüedad hasta el presente, tradición que conocía extraordinariamente bien. Sin embargo, una existencia como filósofo debía ser frustrante para Hegel; porque los filósofos, incluso del máximo rango, no son figuras históricas que dejan su firma en los milenios; después de todo, vivimos en la era de Cristo, no en la de Platón. Por lo tanto, en orden a complacer una *libido dominandi*, que no puede satisfacerse por una existencia filosófica, la filosofía debe ser disfrazada como “religión”. En la concepción inicial de Hegel la filosofía es un estado de conciencia que emerge reflexivamente como “tercera religión” a partir del Protestantismo; en su concepción tardía, la filosofía absorbe la “religión” en su interior. La filosofía se vuelve la última revelación de la nueva “identidad primordial”, y el viejo Dios de la revelación es declarado muerto para siempre. A fin de legitimar ese estratégico cambio de significado, Hegel debe entonces desarrollar un proyecto imaginativo de historia inmanente, con una construcción de épocas que incluirá una última inaugurada por él mismo. Ese apocalipsis inmanentista, engendrado por la *libido dominandi* del pensador, tiene el propósito de eclipsar el misterio del significado en la historia expresado por el simbolismo cristiano de los eventos escatológicos. Sin embargo, no debe confesarse que esa construcción ha sido provocada por una explosión de imaginación libidinosa; el verdadero yo del filósofo es demasiado fuerte en Hegel como para permitir que la imaginación sea entronizada como fuente de verdad superior a la razón, tal como se ha hecho por André Breton y los jóvenes revolucionarios surrealistas de nuestra época. Por el contrario, el aroma libidinoso que acompaña a la construcción y que perjudica su función legitimadora debe encubrirse doblemente: se declara que la nueva filosofía es, no un mero amor a la sabiduría como la antigua, sino una posesión final de conocimiento; y además se realza ese conocimiento por el nuevo símbolo de “la ciencia” que comienza a adquirir, en la estela de Newton, su peculiar magia moderna. Y finalmente, si no se quiere que la historia imaginativa choque con la realidad histórica, entonces han de encontrarse en la historia contemporánea eventos que parezcan propicios, como la ola del futuro del que el filósofo quiere convertirse en mesías. Si no quiere ser ridiculizado como un *Schwärmer* o un chiflado, el filósofo debe vincular sus ambiciones mesiánicas a una fuerza política de su tiempo con razonables expectativas de éxito.

Documentaré ahora el tortuoso camino por el que serpentea Hegel a través de su existencia mediante las anotaciones de alguna de sus experiencias.

El gran evento que impresionó al joven de veinte años como la apertura de una nueva época fue la Revolución Francesa. Cuarenta años después en la *Filosofía de la historia*, el viejo Hegel recuerda el impacto y su naturaleza:

Mientras el sol estuvo en lo alto del cielo y los planetas giraron en torno a él, no había ocurrido que el hombre estuviera en su cabeza, que fuera dueño de su pensamiento y construyera la realidad de conformidad con él. Anaxágoras fue el primero en decir que el *Nous* gobierna el mundo; pero sólo ahora se ha logrado entender que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Fue un espléndido amanecer, todos los seres racionales compartiendo la celebración de la época. La época fue sometida a una sublime emoción, el mundo tembló mientras que el entusiasmo del Espíritu (*Geist*) lo impregnaba, como si sólo ahora lo divino se hubiera reconciliado verdaderamente con el mundo⁴.

En esta última fecha el lenguaje de Hegel se había vuelto litúrgico —los símbolos lingüísticos son usados con los significados que han adquirido en su obra de toda una vida. En el pensamiento (*Gedanke*) y en el Espíritu (*Geist*) que se compenetran con la revolución reconocemos la “filosofía” y la religión” que Hegel ha absorbido en su “ciencia” del *absolute Wissen* (saber absoluto); y la relación del pensamiento y del espíritu con el *Nous* de Anaxágoras no es inteligible sin su construcción imaginativa de la historia. En la década de 1790 ciertamente Hegel no habría articulado la experiencia en el lenguaje del pasaje que fue pronunciado después de la Revolución de julio de 1830. Sin embargo, no hay razón para dudar de la validez de la anotación. El impacto de la Revolución fue en efecto la experiencia que conformó de manera decisiva la existencia de Hegel^{ix}. El hecho de que hacia el final de su vida todavía acepte aquella experiencia como válida y que no la rechace como una aberración juvenil, de que incluso la exprese con los símbolos que había desarrollado en el proceso existencial que había empezado con ella, es la mejor prueba de la autenticidad de la anotación. Las reflexiones convencionales en torno al estatus de Hegel como filósofo de la Ilustración, o como el último filósofo cristiano, o como el reaccionario glorificado por el Estado prusiano, se hacen irrelevantes a la luz de su auto-declaración como el filósofo de la Revolución Francesa.

Más próximas a una articulación original de la experiencia son las páginas de la *Fortsetzung des Systems des Sittlichkeit* citada anteriormente. Allí habla Hegel de “la razón (*Vernunft*) que ha redescubierto su realidad como espíritu moral”; del Espíritu que ahora de nuevo “puede sacralizarse a sí mismo como Espíritu en su propia forma”; del Protestantismo que se ha despojado (*ausgezogen*) de “la ajena sacralización” —dejando sin resolver si eso “ajeno” se refiere a un papado ultramontano o a una divinidad supramundana; y del “pueblo libre” que quiere darse a sí mismo su propia forma religiosa (*religiö-*

⁴ Friedrich BRUNSTÄDT (ed.), *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1961, p. 593.

se Gestalt), “por su propia majestad” (*D* 324). Los acentos recaen así en una empresa de auto-salvación, con tonalidades de una “subjetividad del Norte”^x que es la única capaz de la hazaña (*D* 323). El pasaje tiene ya el sabor de la admonición de Friedrich Nietzsche al hombre moderno a redimirse extendiendo la gracia sobre sí mismo en lugar de esperar un divino redentor por la gracia de Dios. La nueva libertad y activismo de la auto-salvación es experimentado por Hegel como el núcleo de significado en los grandes acontecimientos que sacudieron al mundo.

Una situación inquietantemente insatisfactoria —ya que Hegel no había comenzado la Revolución Francesa, y las batallas de las guerras napoleónicas bramaban a su alrededor mientras su propia existencia como *Dozent*^{xi} en Jena era manifiestamente no combativa. En esos días le preocupaba la cuestión de cómo un filósofo podría participar en el significado de los sangrientos acontecimientos que para él eran los únicos verdaderamente significativos en el mundo. Karl Rosenkranz nos relata su respuesta a partir del manuscrito original: la filosofía, como suplemento ideal de la guerra, es necesaria para un pueblo. Más específicamente:

Sólo la muerte es trabajo absoluto (*absolute Arbeit*) ya que suprime (*aufhebt*) la singularidad determinada. El coraje aporta su absoluto sacrificio al estado. La humillación de no haber muerto, sin embargo, es el destino de los que no mueren en batalla y todavía poseen el placer de su propia singularidad. De ahí que no les quede sino la especulación, el conocimiento absoluto de la verdad, como la forma en la que la pura (*einfache*) conciencia del infinito es posible sin las determinaciones de una vida individual independiente (*D* 314).

No debe rebajarse este pasaje mediante la psicologización a partir de la mala conciencia del no combatiente. Hegel plantea seriamente la equivalencia entre la muerte en la batalla y la filosofía —desde el presupuesto de que las batallas se libran para formar un “pueblo libre” y el proceso especulativo culmina en “saber absoluto”. En orden a obtener su forma, el “pueblo libre” necesita del supremo sacrificio tanto como del espíritu absoluto. La filosofía de Hegel no es la práctica socrática de la muerte —es el equivalente de la muerte en el campo de la revolución.

Filosofar de una manera tal que el trabajo del filósofo se integre a sí mismo significativamente en el proceso de la historia es una tarea difícil. Afortunadamente conservamos el texto del propio Hegel reflexionando sobre esta cuestión:

Cada hombre particular es un eslabón ciego en la cadena de la absoluta necesidad mediante la que el mundo se conforma a sí mismo (*sich fortbilden*). El hombre particular puede elevarse a sí mismo hasta alcanzar el poder (*Herrschaft*) sobre

un apreciable tramo de esa cadena sólo si conoce la dirección general en la que la gran necesidad quiere moverse y si, de ese conocimiento, aprende a pronunciar las palabras mágicas (*die Zauberworte*) que evocarán su figura (*Gestalt*) (D 324).

Este pasaje revela el intenso resentimiento de Hegel tanto como la causa del mismo. Es un pasaje clave para la comprensión de la existencia moderna. El hombre se ha convertido en nada, no posee realidad alguna por sí mismo; es una partícula ciega en un proceso del mundo que tiene el monopolio de la verdadera realidad y del verdadero significado. En orden a elevarse de ser nada a ser algo, la partícula ciega debe convertirse en una partícula capaz de ver. Pero incluso si la partícula ha logrado la visión, no ve nada más que la dirección en que el proceso se mueve, independientemente de que sea visto por la partícula o no. Y sin embargo, para Hegel se ha producido una importante ganancia: la nada que se ha erigido a sí misma en algo se ha convertido, si no en un hombre, al menos en un brujo que puede evocar, si no la realidad de la historia, por lo menos su figura. Vacilo casi al continuar —el espectáculo de un nihilista desnudándose resulta embarazoso. Pues Hegel revela con tantas palabras que el ser humano no es suficiente para él; y como él mismo no puede ser el Señor divino de la historia, va a conseguir la *Herrschaft* como brujo (*sorcerer*) que quiere evocar una imagen de la historia —una figura, un fantasma— pensada para eclipsar la historia fruto de la acción divina. El proyecto imaginativo de la historia encaja en su lugar dentro del patrón de la existencia moderna como instrumento de poder del prestidigitador (*conjurer*).

Hegel concluye su reflexión con esta declaración:

Ese conocimiento —que significa incluir en uno mismo todo el sufrimiento y el conflicto que durante varios milenios ha gobernado el mundo y todas las figuras de su manifestación (*Ausbildung*)^{xii}, y a la vez elevarle a uno mismo sobre ello (o sea, el conflicto)— ese conocimiento sólo puede darlo la *filosofía* (D 325).

Recordemos que “ese conocimiento” es el conocimiento del cual su poseedor puede aprender las palabras mágicas que evocarán la forma de las cosas venideras. Con respecto a su contenido “ese conocimiento” debe ser el libro omnicomprendido del dolor y del conflicto en el proceso del mundo, pues sólo si es omnicomprendido, el poseedor de ese “conocimiento” puede elevarse por encima del sufrimiento y del conflicto del mundo. El tema de la escisión y de la reconciliación es reanudado. El conocimiento omnicomprendido debe alcanzarse para dar un fin al proceso del mundo, a esta pesadilla de sufrimiento y conflicto, y para inaugurar la era de la reconciliación. Una figura es evocada, de hecho, por el programa de Hegel: la figura de Cristo que toma el conflicto y el sufrimiento

del mundo sobre sus espaldas y de este modo se convierte en su redentor. Ese conocimiento redentor es un conocimiento que sólo puede dar la filosofía. La “filosofía” se convierte en el *grimoire* del mago (*magician*) que evocará para todos la figura y la reconciliación que, en la realidad de su existencia, no puede obtener para sí.

III

Hegel ha realizado su proyecto. En 1807 publica su *grimoire* bajo el título de *System der Wissenschaft: Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*⁵.

La forma y el lenguaje de la obra reflejan la complejidad de la existencia moderna cuya presentación es su propósito. Como género de literatura filosófica, la *Phänomenologie* es un tratado sobre la *aletheia*, sobre la verdad y la realidad, y ciertamente un tratado muy importante; ningún filósofo puede permitirse ignorarlo. Sin embargo, la escisión de la existencia de Hegel entre el verdadero yo del filósofo y el falso yo del brujo mesiánico se impone en la obra, de modo tal que la excelencia filosófica acaba por subordinarse respecto al *Ziel* antifilosófico, con el objetivo de permitir a la filosofía finalmente “renunciar a su nombre de amor al saber para convertirse en saber real (*wirkliches Wissen*)” (*Ph* 12).

Ningún moderno ministro de propaganda podría haber ideado una frase que sonara más inofensiva, más persuasivamente progresista, como una pantalla para gestionar la desmesura que se oculta tras ella. Pues la filosofía, aunque sus visiones puedan avanzar, no puede ir más allá de su estructura como “amor al saber”. En la exégesis platónica del “nombre”, la filosofía denota la tensión erótica de lo humano hacia el fundamento divino de su existencia. Sólo Dios posee la *sophia*, el “conocimiento real”; el hombre encuentra la verdad sobre Dios y el mundo, así como sobre su propia existencia, haciéndose *philosophos*, amante de Dios y de su sabiduría. El erotismo del filósofo implica la humanidad del hombre y la divinidad de Dios como los polos de su tensión existencial. La práctica de la filosofía en el sentido socrático-platónico es el equivalente de la santificación cristiana del hombre; es el crecimiento de la imagen de Dios en el hombre. La aparentemente inofensiva frase de Hegel cumple así el programa de abolir la humanidad del hombre; la *sophia* de Dios sólo puede ser colocada en la órbita del hombre transformándole en Dios. El *Ziel* de la *Phänomenologie* es la creación del hombre-dios.

⁵ Johannes HOFFMEISTER (ed.), *Phänomenologie*, Hamburg, 1952. Citada en lo que sigue como *Ph*.

Las dificultades técnicas que Hegel tiene que superar en orden a alcanzar su objetivo, mientras camufla lo que verdaderamente está haciendo, son enormes. Diremos algo más sobre ellas inmediatamente. El principio de construcción de la *Phänomenologie* es, sin embargo, tan simple que no sería injusto llamarlo un truco de prestidigitación. Puesto que incluso para el genio creativo de Hegel sería imposible pulverizar al Dios real y al hombre real mediante la maquinaria de la dialéctica y salir de ella con un hombre-dios, él niega rotundamente el estatus de realidad tanto a Dios como al hombre. La *Phänomenologie* no admite la realidad sino sólo la conciencia. Sus fenómenos van desde la conciencia de la sensación (I-III) y la autoconciencia (IV), pasan por la razón (V), el espíritu (VI) y la religión (VII), hasta el saber absoluto (VIII)^{xiii}. Puesto que la conciencia debe ser conciencia de alguien sobre algo, y puesto que ni Dios ni el hombre son reconocidos como alguien o algo, la conciencia ha de ser conciencia de sí. Su realidad absoluta es por tanto propiamente definida como “la identidad de la identidad y la no identidad”. La sustancia se hace sujeto y el sujeto sustancia en el proceso de una conciencia que es inmanente a sí misma^{xiv}. Naturalmente Hegel no establece ese principio de formación de modo tan escueto como yo acabo de hacerlo, pues en ese caso la empresa de su *grimoire* se frustraría. El lector se preguntaría con razón ¿cómo puede ser posible un tipo de conciencia que no es una conciencia de nadie? Y si no recibiera respuesta alguna, o si ésta fuera aplazada más o menos cortésmente, con la sugerencia de que es su falta si no ha comprendido lo que es claro como el cristal, el lector podría volverse desconfiado. No, la *Phänomenologie* tiene 564 páginas; y recorre con una increíble riqueza de observaciones fenómenos como la relación entre amo y esclavo, el estoicismo, el escepticismo, la conciencia desgraciada; actitudes existenciales como la del hedonista y el moralista, el hombre político y el no político, el ciudadano revolucionario y el leal, la tragedia clásica y la religión cristiana, la alienación, la educación, la fe, el intelectualismo, la Ilustración, la superstición, la libertad y el terror, la Revolución Francesa y el Imperio napoleónico. En la construcción hegeliana todos esos fenómenos son entendidos como etapas del proceso dialéctico de la conciencia inmanente hacia el objetivo final del “saber absoluto”, pero el lector, viviendo en sus hábitos de sentido común, entenderá las a menudo brillantes observaciones como reflexiones del filósofo sobre fenómenos dentro del mundo real de la existencia personal en la sociedad y en la historia. La *Phänomenologie* es un *divertissement* en el sentido enfático de un juego imaginativo, concebido de modo tan magistralmente cercano a la realidad que el excitado espectador puede olvidar que lo que está viendo no es más que un juego.

La ambigüedad del juego debe ser aislada y reconocida como una estructura en la *Phänomenologie*, a fin de evitar un estéril debate. Uno puede concen-

trarse en la conciencia suspendida en el vacío como principio de construcción, y desechar la *Phänomenologie* como una muestra de desvarío. Pero uno puede concentrarse también en los estudios sobre los intelectuales ilustrados, o sobre la psicología reduccionista, o sobre las masas terroristas, y admirar a Hegel como un profundo analista de las aberraciones existenciales. Ambos aspectos pueden defenderse perfectamente; y sin embargo, a este argumento le faltaría el juego de reemplazar la Primera Realidad de la experiencia por la Segunda Realidad de la imaginación constructiva, y de dotar a la realidad imaginaria de apariencia de verdad, haciéndole así absorber parcelas de la primera realidad. Además, el juego es jugado por un maestro cuya poderosa mente puede verdaderamente organizar tal cantidad de materiales históricos en el interior de la construcción que incluso un lector no tan inocente puede distraerse lo suficiente como para pasar por alto sus lagunas e inconsistencias, y creer que ha sido logrado el ostensible *Ziel* de transformar el amor a la sabiduría en un sistema de ciencia. La astucia de Hegel para idear una frase que disfrace una desmesura existencial es equiparable a su habilidad para aplazar la decepción. La ambigüedad del juego, su astucia y su fraude, ha de ser reconocida como un fenómeno por derecho propio —un fenómeno que no aparece entre los fenómenos de la *Phänomenologie*, pero que ha sido firmemente establecido por ésta como el prototipo del gran juego de confianza jugado por el hombre moderno en su existencia escindida bajo rótulos tales como publicidad, propaganda, comunicación y, de modo más amplio, como ideología política.

La estructura del juego ha de ser aislada y reconocida, pero no ha de ser arrancada del contexto del *grimoire*. Hegel no quiere jugar el juego para su provecho, sino que quiere encontrar las *Zauberworte* que le den el poder sobre la realidad. Y en ese contexto, el juego no es la huida que se desvía de la realidad tal y como aparece para el lector crítico, sino el recurso necesario para establecer el “conocimiento real” que permite a Hegel evocar la figura del futuro. Dado que esto no se puede conseguir en la realidad, sino sólo en un acto de la imaginación metastásica, y dado que la imagería del acto ha de ser consistente en sí misma, la historia tiene que transformarse en el proceso dialéctico de una conciencia que quiere llegar a su propia plenitud reflexiva en la “conciencia” metastásica suspendida en el vacío de la imaginación de Hegel. En orden a romper la cadena a la que Hegel imagina estar vinculado, él tiene entonces que vincular la historia con la cadena imaginaria del proceso dialéctico. La *metastasis* del amante de la sabiduría en el poseedor del conocimiento requiere la *metastasis* de la historia en la dialéctica de la *Phänomenologie*.

La construcción del *grimoire* es entonces una violenta destrucción de la realidad. En la realidad histórica, la verdad de un filósofo es la exégesis de su expe-

riencia: un hombre real participa en la realidad de Dios y del mundo, de la sociedad y de sí mismo, y articula sus experiencias mediante un lenguaje simbólico más o menos adecuado. Pues aunque su experiencia y simbolización de la realidad pueda ser comprimida, incompleta, y necesitada de una ulterior revisión, ella posee su dignidad como la imagen real de un hombre acerca de la realidad divina del cosmos que le envuelve y le rodea. Además, el filósofo sabe que su propia experiencia de participación, aunque noéticamente controlada alcanza visiones más diferenciadas de la verdad de lo real de las que resultan posibles en el más reducido medio del mito, es la misma experiencia de participación en la misma realidad que ha engendrado los simbolismos menos controlados noéticamente. Por muy importante que pueda ser su avance en visión, en cuanto hombre está tan lejos o tan cerca de la *sophia* divina como lo está su predecesor mitopoético; los avances en la visión pueden agudizar la comprensión de un ser humano respecto de su humanidad, pero no pueden abolir su condición humana. Por mucho que puedan diferir en lo que respecta al estado histórico de su visión, el *philomythos* y el *philosophos*, el creyente en la salvación por Cristo, el gnóstico antiguo, el alquimista medieval y el moderno brujo, son todos iguales en relación con la equidistancia de su humanidad respecto de Dios. La equivalencia del simbolismo como expresión de la humana búsqueda de la verdad de sí y del fundamento de su existencia es el principio, establecido por Aristóteles, que guía la investigación del filósofo concerniente a las múltiples manifestaciones de la verdad experimentada y simbolizada⁶.

Imaginar que la búsqueda de la verdad no es la esencia de la humanidad, sino una histórica imperfección del conocimiento a superar en la historia por un conocimiento perfecto que pondrá fin a esa búsqueda, es un ataque a la conciencia humana de su existencia bajo la divinidad. Es un ataque a la dignidad del hombre. Ese es el ataque que Hegel realiza al sustituir la conciencia concreta del hombre concreto por la “conciencia” imaginaria que recorre su curso dialéctico en el tiempo hasta la conciencia absoluta de Sí en su sistema. Sostiene su construcción imponiendo una relación cerrada de relaciones en los símbolos *Geist*, historia, tiempo, espacio y mundo. No hay historia antes de que el *Geist* la ponga en marcha en los imperios asiáticos de China, India y Persia; y no habrá historia después de que el *Geist* haya alcanzado su conciencia de Sí en el Imperio napoleónico y en el Sistema de Ciencia de Hegel. “Esta última figura del espíritu (*diese letzte Gestalt des Geistes*)” le da “a su verdadero y completo contenido al mismo tiempo la forma del

⁶ Sobre el principio aristotélico de equivalencia, consultar mi *Anamnesis*, Munich, 1966, pp. 297-299.

Sí mismo”. “El espíritu *apareciendo* en ese elemento de conciencia (o, lo que es lo mismo, producido en él y por él) *es ciencia*”. “Es saber absoluto” (*Ph* 556). Sin embargo, antes de que el *Geist* haya alcanzado su forma conceptual (*Begriffsgestalt*) tiene ya existencia (*Dasein*) “como el fundamento y el concepto en su inmóvil simplicidad, es decir, como la interioridad o el Sí mismo del *Geist* que todavía no existe (*noch nicht da ist*)”. Hay una experiencia y un conocimiento del *Geist* como sustancia, esto es, “como una verdad sentida, como una divinidad revelada eternamente en la interioridad, como una divinidad en la que se tiene fe, o cualquier otra expresión que quiera usarse”. Pero esa experiencia (*Erfahrung*) del *Geist* como sustancia a través de la “religión” tiene el carácter del ocultamiento (*Verborgenheit*) más que el de la revelación (*Offenbarung*), porque la sustancia no se revela todavía plenamente como un momento en el proceso dialéctico, que como tal sólo puede revelarse retrospectivamente desde la posición del saber absoluto alcanzado. Ese movimiento del *Geist* desde su oculta figura conceptual como sustancia hacia su figura conceptual revelada en la conciencia autorreflexiva del saber absoluto, es el contenido del proceso dialéctico (*Ph* 557-558). El proceso imaginario de la “conciencia” imaginaria debe, pues, blindarse frente a la realidad de la historia transformando el tiempo en una dimensión interior de la dialéctica. “*El tiempo* es el *concepto* mismo en su existencia (*der da ist*), tal como se presenta a sí mismo a la conciencia en cuanto una intuición vacía (*Anschauung*); ésta es la razón de que el *Geist* aparezca necesariamente en el tiempo, y de que seguirá apareciendo en el tiempo hasta que no haya concebido (*erfasst*) el puro concepto de sí, es decir, hasta que no haya abolido el tiempo mismo”. El tiempo es “el puro Sí mismo (*Self*), visto desde fuera del sí mismo, pero todavía no concebido por sí”. El concepto al concebirse a sí mismo “suprime su forma temporal (*hebt seine Zeitform auf*)”. Por tanto, “el tiempo aparece como el destino y la necesidad del *Geist* que no ha encontrado aún su plenitud en sí mismo”. Y no puede completar esa plenitud como “*Geist*” autoconsciente antes de haber recorrido su curso como *Weltgeist*. “El movimiento mediante el que produce por sí mismo la forma del mismo conocer es el trabajo que realiza en cuanto *historia real*” (*Ph* 558-559). El significado de la construcción quedará claro si se comprende que Hegel aplica al tiempo del *Geist* en la historia el mismo argumento que Platón y San Agustín aplicaron al tiempo del mundo: el tiempo es una dimensión interna de la realidad del mundo; no hay un tiempo en el que Dios creara el mundo, no hay un tiempo antes del tiempo. La “*historia real*” del *Geist* es en Hegel la historia de un mundo con una dimensión temporal interior. Su comienzo y su final se encuentran antes del Dios que lo hizo; no hubo tiempo antes del tiempo puesto por Hegel como su comienzo; y no habrá tiempo después de que la forma-tiempo haya sido suprimida por Hegel mediante su sistema. Hegel es el alfa y el omega de la “*historia real*”.

Sólo un maestro de la técnica filosófica podía haber ideado la construcción de la conciencia que acabamos de analizar; pero ningún filósofo se podría nunca sentir satisfecho con esa construcción. El autor de la *Phänomenologie* padece tan profundamente su conflicto existencial entre sus dos identidades que casi no tiene sentido preguntarse qué es lo que *realmente* pensaba Hegel. El intérprete debe estar alerta ante los juegos de esa identidad dividida. Debe poner entre comillas a Hegel, porque ningún enunciado sobre la “intención de Hegel” puede ser válido, a menos que tenga en cuenta el intrincado movimiento de su yo. En el párrafo precedente, por ejemplo, he caracterizado categóricamente la construcción hegeliana como un ataque a la dignidad humana. ¿Pero es eso realmente así? Si nos colocamos a nosotros mismos en el interior de la construcción no hay ningún ataque al hombre y a su dignidad, porque “Hegel” excluye a la conciencia del hombre real de su construcción imaginativa de la “conciencia”. El movimiento del conocimiento dialéctico “es el círculo que regresa sobre sí, que presupone el principio que alcanza al final” (*Ph* 559). Una vez que has entrado en el círculo mágico que el brujo ha dibujado a su alrededor estás perdido⁷. Y sin embargo, el ataque a la dignidad se produce realmente, porque “Hegel” concibe su construcción no como un divertimento privado, sino como una evidente proclamación pública de la verdad científica acerca de la realidad del hombre en la sociedad y la historia. Uno no puede sin más desentenderse del Hegel de esta construcción como un imaginario maniático, porque existe el otro “Hegel” que pretende que su construcción sea un tratado de *aletheia*. Y entonces aparece el tercer “Hegel” que comprende a los otros dos, el potente brujo que impone su “opus” a una *época* que está demasiado deseosa de encontrar el camino de salida de la escisión mediante la brujería.

El juego de identidades (*The game of the Selves*) debe ser observado con especial cuidado si uno quiere entender la proclama de Hegel de que Dios ha muerto^{xv}. El asunto está aún vivo, como se atestigua por la reciente ola revitalizadora de la muerte de Dios; pero difícilmente podría estarlo si sus adictos se hubieran sometido alguna vez a la disciplina, generalmente reconocida como desagradable, de leer cuidadosamente a Hegel. Pues en el contexto de la *Phänomenologie*, la muerte de Dios es inseparable de la vida de Dios que alcanza su plenitud en el sistema de “Hegel”. El asunto debe formularse más bien en términos de alternativa acerca de si Hegel se ha convertido en Dios, o si Dios ya era Hegel desde el comienzo y simplemente se tomó el tiempo de la “historia real” para revelarse plenamente en su sistema. Vayamos pues a los distintos movimientos del juego.

⁷ Estudiantes de Hegel han señalado este problema; ver así: Jörg SPLETT, *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg/Munich, 1965.

1. La “conciencia” es absoluta realidad; su proceso es una teogonía; y una vez completado, Dios es completamente real y presente. En efecto, al final del capítulo VI Hegel introduce el *Ich* que “está seguro de la certeza del *Geist* en sí mismo” como el *erscheinende Gott*, como el Dios que se revela “en medio de aquellos que se conocen a sí mismos como conocimiento puro” (*Ph* 472). Luego, el capítulo VII elimina al Dios de la revelación cristiana al colocarlo en su lugar correspondiente, es decir como una *Gestalt* de la conciencia, ahora obsoleta y muerta; y finalmente, en el capítulo VIII, la conciencia como “saber absoluto” está sola consigo misma. Puesto que estos capítulos fueron escritos por Hegel, y puesto que, presumiblemente, no era inconsciente cuando los escribió, debemos concluir que en 1807 Hegel ha devenido Dios.

2. Esa conclusión no es, sin embargo, nada más que la primera palabra en este asunto. Debe tenerse en cuenta el problema del “círculo”: lo alcanzado por el círculo de la construcción al “final” es el “principio” que ha sido presupuesto (*Ph* 559). Si Dios se revela a sí mismo completamente en el “final” del sistema de “Hegel”, debemos concluir que Dios era ya “Hegel” incluso al principio — sólo que un “Hegel” más simple, más sustantivo y menos autorreflexivo.

3. La cuestión se complica ulteriormente por una pequeña incertidumbre acerca de la posición de “Hegel” sobre la Trinidad. No he encontrado ninguna indicación en su obra de que “Hegel” fuera en ningún momento Dios Padre; ese papel está reservado para la “entidad primordial”. Pero si parece haber sido el Hijo. En la *Logik* (1812), no hay duda de que Hegel es el Logos, el Hijo de Dios, sólo que más y mejor —pero hablaremos de esto dentro de poco. En la *Phänomenologie* (1807) se puede encontrar una definitiva declaración de que Hegel no se considera a sí mismo Dios Padre, sino sólo el Hijo. Al final del capítulo VI el *erscheinende Gott* está presente, encarnado, entre nosotros que nos conocemos a nosotros mismos como conocimiento puro (*Ph* 472). De lo que no hay duda, sin embargo, es de que a lo largo de toda la *Phänomenologie* “Hegel” es el Espíritu Santo.

4. Al final de su vida Hegel persistió en la ortodoxia protestante; y todavía en 1830 pronunció la conferencia del tercer centenario de la *Confessio Augustana*. A primera vista el “Hegel” ortodoxo es incompatible con el “Hegel” que declara que Dios ha muerto. Las posiciones entrarán en conflicto, sin embargo, sólo para los intérpretes fundamentalistas que entiendan la muerte de Dios como un contradogma ateo frente al teísmo del Credo. Para “Hegel”, como he sugerido, Dios está muy vivo, revelándose a sí mismo en el sistema con mayor perfección de lo que lo había hecho nunca antes en las *Gestalten* en las que, en la construcción hegeliana, era más un “ocultamiento” que una “revelación”. Para el Hegel de la conciencia imaginaria la ortodoxia era una fase válida en el proceso

dialéctico del *Geist*, aunque ahora sustituida, mediante el trabajo del *Weltgeist*, por su última *Gestalt* en el sistema. Dios ha muerto sólo en relación al sistema de Hegel. No se puede hablar de la muerte de Dios, según Hegel, sin entrar en el sistema, del mismo modo como no se puede hablar de la muerte de Dios, o de su asesinato en Nietzsche, si Dios no se convierte en el *Übermensch*^{xvi}. Complacerse con la muerte de Dios, o extraer a partir de ella conclusiones ateísticas, o intentar remediarla mediante la acción social, habría sido considerado por ambos, por Hegel y Nietzsche, como despreciables pasatiempos.

5. Al final, la “muerte de Dios” es ininteligible sin la “muerte de Hegel”. En la *Fortsetzung des Systems der Sittlichkeit* Hegel había postulado la especulación como la alternativa a la muerte en combate. El “saber absoluto” tenía que ser la forma “en que la pura conciencia del infinito es posible sin la determinación de una vida individual e independiente” (D 314). En la *Introducción* de la *Phänomenologie*, escrita después de haber terminado el cuerpo completo de la obra, Hegel resume el problema de la especulación como muerte de la vida individual:

El *Ziel* está tan necesariamente implícito en el saber como lo está el progreso hacia él; es decir, se da allí (*es ist da*) donde no debe ir allende de sí mismo, donde se encuentra a sí mismo, donde el concepto se corresponde con el objeto y el objeto con el concepto. Lo que está limitado a la vida natural no puede ir, por sí mismo, más allá de su existencia inmediata, pero es conducido más allá por algo distinto a ella misma, y este ser arrastrado más allá (*hinausgerissen werden*) es su propia muerte. La conciencia, sin embargo, es su propio *concepto* para sí misma; ella es, en su inmediatez, el ser más allá de lo limitado y, puesto que lo limitado es parte de él mismo, es más allá de sí misma; con su singularidad, se le da ese más allá de la singularidad, incluso si fuera sólo un más allá *desde el lado* de lo limitado, como en una intuición espacial. Por lo tanto, la conciencia sufre la violencia de su satisfacción limitada siendo destruida (*verderben*) por ella misma (*Ph* 69).

Por lo demás Hegel reflexiona sobre la ansiedad despertada por la muerte de la conciencia limitada mediante el esfuerzo de la especulación. El hombre retrocederá ante “la verdad”, e intentará preservar aquello que está amenazado de perder; pero no será fácil para él encontrar su paz mental (*peace of mind*) en “la inercia irreflexiva” o en el “sentimentalismo de creer que todo está bien a su manera”, porque la inquietud del pensamiento turbará la inercia irreflexiva y el sentimentalismo. Hegel concluye la lista con el miedo a la verdad que se esconde detrás de un celo tan ferviente hacia ella, que no permite encontrar otra verdad que la del *trockene Ich*, en todo caso siempre más inteligente que cualquier tipo de pensamiento, sea propio o de otro. Desde este catálogo de huidas emerge el desasosiego del pensamiento (*the unrest of thought*) y la confianza en una rea-

lidad que se mostrará tan dócil a la conceptualización auto-reflexiva como las cualidades existenciales del pensador que lucha por ir más allá de la natural limitación de la existencia, hacia la muerte del saber absoluto.

Con el capítulo final de la *Phänomenologie*, Hegel, en cuanto “determinación de una vida individual e independiente”, muere. Dios ha muerto y ahora también Hegel con él. Algo así como la última escena de una tragedia isabelina.

La muerte de Hegel no debe separarse de la muerte de Dios. Ambas son, en el contexto de la brujería especulativa, el equivalente de una *theologia mystica* que reconoce el simbolismo de la teología positiva como válido, conociendo al mismo tiempo la participación mediadora en el fundamento divino, la *unio mystica*, que está más allá de ello. Hegel fue un místico frustrado⁸.

A modo de epílogo: la muerte de Dios es un peligroso juguete para intelectuales epígonos y teólogos confusos.

IV

Nadie puede salvar el desorden espiritual de una “época”. Un filósofo no puede hacer mucho más que librarse de los escombros de los ídolos que, bajo el nombre de una “época”, amenazan con lesionarle y enterrarle; y tal vez pueda esperar que el ejemplo de su esfuerzo ayudará a otros que se encuentran en su misma situación y experimentan el mismo deseo de lograr su humanidad bajo la divinidad. Hegel, en cambio, pretendía llegar a ser no un hombre, sino un Gran Hombre: ser el Gran Hombre cuyo nombre marcará una época en la historia era su obsesión. Más aún, no pretendía llegar a ser un Gran Hombre en la historia, precedido y seguido por otros, sino el más grande de todos; una posición que sólo podía asegurarse convirtiéndose en el Gran Hombre que aboliese la historia, las edades y las épocas, mediante su evocación de la Última Edad que de ahí en adelante llevaría para siempre su impronta. El Gran-Gran Hombre en la historia es el Gran Hombre más allá de la historia. La fuerza motriz de la brujería de Hegel fue ganar el poder sobre la historia poniendo un fin a la historia con su escisión y su tedio.

Lo que induce a un potencial filósofo a la locura de convertirse en el Gran-Gran Hombre es algo impenetrable. Como en el caso de los grandes sucesores de Hegel en la brujería, en el de Karl Marx y en el de Nietzsche, que quisieron evo-

⁸ Acerca del problema del misticismo y de su deformación por parte de Hegel consultar la excelente nota en la obra de Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, 1947, p. 296.

car el *Übermensch*, la enfermedad espiritual de percibir la realidad y encerrar la propia existencia mediante la construcción de una imaginaria Segunda Realidad, es un secreto entre Dios y el hombre. No se puede hacer otra cosa que describir el fenómeno. En el caso de Hegel los cinco o seis años que preceden a la publicación de la *Phänomenologie* en 1807 fueron el periodo crítico en el que cristalizó el proyecto mágico. Aunque a uno le gustaría que la documentación del proceso fuera más completa, lo que se ha publicado de los manuscritos hasta el momento es suficiente como para permitir una reconstrucción.

Lo que cristalizó en esos años críticos fue, en primer lugar, el simbolismo del *Geist* (espíritu), del *Gedanke* (pensamiento), de la *Vorstellung* (representación), y de la *Idee* (idea) —el instrumento para eclipsar la realidad del Mito, la Filosofía y la Revelación. Su naturaleza y función se hacen patentes en el criticismo hegeliano de los mitos platónicos: los mitos tienen encanto y son muy útiles desde el punto de vista pedagógico, convierten a los diálogos en atractivos de leer, pero revelan la incapacidad de Platón para penetrar en determinadas áreas del *Geist* mediante el *Gedanke*. “El mito es siempre una presentación que introduce imágenes sensibles, apelando a la representación, pero no al pensamiento; es en ese sentido la impotencia de un pensamiento que todavía no puede apoderarse de sí mismo. En la presentación mítica el pensamiento no es todavía libre; la figura sensible es una contaminación del pensamiento, en la medida en que no puede expresar lo que quiere expresar el pensamiento... Con frecuencia Platón nos dice que es difícil continuar un tema mediante el pensamiento y, por eso, quiere traducirlo en un mito; ello, evidentemente, resulta más fácil”⁹.

El pasaje suena como si Hegel nunca se hubiera percatado, ni siquiera fugazmente, de que la introducción de mitos por parte de Platón manifiesta, no el fallo de un pensador, sino su comprensión crítica del análisis filosófico y de sus límites. El filósofo puede clarificar la estructura y el proceso de la conciencia; puede trazar con mayor claridad la línea entre la realidad de la conciencia y la realidad acerca de lo que es consciente; pero ni puede expandir la conciencia humana hasta ocupar toda la realidad en la que se da un evento, ni convertir la realidad hasta hacer de ella un evento de la conciencia. Platón sabe muy bien que el mito —el de *Eros*, el de la *psique* como lugar en el que el hombre busca el fundamento divino de su existencia, el de la inmortalidad del alma, el de su pre y post-existencia, el de su culpa y su purificación, el del juicio

⁹ Georg W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol II (Jubiläumsausgabe, ed. Hermann Glockner), pp. 188-189. El curso sobre *Historia de la filosofía* fue impartido por primera vez en el semestre de invierno de 1805-1806 en Jena.

final, el del origen demiúrgico del cosmos— simbolizan experiencias del *Geist*. Pero Platón sabe también que el *Geist* del hombre no es idéntico a la realidad en la que participa conscientemente mediante la experiencia. La experiencia de participación en un cosmos ordenado de modo divino, que se extiende más allá de lo humano, sólo puede expresarse mediante el mito; no puede ser transformado en un proceso de pensamiento en el interior de la conciencia. Es más, Platón era tan profundamente consciente de la consustancialidad de lo humano con la divina realidad, pero de su no identidad con ella, que ideó un símbolo especial para la experiencia humana de su estatus intermedio entre lo humano y lo divino: llamó a la conciencia de ese estatus la *metaxy*, el *ser-entre* (*the In-between*) de la existencia.

El *ser-entre* de la existencia no es un espacio vacío entre dos entidades estáticas, sino el lugar de encuentro de lo humano y lo divino en la conciencia de su interpretación e interpenetración. Esa conciencia de la *metaxy* se da en un flujo histórico. La diferenciación de la conciencia noética mediante los filósofos es un evento histórico; y una vez que se ha producido, la visión humana en la conciencia y en su más allá ha avanzado. El viejo mito fue adecuado para obtener una experiencia más compacta del cosmos; cuando la conciencia recibe una iluminación noética se requiere un nuevo mito. Platón contrapone nítidamente sus propios mitos a los mitos de Homero. Ese avance real de la visión noética, con su concomitante ajuste del mito, lo extrapoló Hegel al postulado de una desmitologización metastásica que pretende absorber el más allá de la conciencia en el interior de la conciencia misma. Hasta qué punto era consciente Hegel de su transformación de la *metaxy* de la existencia en la dialéctica de una conciencia imaginaria es algo que debe permanecer incierto; considerando la naturaleza del caso, no podía dar una exposición completa de su proceder falaz, so pena de abandonar el proyecto. Pero no hay duda, en cambio, respecto del propósito de postular la *metastasis*: sólo si “se hace coincidir la realidad con el concepto, la Idea devendrá existente”. “Gobernar significa determinar el estado real, para actuar en él de acuerdo con la naturaleza de las cosas. Y eso requiere conciencia del concepto de las cosas... La idea debe ser realizada en la historia; Dios rige el mundo, la Idea es el poder absoluto que se crea a sí mismo”¹⁰. El filósofo puede realizar la identidad con el poder divino de la Idea que rige el mundo, si alcanza la *metastasis* de la filosofía en “un movimiento de puro pensamiento”, si efectivamente puede absorber la realidad en el concepto^{11 xvii}.

¹⁰ Ibid., p. 193.

¹¹ Ibid., p. 196.

El filosofar de Platón tenía, en la interpretación de Hegel, el mismo objeto que el suyo: cuando Platón desea que los filósofos se conviertan en gobernantes quiere decir que “el conjunto de la sociedad debería estar determinado por principios generales”¹². En las condiciones de entonces de una *polis* griega eso era algo imposible; pero bajo las progresivas condiciones del Estado moderno el objeto del filósofo debe modificarse, porque el objetivo inmediato de Platón ha sido realizado ya en una considerable medida. A partir de la época de las invasiones, cuando el cristianismo se convirtió en la religión general, la construcción del *Übersinnliche Reich* en la realidad de la sociedad y de la historia se ha vuelto el propósito reconocido del Estado. En un Estado moderno, una vez que está gobernado por principios generales, ya se ha realizado el programa platónico del rey filósofo, como por ejemplo en el gobierno de Federico II en Prusia. Con este avance del Estado moderno respecto de la *polis* antigua, el papel del filósofo ha cambiado. La figura del rey filósofo se ha convertido hasta tal punto “en una costumbre, en un hábito” de la escena política, que a los “príncipes ya ni siquiera se les llama filósofos”¹³. Por lo tanto el filósofo ya no necesita preocuparse de la construcción de principios generales en el seno del orden social; el trabajo de realizar la Idea en el proceso de la historia del mundo puede dejarse tranquilamente a figuras como la de Federico II. El filósofo ha avanzado más allá de la simple realeza; se ha fundido con el poder absoluto de la Idea en la historia.

La obsesión de Hegel era el poder. Si quería ser el brujo que pudiera evocar la figura de la historia, debía penetrar en los acontecimientos políticos de su época con el pensamiento, hasta que los eventos y el pensamiento llegaran a coincidir. Los acontecimientos de los años que precedieron a la publicación de la *Phänomenologie* fueron en verdad impactantes. El 18 de mayo de 1804 Napoleón fue proclamado emperador de Francia; el 11 de agosto Francisco II reaccionó asumiendo el título de Francisco I, emperador de Austria; y entonces cada uno de los nuevos emperadores reconoció al otro. En 1805 se produjo la Guerra de la Tercera Coalición, con las batallas de Trafalgar y Austerlitz, concluida el 26 de diciembre mediante el tratado de Pressburg. El año de 1806 trajo la reorganización napoleónica de Europa mediante el Sistema Federativo; el 12 de julio la Confederación del Rin fue organizada bajo el protectorado de Napoleón; el 6 de agosto Francisco II renunció a la dignidad de emperador romano y declaró extinguido el Imperio Romano-Germánico. Esos fueron los acontecimientos a los que

¹² Ibid., p. 195.

¹³ Ibid., pp. 194-195.

respondió Hegel, el 18 de septiembre de 1806, al terminar su *collegium* sobre su así llamada filosofía especulativa con el siguiente discurso a los estudiantes:

Caballeros, esta es la filosofía especulativa hasta donde yo he llegado en su elaboración. Considérenla como el comienzo de un filosofar que ha de ser continuado por ustedes. Nos encontramos en una época importante, en un fermento; el *Geist*, con un impulso brusco, se ha movido para dejar atrás su *Gestalt* anterior y asumir una nueva. Toda la masa de concepciones y conceptos aceptados hasta ahora (*der bisherigen Vorstellungen*), los vínculos del mundo, se han disuelto y colapsado como una visión onírica. Una nueva epifanía (*Hervorgang*) del *Geist* se está preparando. Le corresponde a la filosofía saludar su aparición y reconocerla, mientras que otros, en una impotente resistencia, se adhieren a lo que pertenece al pasado, y la mayoría no es más que una muchedumbre inconsciente de su aparición. Pero la filosofía, reconociéndolo (el *Geist*) como lo eterno, debe rendirle los honores que merece. Encomendándome a mí mismo a su amable recuerdo, les deseo unas felices vacaciones¹⁴.

Cuatro semanas más tarde, el 14 de octubre, tuvieron lugar las batallas de Jena y Auerstädt. El día anterior a la batalla, Hegel tuvo el placer de poder ver a Napoleón en persona. Rememoró su reacción ante ese acontecimiento en la famosa carta escrita a su amigo Niethammer, y que se fechó “en Jena, el lunes 13 de octubre de 1806, el día en que Jena fue ocupada por las tropas francesas y el emperador Napoleón entró en sus muros”. Hegel escribió:

He visto al emperador —esta alma del mundo— cabalgando por la ciudad, y fuera de ella, en un paseo de reconocimiento; fue en verdad un sentimiento maravilloso poder ver a tal individuo que, concentrado en un solo punto, sentado en su caballo, alcanza el mundo en su totalidad y lo domina¹⁵.

El pasaje ofrece una muy buena imagen del estado anímico de Hegel en esos años críticos. Hay en él la penetrante observación sobre las masas que nunca saben lo que les afecta; de los tradicionalistas irreductibles que no pueden creer que una mansión que han dejado decaer durante siglos acabe finalmente por derrumbarse; acerca del deber que incumbe a la humanidad de comprender qué es lo que está ocurriendo a su alrededor y de orientarse en una situación de cambio revolucionario. La actual respuesta al desafío revela no obstante la confusión pneumatológica de un hombre cuyo yo filosófico se está desintegrando, mientras

¹⁴ *Aus Jenenser Vorlesungen*, (D 335-352), 352.

¹⁵ *Briefe von und an Hegel*, vol. I (ed. de Johannes Hoffmeister), 1952, p. 120.

que el yo del brujo empieza a cristalizar. El *thaumazein* aristotélico se ha convertido en un “sentimiento maravilloso” provocado por la visión de un emperador; Dios ha desaparecido detrás de un alma del mundo neoplatónica, que a su vez aparece sentada a caballo; un jinete capaz de traer a la memoria evocaciones del *Apocalipsis* ha devenido, entonces, una nueva *Gestalt* del *Geist* que llega al mundo para dominarlo; y el honor ofrecido por la filosofía a la nueva *Gestalt* no es exactamente lo que se entiende como dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.

Cuando un filósofo se apresura a presentar sus respetos a una conquista imperial en marcha, nos hace sospechar de que se trata de un imprudente oportunista; cuando proclama que el deber de la filosofía es rendir el honor debido a la nueva *Gestalt* en la historia, suena como si la filosofía se degradara al papel de *ancilla potestatis*; cuando exhorta a sus estudiantes a seguir su ejemplo, parece practicar aquella auténtica corrupción de la juventud que Platón consideraba un crimen cuya atrocidad era superada sólo por el asesino físico; y cuando, tras Waterloo, transfiere los honores del Imperio derrotado al Estado prusiano, parece dar el toque final al retrato de una persona detestable. Aunque ningún retrato podría distorsionar más insidiosamente que éste la personalidad de Hegel, es necesario dibujarlo porque su fidelidad muestra la apariencia pública de la moderna deformación de la existencia. La enfermedad espiritual no es un asunto privado, sino que tiene consecuencias públicas; el hombre que se deforma a sí mismo no vive en un vacío, sino en medio de la sociedad, y la Segunda Realidad que ha creado para sí mismo incide en la Primera Realidad en la que vive. Los rasgos de carácter reunidos en el retrato resultan de la fricción entre la Segunda y la Primera realidad —estos distorsionan maliciosamente la verdad tal y como se ve desde la posición del hombre espiritualmente enfermo que se involucra en tales situaciones, pero son en realidad las auténticas y lamentables consecuencias de la existencia en la no verdad.

La respuesta de Hegel a la *translatio imperii* que presenció puede parecer desubicada si se la juzga desde los estándares del Mito, de la Filosofía y de la Revelación, porque esos simbolismos expresan la realidad tal como es experimentada por un hombre cuya alma está abierta al fundamento divino del cosmos y de su propia existencia. Aquélla no aparecerá, en modo alguno, confusa si se la juzga bajo los estándares de la existencia de brujo que Hegel desarrolla y que moldea en símbolos lingüísticos durante esos años en Jena. Si un hombre vive en apertura hacia Dios, *l'âme ouverte* de Bergson, su conciencia de su tensión existencial será el núcleo cognitivo en su experiencia de la realidad. Si un hombre deforma su existencia cerrándola hacia el fundamento divino, el núcleo cognitivo de su expe-

riencia de la realidad cambiará, porque deberá reemplazar el polo divino de la tensión por algún fenómeno inmanente al mundo. El núcleo cognitivo deformado implica entonces un estilo deformado de conocimiento, por el cual la Primera Realidad experimentada en la existencia abierta es transformada en una Segunda Realidad imaginada en una existencia cerrada. La elección hegeliana de un imaginario polo absoluto fue “el Imperio”, entendido como la organización ecuménica de la humanidad bajo la Idea de la historia; y la deformación del polo cognitivo impuso el deformado estilo de conocimiento que produce la historia imaginaria de la idea. Ese estilo, sin embargo, tiene una lógica propia. Aunque la génesis de la Segunda Realidad hegeliana puede aparecer confusa, e incluso sin sentido, si se la confronta con la Primera Realidad mediante procedimientos cognitivos de la Primera Realidad, resulta inteligible en sus propias premisas. Las reflexiones que siguen acerca de ese proceder cognitivo deformado están basadas en la sección “Aus Jenenser Vorlesungen”, de las que ya he citado el discurso final a los estudiantes, procedente de los *Dokumente* de Johannes Hoffmeister.

Hegel no estaba interesado en el poder político, sino en el poder de la Idea. “La pura Idea es el poder absoluto que se genera a sí mismo”. “La pura Idea es el poder del *misterio divino*, de cuyo inalterado hermetismo (*ungetrübte Dichtheit*), la naturaleza y el *Geist* consciente son liberados para existir por sí mismos” (D 348). “La dialéctica inmanente del absoluto es la historia vital (*Lebenslauf*) de Dios” (D 348-349). “La creación del universo es el *decir* de la Palabra absoluta, el retorno del universo a sí mismo es el *escuchar* (la Palabra), de modo tal que la naturaleza y la historia se convierten en el *Medium* entre el decir y el escuchar que desaparecerá como *Ser-Otro* (*Anderssein*). El *Medium* entre el hablar y el escuchar la Palabra es, en el lenguaje de Hegel, el equivalente de la *metaxy* platónica para la conciencia de la existencia en el *ser-entre* lo divino y lo humano. Para Hegel, sin embargo, la filosofía no es la conciencia de la *metaxy*, de su exploración y de la ordenación humana de la existencia mediante la visión lograda, como lo es en Platón, sino que es la empresa de abolir el *Medium* a través del acto mágico de la especulación. “La verdad así como es concebida por la religión revelada” debe ser purificada mediante el conocimiento (*Erkennen*). La conciencia, “al elevarse a sí misma hasta el último punto de vista posible”, se completa “con la metamorfosis de sus *Gestalten*”. Al elaborar el “Sistema de la Ciencia” la conciencia alcanza la identidad de su certeza con la verdad de la religión revelada. Gracias a su realización de la absoluta esencia, el contenido de la ciencia se ha vuelto para la autoconciencia: a) “la autoconciencia general”, b) “toda la realidad o la esencia (*Wesenheit*) en sí misma”, y c) “esa autoconciencia individual para sí misma” (D 329-30). Bajo el título de la ciencia, entonces, la filosofía penetra el misterio divino y se convierte a sí misma en autoconciencia

del hombre individual que ha completado esa penetración, es decir, de Hegel. El *Medium* del mundo ha llegado a su final mediante el acontecimiento apocalíptico de la Palabra que se escucha a sí misma hablando a través del Sistema de la Ciencia de Hegel.

Aunque el universo regresa a sí mismo como una totalidad, no todos los participantes en la abolición del *Medium* actúan con el mismo grado de conciencia. En el nivel político, el regreso apocalíptico es más sentido que reflexionado, permanece semi-consciente; para alcanzar el sentido apocalíptico del acontecimiento con plenitud de conciencia es necesaria la filosofía. Napoleón es el Gran Hombre porque es el servidor histórico-mundano de la Idea en cuanto que llega a su plenitud; Hegel es el Gran-Gran Hombre porque su Sistema de Ciencia pone el sello de la autorreflexión consciente en la *metastasis* de la realidad. La expansión imperial de Napoleón y la elaboración de la filosofía especulativa por parte de Hegel se compenetran como dos niveles de conciencia en el regreso apocalíptico.

Como consecuencia de esa construcción imaginativa Hegel podría no ser considerado, desde su propia posición, un oportunista político. La deformación de su núcleo cognitivo le había cegado respecto de la historia pragmática de la Primera Realidad y de las vicisitudes del poder. Ya había transformado los acontecimientos de la Primera Realidad en acontecimientos simbólicos dentro del drama apocalíptico de su imaginación; o para ser más exactos, en los años de Jena esa transformación estaba ya en proceso. La expansión metastásica puede ser diagnosticada ya en el lenguaje de la cita anterior: “la *ganze Masse der bisherigen Vorstellungen*, que ahora colapsan como una imagen onírica” (D 352). La frase no puede ser traducida de forma adecuada al inglés, porque la lengua inglesa no ha absorbido los símbolos apocalípticos modernos en el mismo grado en que lo ha hecho el alemán. El adjetivo *bisherige* reúne todas las concepciones de la historia y del orden social vigentes hasta el escrito de Hegel en un sueño, que ahora debe ser suprimido por la verdad de lo real. Ese adjetivo, utilizado por Hegel como símbolo apocalíptico operativo, se coló en la primera frase del *Manifiesto comunista*: “*Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte der Klassenkämpfe*”^{xviii}, y en alemán se ha mantenido operativa en frases como *das Ende der bisherigen Geschichte*^{xix} (Alfred Weber) después de la convulsión de la Segunda Guerra Mundial. Versiones inglesas como “all previous conceptions” or “the history of all hitherto existing society” no transmiten el peso apocalíptico de *bisherige*. Al transformar la historia pragmática en un drama apocalíptico, el que imagina se transforma a sí mismo de un hombre común en una existencia abierta, de “un eslabón en la cadena”, en un guía intelectual de la humanidad en su camino hacia la liberación metastásica.

He aislado el símbolo *bisherige* porque concentra el poder mágico de la especulación en la esfera de la sociedad y la historia. Su supervivencia en las combinaciones de *alle bisherige Gesellschaft* y *Geschichte* es una prueba de su mordacidad. Con todo, las últimas simplificaciones y vulgarizaciones arrancan al símbolo de su contexto especulativo del que deriva su poder mágico. Un brujo de primer rango que conozca su oficio no consideraría ni por un momento una *metastasis* de la historia sin la *metastasis* del cosmos del que la historia es una parte. Por tanto, Hegel proporciona el trasfondo de sus *bisherige Vorstellungen* al pronunciar las *Zauberworte* que transforman el cosmos divino: el regreso del universo a sí mismo; la escucha de la palabra creadora que hasta ahora sólo ha sido pronunciada; la relegación de la historia al pasado del *Medium* que ahora debe ser abolido; la reconciliación de la realidad escindida mediante el poder de la Idea finalmente realizada en la conciencia autorreflexiva; y la liberación de los límites del mundo antiguo, que ahora está colapsando como una imagen onírica a causa de la entrada del hombre en el misterio divino. Sólo en una Segunda Realidad, imaginada como un cosmos en cambio metastásico, rigen las relaciones entre Imperio y filosofía de las que Hegel depende para su operación mágica de evocar la *Gestalt* del nuevo mundo. Sólo si en un acto de especulación metastásico la renovación del cosmos es imaginada como real, la “renovación” puede convertirse en un nuevo factor por el que el conquistador de un nuevo orden de poder es vinculado a una renovación meditativa de la visión de un filósofo.

Hegel estableció la “renovación” como el elemento común del imperio y de la filosofía en sus fascinantes reflexiones acerca de la relación entre Alejandro y Aristóteles (*D* 345-346): el Gran Hombre de la historia aparece en aquellas épocas de transición cuando “la vieja forma ética de las naciones” (*die alte sittliche Forme der Völker*) va a ser radicalmente vencida por una nueva. Cuando el tiempo está maduro las “naturalezas perceptivas” que llevan a cabo la transición “sólo tienen que pronunciar la palabra y las naciones les seguirán”. Pero para poder lograr tal hazaña, estos “grandes espíritus” deben purificarse a sí mismos de todas las singularidades de la precedente *Gestalt*. A fin de culminar la obra en *su* totalidad, deben comprenderla también en *su* totalidad”. Si algún hombre sólo puede avanzar parcialmente en la tarea, la naturaleza le derribará y colocará en su lugar a otros al frente, hasta que la obra sea completada. De todas formas, si ha de ser la obra de *un solo* hombre, entonces ese hombre “debe haber comprendido la totalidad y gracias a esa comprensión haberse purificado a sí mismo de cualquier limitación (*Beschränkung*)”. “Los terrores del mundo objetivo, todos los vínculos de la realidad moral, y junto a ello cualquier *apoyo externo* (*fremde Stützen*) para mantenerse en este mundo, así como cualquier confianza en un vínculo firme en el mismo, de todo ello debe haberse despojado, es decir, debe

haberse formado en la escuela de la filosofía. En virtud de su formación en esa escuela puede erigir la *Gestalt* de un nuevo mundo moral desde su sueño y entrar en liza contra las antiguas formas del espíritu del mundo, como Jacob luchó contra Dios, con la seguridad de que las formas que *puede* destruir son una *Gestalt* obsoleta y de que la nueva es una nueva revelación divina”. En la persecución de este propósito está autorizado “a considerar a la humanidad en su conjunto como una materia (*Stoff*) de la que puede apropiarse y para ser insertada en el interior del organismo de su gran individualidad, una sustancia viva que formará, más activa o más inerte, los órganos de la gran ciudad”. “Así, Alejandro de Macedonia salió de la escuela de Aristóteles para ir a la conquista del mundo”.

Hegel estaba en la mitad de su treintena cuando mezcló las metáforas acerca de la Bella Durmiente y el príncipe, de la lucha de Jacob con Dios, y del cuerpo místico de Cristo, para explicar a los estudiantes lo que ocurre cuando uno acude a la escuela de la filosofía. Napoleón estaba *ante portas*. Y el *grimoire* a punto de ser terminado.

La *Phänomenologie* “se terminó la noche antes de la batalla de Jena”. En una carta a Niethammer del 29 de abril de 1814, Hegel le rememoraba a su amigo la noche histórica en la que el alma del mundo preparaba el clímax de su revelación, tanto en el Imperio como en la filosofía. Pero Napoleón no había acudido a la escuela de la filosofía, no era Alejandro, y el 11 de abril de 1814 había abdicado. “Grandes cosas han ocurrido en el mundo que nos rodea”, escribe Hegel. “Es un inmenso espectáculo contemplar a un genio enorme destruyéndose a sí mismo. Esto es lo *tragikotton* [lo más trágico] que existe. La gran masa de la mediocridad, con su absoluta y plúmbea solemnidad, inexorable e implacablemente, presiona hasta hacer descender a su nivel a lo que le es superior y someterlo. El punto de inflexión, la razón de que la masa tenga el poder y se mantenga en lo alto, como el coro, reside en la gran individualidad misma, puesto que es ella la que ha otorgado el derecho para esa inflexión y se ha destruido a sí misma”. Hegel, en ese momento, quiere enorgullecerse de sí mismo, por haber predicho esa “total convulsión” en la *Phänomenologie*. La empresa imperial estaba viciada desde el comienzo por la libertad absoluta de la Ilustración, *es decir*, por una “libertad abstracta” que se destruye a sí misma^x. Napoleón fue una de esas grandes individualidades, caracterizadas en las páginas dedicadas a Aristóteles y Alejandro, que podían completar sólo en parte la tarea impuesta por la época. Otros tendrán que sacar adelante la parte imperial de organizar la ecúmene. Por el momento, Hegel se ha quedado sin un compañero; el peso de revelar el alma del mundo reposa ahora únicamente sobre sus espaldas¹⁶.

¹⁶ *Briefe von und an Hegel*, vol. II (ed. de Johannes Hoffmeister), 1952, p. 28.

La perspectiva de Segunda Realidad donde Hegel sitúa ya su obra en 1814, refleja fielmente la perspectiva que ha desarrollado realmente en sus años de Jena y en el mismo *grimoire* una vez terminado. En el *Prólogo* de la *Phänomenologie* explica detalladamente el propósito y la técnica de la brujería metastásica. Su propósito es la abolición de la *Zerrissenheit*, de la escisión. Mientras que en los contextos antes citados la *escisión* había sido enunciada a propósito de las *épocas*, ahora es concebida más cuidadosamente como una característica fundamental de la condición humana. Si la escisión, presente en cualquier época, es experimentada de forma más extrema por la población en general, puede convertirse en la característica de una *época*; y una *época* como esa, entonces, está madura para ser superada por una nueva *Gestalt* del *Geist* en la historia. Pero aunque Hegel pretende superar la escisión de su propia época, no quiere ver la *Gestalt* de Alejandro-Aristóteles, o de la Iglesia y el Imperio, seguida ahora de la época Napoleón-Hegel que a su vez debe decaer; más bien pretende abolir la fundamental escisión de lo humano, de modo que la edad inaugurada por la *Phänomenologie* será la última edad de la historia. Desde el momento, sin embargo, en que Hegel no puede admitir, en el lenguaje de la existencia abierta, que pretende cambiar la naturaleza humana mediante la escritura de un libro, a partir de ese momento la declaración de intenciones se ve abocada a su ejecución mediante la brujería. Para realizar la transición, Hegel usa los principios de construcción que hemos expuesto más arriba en este ensayo: Dios y el hombre son eliminados del universo del discurso; su lugar es asumido por la *Bewusstsein* imaginaria o el *Geist*; y los símbolos de la filosofía desarrollados a lo largo de una existencia son transferidos al ámbito de poder de la nueva Segunda Realidad. Ya no se necesita predicar la *Zerrissenheit* de un hombre o de su alma, sino que aquélla se ha convertido en propiedad del *Geist*; su abolición es un proceso inmanente al *Geist*; y se evita así el embarazoso espectáculo de un Hegel manipulando la naturaleza del hombre (*Ph* 29-30).

Para que sea efectiva como *opus* mágico, el Sistema de la Ciencia tenía que satisfacer dos condiciones:

1. La operación en la Segunda Realidad tenía que parecer como si fuera una operación en la Primera Realidad.
2. La operación en la Segunda Realidad tenía que escapar al control y al juicio según los criterios de la Primera Realidad.

Sólo si satisficiera esas dos condiciones, el autor del sistema podría esperar que los imaginarios resultados de su operación resultaran aceptables como soluciones reales a problemas reales en la Primera Realidad. Hegel cumplió la primera de las

condiciones mediante el uso de símbolos filosóficos como unidades conceptuales de su construcción. El lector de buena fe puede encontrar el libro indigerible, pero si se ve abrumado por el vocabulario del intelecto, de la razón y del espíritu, del ser y el no ser, de la lógica analítica y dialéctica, de la conciencia, de la ciencia, de la historia, de la vida y de la muerte, y así sucesivamente, no dudará de que está leyendo una obra filosófica. La segunda condición la cumplió Hegel no presentando nunca las experiencias de la realidad que habían engendrado los símbolos como sus medios de expresión, y apenas mencionando a los filósofos que los habían creado. Mediante esta técnica Hegel puede romper el vínculo entre los símbolos y la Primera Realidad, en la que tienen su lugar y su significado. No hay que preguntar acerca del origen y del significado de los símbolos usados; por alguna razón, ellos están ahí y constituyen un ámbito autónomo, a la espera de que el *Geist* los organice en un sistema. “El *Geist*, en su despliegue para llegar al conocimiento de sí, es *ciencia*”, y a la inversa, “la ciencia es la realidad del *Geist*, y el ámbito que se construye para sí en su propio elemento”. “Puro autoconocimiento”, “este éter en *cuan-to tal*”, es el suelo en el que la ciencia crece. Cuando la filosofía ha devenido ciencia, su comienzo no depende de nada más que de sí misma; su comienzo está en-el-comienzo de lo divino absoluto. “El comienzo de la filosofía presupone y exige que la conciencia se encuentre a sí misma (*sich befinden*) en ese *elemento*” (*Ph* 24). “Porque ese elemento, esa inmediatez del *Geist*, es su verdadera sustancia, la inmediatez es esencia transfigurada (*verklärte Wesenheit*); es pura reflexión, lo inmediato como tal para sí, el ser que es reflexión en sí mismo”. La ciencia exige de la “autoconciencia que se haya elevado a sí misma hacia ese eter” (*Ph* 25). Cualquier criticismo que apele a la realidad experimentada es, finalmente, excluido por la norma hegeliana de que la “visión” tiene que justificarse a sí misma nada más que mediante “la presentación del sistema mismo” (*Ph* 19ss.). Hacia el final de la *Phänomenologie* Hegel resume ese círculo autónomo de la reflexión en la frase: “El *Geist* apareciendo en su elemento para la conciencia, o lo que es lo mismo, siendo creado en su elemento por la conciencia, *es la ciencia*” (*Ph* 556).

La protección frente a un análisis cuidadoso es especialmente importante para el mítico *en-el-comienzo*. El propósito de la *Phänomenologie* es la abolición de la *Zerrissenheit*; y la escisión es el predicado del *Geist*. Hegel introduce el *Geist* como “el concepto más sublime; un concepto que pertenece a la modernidad (*neuere Zeit*) y a su religión” (*Ph* 24). La *Zerrissenheit* no es introducida en absoluto; ella sólo aparece como una propiedad del *Geist* (*Ph* 30). Ambos, el *Geist* y la *Zerrissenheit* son “absolutos” (*Ph* 24, 30). A partir de tan escasa información nadie podría deducir que la *Zerrissenheit* es parte de un cuerpo de símbolos neoplatónicos centrado en torno al problema de la *tolma*, es decir, la audaz inquietud del alma que hace que ella olvide su origen divino. Sin conocer esa raíz

es imposible comprender ni la trasmigración del símbolo neoplatónico al concepto hegeliano, ni la solución dada por Hegel al problema. Citaré el pasaje clave de las *Enéadas* de Plotino sobre la *tolma*:

¿Qué es lo que realmente ha hecho que las almas hayan olvidado a Dios Padre, a pesar de que son partes que proceden de Él y que le pertenecen en su totalidad, y que no conozcan ya ni a Dios ni a sí mismas? Pues bien, el origen del mal para ellas fue la inquietud (*tolma*), la generación (*genesis*), la alteridad primera (*heterotes*), y la voluntad de pertenecerse a sí mismas. Una vez que han adquirido apariencia, gozan de su autonomía, hacen amplio uso de su libertad de movimiento para lanzarse a la carrera en la dirección opuesta [a Dios]; y habiendo alcanzado una distancia considerable, ya no saben de dónde proceden, como niños que, alejándose de su padre y habiéndose criado durante mucho tiempo lejos de él, ya no se conocen ni a sí mismos ni a sus padres¹⁷.

Ulteriores simbolizaciones de un estado original de quietud (*hesychia*) en el Uno y de una perturbación de la quietud por la curiosidad por la acción (*polypragmosyne*) y un deseo de autogobierno (*archein autes*) se producen en III. vii. II, donde Plotino intenta clarificar la relación entre el tiempo y la eternidad. Éste es plenamente consciente de estar desarrollando un mito de tipo platónico cuando narra la historia de una caída dentro de la divinidad, algo estrechamente relacionado con la caída de *sophia* en los textos gnósticos, para hacer inteligible la experiencia de la inquietud en la actividad auto-assertiva, el sentido de la quietud como lo propio de la existencia y el deseo de retornar al propio hogar perdido. La enfermedad de la existencia, entonces, puede curarse mediante la iniciación del contramovimiento: debe ser despertada la conciencia de la enfermedad como de un estado de pérdida, de modo que el alma pueda volver (*epistrophe*, la *peria-goge* platónica) hacia el fundamento divino del que se había alejado; el recuerdo (*anamnesis*) del estado de quietud perdido debe ser despertado; hasta que el movimiento de regreso (*anagoge*) mediante el ascenso meditativo hacia el Uno comience su curso. Este ritmo de auto-assertividad hacia el exterior y de regreso meditativo, así como la dinámica del atrevimiento, la curiosidad, el descubrimiento y la *polypragmasy*, de la independencia gozosa y el autogobierno, de la inquietud, de la pérdida, y de la alienación (*allotriosis*), de la búsqueda (*zetesis*), del regreso, y así sucesivamente, son procesos y estados de ánimo del alma, tensiones y distensiones propias de la existencia humana. Esa tensión de la existencia es la condición humana. No hay otro medio de abolirla que la muerte.

¹⁷ PLOTINO, *Enéadas*, V. i. I.

Hegel estaba familiarizado con la experiencia de la tensión existencial y con su simbolización neoplatónica. Su preocupación por el estado de pérdida auto-aseriva lo prueba el largo catálogo de símbolos que usa para distinguir sus diversos aspectos: *Anderssein, für sich zu sein, eigenes Dasein, Bewegung des Sichselbstsetzens, selbstbewußte Freiheit, abgesonderte Freiheit, Entzweiung, Geschiedenheit, Verschiedenheit, Zerrissenheit, das Konkrete, Härte, Negativität, fremd, Entfremdung, Unwirklichkeit, Tod*^{xxi}. La enumeración no pretende ser completa. Por otra parte Hegel demuestra su comprensión del problema al rechazar toda filosofía que huya de lo “negativo” y que no presente nada más que una “verdad positiva”. Un filósofo debe “mirar a lo negativo a la cara”; debe lograr soportar el horror de la no realidad (*Unwirklichkeit*), el horror de “la muerte, si es a eso lo que queremos llamar la no realidad” (*Ph* 29). Al filósofo no le está permitido establecerse en el polo positivo de la tensión existencial; sólo la tensión en su polaridad entre lo no real y lo real representa la verdad completa de la realidad. La verdadera identidad de Hegel, de hecho, fue la de un gran filósofo y místico^{18 xxii}.

El sufrimiento ante la existencia en la no realidad, el conocimiento de su muerte, es el sepulcro desde el que Hegel se levanta como el brujo y asciende hacia el elemento del éter. El propósito es claro: no es la curación de la pérdida y la alienación mediante el regreso al Uno, sino la *metastasis* de la tensión existencial como un todo. No habrá más movimientos y contramovimientos en el interior del “ser-entre” de la existencia; la misma tensión existencial, junto con sus polos de Dios y del hombre, debe disolverse en el proceso dialéctico. Hegel es un pensador enérgico y como quiera que los datos del problema resultan profundamente familiares a su verdadero yo, la tarea técnica de ejecutar la

¹⁸ Un estudio crítico de la *Phänomenologie* se ve seriamente obstaculizado por la pobreza del *Sachregister* recogido en la edición de Hoffmeister. Algunas de sus omisiones pueden ser explicadas por simple negligencia, como, por ejemplo, la omisión de uno de los más importantes pasajes acerca de la muerte de Dios o de la *Entfremdung*. Pero cuando de los más de diecisiete símbolos de alienación enumerados, sólo aparecen en el índice *Negativität* y *Tod*; o cuando los símbolos *das Beschränkte, Jenseits, Ruhe, Unruhe, Trägheit, Gedankenlosigkeit, Angst vor der Wahrheit, Furcht vor der Wahrheit*, que Hegel usa para caracterizar el estado existencial del intelectual ilustrado, son omitidos en su conjunto; uno empieza a preguntarse si el autor del índice de materias tenía una idea suficientemente clara de los problemas de Hegel. Y así, cuando no se encuentran por completo los símbolos clave *Äther, Kreis, Zauberkraft, Zerrissenheit*; o cuando encuentra *Element* sólo en el contexto en el que se refiere al aire, agua, fuego, pero no cuando se refiere al elemento del éter; uno se pregunta si la supresión de todas las referencias, mediante las cuales un lector podría tomar conciencia del estado de alienación de Hegel, resulta suficientemente explicada por una simple laguna de comprensión. Sea como fuere, en futuras ediciones de la *Phänomenologie* la elaboración del índice analítico debería dejarse en manos de jóvenes estudiosos que estén al día en los métodos de la ciencia, especialmente de la religión comparada.

metastasis no es muy difícil: (1) Puesto que el hombre experimenta la tensión de la existencia desde dentro, como aquella realidad a través la que ha de orientar su humanidad, en primer lugar la tensión debe transformarse en un objeto sobre el que el brujo pueda operar. Para este propósito crea las hipóstasis de la *Bewußtsein* y del *Geist*. (2) En segundo lugar debe crear una base a partir de la que la operación pueda ser ejecutada. Puesto que no tiene otro medio para construir esa base que su propia humanidad, su propia condición de pérdida y alienación debe ser transformada en la posición absoluta a partir de la cual operar. Los símbolos neoplatónicos de la inquietud, del devenir, del auto-movimiento, de la auto-asertividad y demás, que expresan la distancia o la lejanía de un hombre respecto de la realidad, se usan ahora para simbolizar la realidad en su sentido más eminente. En particular Hegel transforma *Selbst*, *Ich* y *Subjekt*, que en el simbolismo de la Primera Realidad simbolizan la fuerza portadora del movimiento alienante, en las hipóstasis con las que pretende reemplazar la realidad de Dios. Más aún, la “energía del pensamiento” que es una propiedad del “puro yo” (*des reinen Ich*) es reconocida como “el inmenso poder de lo negativo” y en calidad de tal elevada al rango del “absoluto poder”. (3) Y en tercer lugar, las hipóstasis operacionales del *Selbst*, del *Ich* y del *Subjekt* deben relacionarse con la hipóstasis sustantiva del *Geist*. Eso se realiza atribuyendo a la sustancia *Geist* la propiedad de *Werden*, de devenir, y haciendo del *Subjekt* operacional la fuerza motriz en el *Werden* del *Geist*. El *Geist* se transforma así en una sustancia en proceso de llegar a su conciencia autoreflexiva como *Subjekt*; y el *Subjekt* llega a su propio autoconocimiento como la fuerza motriz en el *Werden* de la *Substanz*.

La técnica de la brujería de Hegel es lo suficientemente simple como para ser reducida a estas tres reglas enumeradas. Pero Hegel no formula esas reglas mediante las que transforma el estado de alienación en verdadera realidad; él está comprometido en el acto metastásico mismo. Unos pocos pasajes revelarán claramente la verdadera situación: “sólo porque lo concreto se separa de sí mismo y se hace no real es auto-movimiento. La actividad de la separación es la fuerza y el trabajo del *entendimiento* (*Verstand*)^{xiii}, del más grande y maravilloso poder, o mejor dicho, del poder absoluto... La muerte, si queremos llamar así a lo no real, es la fuerza más espantosa (*das Furchtbarste*), y para soportar firmemente lo que ha muerto se requiere la mayor fuerza... Pero no es la vida que teme la muerte y quiere mantenerse libre de la desolación, sino aquella que debe soportar y sostener su propia muerte, la vida del *Geist*. El *Geist* puede alcanzar su verdad únicamente si se encuentra a sí mismo en esa absoluta *Zerrissenheit*... Ese poder lo es solamente si mira a la cara a lo negativo y vive con ello. Esa permanencia (*Verweilen*) es la fuerza mágica (*die Zauberkraft*) que convierte lo nega-

tivo en existente. Esta *Zauberkraft* es lo que hemos llamado antes el *Subjekt*” (*Ph* 29-30). El lector que no sabe que los símbolos que aparecen en este pasaje son en la Primera Realidad los símbolos de la existencia alienada, difícilmente va a entender lo que está pasando.

La mágica fuerza del brujo es identificada finalmente como el *Subjekt*. ¿Pero cómo ha llegado el sujeto a su *Zauberkraft*? El pasaje siguiente nos informa al respecto:

Además del yo percibido o concebido sensualmente, es el nombre como nombre el que primariamente denota al puro Sujeto, al Uno vacío no conceptual. Por esa razón puede ser útil, por ejemplo, evitar el nombre *Dios*. Porque esta palabra no es ella misma un concepto, sino en sentido propio un nombre, la firme quietud del Sujeto como fundamento. Términos como *Ser*, o *el Uno*, o *Unidad*, o el *Subjekt*, y otros, sugieren inmediatamente conceptos (*Ph* 53-54).

La *Zauberkeit* madura en el *Subjekt* porque el *Subjekt* es la *metastasis* de Dios. ¿Y qué ha ocurrido con Cristo? Que debe ser expulsado, es algo que ha quedado claro tras las páginas sobre Alejandro y Aristóteles, donde se define al Gran Hombre como el hombre que ha renunciado a cualquier *soporte externo*. La frase *alle fremden Stürzen*, subrayada por Hegel, se refiere a cualquier soporte que no sea inmanente al mundo (*D* 346). Ahora se clarifica también este punto; pues el *Subjekt* es “él mismo la verdadera sustancia, ser o inmediatez, que no tiene mediación fuera de sí, sino que es ella misma esta mediación” (*Ph* 30). El *Subjekt* ha asumido los papeles del Uno y del Mediador. El brujo ha atraído hacia sí el poder tanto de Dios como de Cristo.

De los textos emergen los contornos de una biografía espiritual. Mediante su verdadera identidad (*self*) como místico, Hegel experimenta su estado de alienación como una aguda pérdida de realidad, incluso como una muerte. Pero no puede o no quiere iniciar el movimiento de retorno; la *epistrophe*, la *periagoge*, son imposibles. La desesperación de la pérdida se convierte así en el estado de ánimo de la rebelión. Hegel cierra su existencia sobre sí mismo; desarrolla una falsa identidad (*a false self*); y deja que su falsa identidad se involucre en un acto de autosalvación que es usado como sustituto de la *periagoge* de la que es incapaz su verdadera identidad. La alienación que, en la medida en que permanece como un estado de pérdida en la existencia abierta, puede ser curada con el retorno, ahora se solidifica en el *acheronta movebo* del brujo, que, mediante operaciones mágicas, fuerza la salvación de la no realidad de su pérdida. Sin embargo, puesto que la no realidad no tiene poder de salvación, y la verdadera identidad de Hegel lo sabe muy bien, el falso Hegel debe dar el siguiente paso y,

mediante la energía del pensamiento, transformar la realidad de Dios en la dialéctica de la conciencia: el poder divino le corresponde al *Subjekt*, que se involucra en la propia salvación alcanzando el estado de reflexiva autoconciencia. Si el alma no puede regresar a Dios, Dios debe ser alienado de sí mismo y arrastrado en el estado humano de la alienación. Y finalmente, puesto que ninguna de estas operaciones en la Segunda Realidad cambiaría nada en la Primera Realidad circundante, sino que produce sólo el aislamiento del brujo respecto del resto de la sociedad, el mundo entero debe ser arrastrado hacia la Segunda Realidad imaginaria. El brujo se convierte en el salvador de la “época” imponiendo su Sistema de Ciencia como la nueva revelación a toda la humanidad. La humanidad entera debe acompañar al brujo en el infierno de su perdición.

Hegel puede evocar la figura de la humanidad ecuménica más allá de la escisión, porque su última época está más allá de la historia. El *Geist* se ha desplegado en el tiempo de la historia del mundo hasta su cumplimiento en la completa penetración de la *Substanz* y el *Subjekt*^{xiv}. Antes de Hegel este proceso no podía ser comprendido porque no se había completado todavía; pero ahora “el movimiento del concepto abrazará la total mundanidad de la conciencia en su necesidad” (*Ph* 31). El “*Geist* del mundo” ha emprendido el “grandioso trabajo” de crear sus *Gestalten* en la “historia del mundo”; ahora que la tarea ha terminado, lo “individual”, aunque debe penetrar la misma sustancia con pensamiento, puede hacerlo “con mucho menos esfuerzo”, porque “la inmediatez de la realidad ha sido ya conquistada y su *Gestaltung* ha sido reducida a la abreviatura de un simple término de pensamiento (*Gedankenbestimmung*)”. El contenido de la historia del mundo es pensamiento que ha sido pensado (*ein Gedachtes*) y de este modo se convierte en “la propiedad (*Eigentum*) de la *Substanz*”. Por lo tanto no es ya necesario convertir la existencia (*Dasein*) en la forma del ser-en-sí (*Ansichsein*); lo único que queda por hacer es la conversión del “sí mismo recordado” en “la forma del ser-para-sí” (*Fürsichsein*) (*Ph* 27-28). Traducido a un lenguaje más inteligible este pasaje significa: el proceso de la historia del mundo ha recorrido su curso. Cada *Gestalt* en la historia es un pensamiento en el despliegue del *Geist*; y cada pensamiento del *Geist* se ha transformado en *Gestalt*. El “individuo”, es decir, Hegel, que hoy día quiere entender la historia no tiene por qué ser el *Weltgeist* y realizar toda la historia de nuevo. La tarea está ya terminada. Sin embargo, ha de volver a ejecutar la historia en el modo de la *anamnesis* haciendo inteligibles los eventos de la historia como escalones en el pensamiento del *Geist*. Los eventos deben convertirse en *Gestalten* de la conciencia que se despliega y que ha alcanzado su luminosidad auto-reflexiva en la conciencia del “individuo” Hegel. Los hombres y los eventos en la historia pierden su presencia ante Dios; se les transforma como por

encanto en fases dentro del proceso de la conciencia, esto es, en el *Subjekt*, es decir, en Dios, es decir, en Hegel.

Hasta ahí llega Hegel en la explicación de su técnica de transformación mágica, pero no más allá. Además, su fórmula explicativa requiere una traducción para que su alcance sea inteligible. La *Phänomenologie* es, en efecto, un libro ininteligible, porque Hegel no puede ir mucho más allá a la hora de mostrar su *modus operandi*. En este momento no puede decir simplemente: voy a falsear la historia en la existencia abierta hasta que encaje en mi historia en la existencia cerrada. Como tampoco en el ejemplo anterior podía decir: tomo los símbolos de la alienación de varias fuentes neoplatónicas, gnósticas y místicas, y los voy a usar como punto de partida de mi empresa mágica de auto-salvación. La efectividad del *grimoire* depende de la transformación de la Primera Realidad en la Segunda como un *fait accompli*. El libro está escrito en un código mágico que el lector debe descifrar si no quiere ser capturado. Este proceso de descodificación de la *Phänomenologie* es siempre difícil, y en ocasiones casi imposible, especialmente cuando los eventos políticos han sido codificados. Como ejemplo citaré un pasaje para el que afortunadamente disponemos de la descodificación del propio Hegel:

Como el reino de lo real transita hacia el reino de la fe y de la visión, así la absoluta libertad transita desde su propia realidad auto-destructiva hacia otro territorio (*Land*) del *Geist* auto-consciente, donde en su no realidad ella (a saber, la libertad) es aceptada como verdad, cuyo pensamiento, en tanto que es pensamiento y permanece como pensamiento, edifica el *Geist* que conoce ese ser, encerrado en la auto-conciencia, como la esencia completa y perfecta. La nueva *Gestalt* del espíritu moral (*des moralischen Geistes*) ha sido creada (*ist entstanden*) (*Ph* 422).

En la carta a Niethammer citada previamente, del 29 de abril de 1814, Hegel escribe sobre ese pasaje:

Por lo demás debo sentirme orgulloso de haber predicho esa completa convulsión. En mi obra (terminada la noche antes de la batalla de Jena) en la página 547 digo: “la absoluta libertad (previamente descrita como la libertad formal, abstracta, de la República Francesa tal como emergió, como he demostrado, a partir de la Ilustración) transita desde su realidad auto-destructiva hacia *otro territorio* [cuando escribía esto tenía en mente un *país*] del *Geist* auto-consciente, en el que su no realidad es aceptada como la verdad, cuyo pensamiento, en tanto que es y permanece como pensamiento, edifica el *Geist* que conoce ese ser, encerrado en la auto-conciencia, como la esencia completa y perfecta. La *nueva Gestalt* del Espíritu *moral* se hace presente (*ist vorhanden*).

Traduciendo la interpretación: la libertad esencial del *Geist* auto-consciente se vició en la versión de la República Francesa por una abstracción que derivaba de la Ilustración. Por causa de esa abstracción la libertad degeneró en violencia y terrorismo. Con todo, incluso en esa libertad abstracta hay una verdad que el *Geist* sabe apreciar siempre que permanezca como pensamiento, como un momento en el proceso dialéctico. Sin embargo, ese pensamiento no debe ser puesto en acción. Porque de la corrupción por causa de la libertad abstracta en Francia, el *Geist* se trasladará a Alemania. La transición se hace efectiva gracias a la inclusión por parte de Hegel de la libertad francesa como un “pensamiento” en el proceso de su propia auto-conciencia plena. A través de la *Phänomenologie*, el Geist en su forma *moral* (subrayada por Hegel) ha renacido en otro “país”. Con una pequeña variación del texto original, la carta puede por lo tanto decir que esa forma moral está ahora presente (*ist vorhanden*) en Alemania. Y no veo razón para desconfiar del desciframiento de Hegel en 1814, pero leyendo este pasaje yo jamás hubiera conjeturado una interpretación semejante.

Las dificultades apenas ejemplificadas hacen imposible comprender el propósito del *grimoire* sin un código en la mano que permita descifrar página por página. Ese código, comparando los “pensamientos” de la Segunda Realidad con las personas y eventos de la Primera Realidad que han sido convertidos en “pensamientos”, fue elaborado por Alexander Kojève en el curso de sus lecturas de la *Phänomenologie* y publicado como un apéndice sobre la “Structure de la Phénoménologie” en su *Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Presento ahora el desciframiento de Kojève para una página crítica, allá donde Hegel formula su relación con Napoleón¹⁹.

¹⁹ Los cursos de Alexander Kojève sobre la *Phänomenologie* fueron impartidos en los años 1933-1939, en L'École Pratique des Hautes Études bajo el título “la Philosophie religieuse de Hegel”. Las notas tomadas en esos cursos por M. Raymond Queneau, revisadas por Kojève, fueron publicadas en 1947 con el título *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur La Phénoménologie de l'esprit*. A las notas de Queneau fueron añadidos diversos papeles por Kojève, así como el Apéndice III “Structure de la Phénoménologie” (pp. 574-595). Es a ese índice analítico, que compara las secciones de la *Phänomenologie* con las personas y eventos de la Primera Realidad, a lo que he llamado “código”. El código es indispensable para cualquier lector riguroso de la *Fenomenología* y debería adjuntarse para cualquier edición futura de la obra, hasta que tengamos el nuevo índice de materias al que he urgido en la nota 18. Al destacar la importancia del trabajo de Kojève como un momento crucial (un punto de inflexión) para la comprensión de Hegel, no quiero disminuir el valor del intento comparable de Jean HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1946). El trabajo de Hyppolite es la más completa de las interpretaciones “convencionales” de la *Phänomenologie*. Por *convencional* entiendo aquella interpretación que sitúa la obra de Hegel en el contexto de sus predecesores y contemporáneos que tratan de los mismos problemas; en particular me estoy refiriendo a la presentación de los problemas

El texto de Hegel se abre y se cierra con los siguientes pasajes:

Los dos espíritus (*Geister*), teniendo certeza de sí, no tienen otro fin que precisamente el de su puro Sí mismo. Pero siguen siendo diferentes; y la diferencia es absoluta, ya que es puesta en ese elemento del puro concepto... El sí reconciliador mediante el que los dos Yos (*Ich*) entregan su contrapuesta existencia (*Dasein*) es la existencia del Yo que se ha expandido en una díada (*Zweiheit*); ese Yo permanece, como díada, idéntico a sí mismo: es el Dios manifiesto (*der erscheinende Gott*) en medio de aquellos otros dos que se conocen a sí mismos como puro conocer (*Ph* 472).

En la interpretación de Kojève esta página tiene la siguiente significación:

Finalmente se llega a una dualidad: el Realizador-Revelador, Napoleón-Hegel, la Acción (universal) y el Saber (absoluto). De un lado está la *Bewußtsein*, de otro la *Selbstbewußtsein*.

Napoleón se dirige hacia el mundo externo (social y natural), lo comprende, y por tanto actúa en él con éxito. Pero no se comprende a sí mismo (no sabe que es Dios). Hegel se dirige hacia Napoleón: pero Napoleón es un hombre, es el Hombre “perfecto” en virtud de su integración total de la historia; comprenderle a él significa comprender al Hombre, comprenderse a sí mismo. Al comprender (es decir, justificar) a Napoleón, Hegel culmina su conciencia del *sí mismo*. Éste es el modo como se convierte en un sabio, en un filósofo “realizado”. Si Napoleón es el Dios revelado (*der erscheinende Gott*), Hegel es quien le revela. Es el Espíritu absoluto... realizado por Napoleón y revelado por Hegel.

Sin embargo: Hegel y Napoleón son dos hombres diferentes; *Bewußtsein* y *Selbstbewußtsein* permanecen separadas. Y a Hegel no le gustan los dualismos. ¿Ha de ser superada nuevamente esa díada final?

Eso podría ocurrir si Napoleón hubiese “reconocido” a Hegel como Hegel había “reconocido” a Napoleón. ¿Esperaba tal vez Hegel que Napoleón le llamara a París (1806) a fin de convertirse en el filósofo (el sabio) del Estado universal y homogéneo que pudiera explicar (justificar) —y tal vez dirigir— la acción napoleónica?

de Hegel como un desarrollo en la filosofía idealista alemana. La presentación de la *Phänomenologie* como un significativo desarrollo en el contexto “convencional” es indispensable también. Pero a la luz de la obra de Kojève se plantea inevitablemente el problema: ¿hasta dónde tiene que remontarse en la historia de la filosofía de Occidente el rastro de la brujería cuyo clímax se alcanza en la *Phänomenologie*? Hasta donde yo sé, nadie se ha atrevido todavía a abordar la cuestión. En la *Introducción*, Kojève se limitó a sí mismo a descifrar la *Phänomenologie* y a elaborar el código. Al ser un marxista, es decir, discípulo de otro gran brujo, no estudió el problema de la brujería en Hegel. Por el contrario, en 1968 publicó una muestra de su propia brujería, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Tome I, *Les Présocratiques*. El volumen es una grotesca transformación hegeliana de la filosofía presocrática. Se la recomiendo vivamente a todo estudiante de brujería contemporánea.

Ya desde Platón, una asociación como esa siempre había tentado a los grandes filósofos. Pero en este punto el texto de la *Phänomenologie* es (¿deliberadamente?) oscuro. Sea como fuere la historia ha llegado a su final²⁰.

Como en el caso del propio desciframiento de Hegel de la página 422 de la *Phänomenologie*, en la carta a Niethammer, debo confesar que una interpretación como esta jamás se me habría ocurrido. De hecho, las notas escritas en el margen de mi ejemplar muestran, antes de haberme familiarizado con la obra de Kojève, que yo había explorado la posibilidad de un equivalente hegeliano a la especulación sobre la Trinidad.

Aunque debe aceptarse en principio, la interpretación no es convincente en todos los detalles. Queda la incongruencia de una dualidad en la obra de un pensador al que ciertamente “no le gustan los dualismos”. Kojève, es verdad, percibe el rompecabezas, pero la solución que sugiere no puede apoyarse en la evidencia. Más aún: que Hegel se hubiera considerado una *imitatio* de Napoleón y que jugueteara con la ideas de convertirse en el filósofo de la corte de Napoleón contradice no sólo la idea de su papel como Gran-Gran Hombre de la historia, sino también todo lo que conocemos acerca de su perspicaz comprensión del proceso político en la Primera Realidad. La sugerencia del ejemplo de Platón resulta especialmente desafortunada, porque Hegel ha sido bastante explícito respecto de la tentativa de Platón de utilizar “lo individual como un medio” para realizar su “ideal del Estado” en una consideración incidental acerca de la elección de Dionisio como pupilo²¹. Pero si se sustituye como modelo a Platón-Dionisio por Aristóteles-Alejandro, la cosa no va mejor, porque Hegel hace especial hincapié en que Aristóteles se limitó a la formación de la personalidad de Alejandro, pero que no influenció en su política —la expansión en Asia fue un plan de la corte de Macedonia y de su estado mayor, incluso ya bajo Filipo²². Y entonces se debe creer con buenos motivos la aseveración de Hegel de haber predicho la debacle de Napoleón en la *Phänomenologie* —tanto más creíble teniendo en cuenta que el año de Austerlitz fue también el año de Trafalgar, y Hegel no fue el único en valorar así la situación. No, Hegel no pretendía actuar en el papel principal de una comedia shaviana como *El filósofo del emperador*.

La aparente incongruencia puede disolverse a través de una lectura más detenida del texto. En primer lugar, la diada no es una entidad estática, sino una relación entre distintos momentos en la conciencia de Hegel, en el punto de transición hacia

²⁰ KOJÈVE, *Introduction*, pp. 153-54.

²¹ HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, vol. II (Jubiläumsausgabe, vol. 18), p. 303.

²² *Ibid.*, pp. 303ss.

el interior de la mónada del *Ich*. Los dos yoes están a punto de entregar sus opuestas existencias y de convertirse mediante “el sí reconciliador” en la única existencia del único *Ich* que se ha expandido en la *Zweiheit*. Esto sería una hazaña asombrosa en la Primera Realidad; pero en cuanto realizada en la Segunda Realidad de la conciencia, que de todos modos es la conciencia de nadie, un brujo competente lo puede hacer fácilmente pronunciando las palabras: “*Das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs*”^{xxv}. Aun así, el resultado es extraordinario en la medida en que la mónada, reconciliada para su expansión en una díada, es el Dios revelado entre nosotros que nos conocemos a nosotros mismos como puro saber” (*Ph* 472).

Una vez resuelta la cuestión técnica del ser dual mediante una magia elemental, queda abierta la cuestión, antes que nada, de por qué la fastidiosa díada debe aparecer. A fin de comprender la aparición de la díada hay que recordar la condición empírica, establecida por el mismo Hegel, para la construcción del Sistema de Ciencia: la historia del mundo debe llegar a su final; el *Geist*, abriéndose camino hacia las *Gestalten* de la historia, debe haber penetrado completamente su *Substanz* a partir de su *Subjekt*; y el camino de las *Gestalten* es el del auto-assertivo *Anderssein*, el de lo *Böse*, de lo *Härte* en el *Geist*. El fin de la historia significa la última reconciliación del *Sein* y del *Anderssein* en el *Geist* mediante su mutuo reconocimiento y perdón (*Verzeihung*)^{xxvi}. No obstante, este fin de la historia debe haber acontecido realmente, o estar en el proceso de acontecer, y resultar reconocible como un evento en la Primera Realidad, o de lo contrario el sistema sería una fantasía sin relación alguna con la Primera Realidad en la que está destinada a operar su magia. Ese evento es para Hegel la Revolución Francesa y el Imperio napoleónico. Todos los demás acontecimientos, relativos a su *Anderssein*, pertenecen al pasado; únicamente su memoria necesita de una conversión al “pensamiento” de la conciencia. Sin embargo, en el presente en el que la historia llega a su final, en la revolución y el imperio, la conciencia auto-reflexiva se confronta con el *Anderssein* en la realidad de su *Härte*. Esta dureza del *Ich* en su *Anderssein* exige ser reconocida por el *Ich* que está empeñado en la acción de conversión. En el presente en el que Napoleón y Hegel acontecen, la diferencia entre los dos *Geister* deviene “absoluta, porque ambos están situados en el elemento del puro concepto”. Ambos conjuntamente, en su diferencia y oposición, son la interioridad del *Geist* en su perfección (*das vollkommen Innre*) “que se enfrenta a sí mismo y sale a la existencia (*Dasein*)” (*Ph* 47). “La palabra de reconciliación es el *Geist existente*... Entra en la existencia (*Dasein*) únicamente en la altura (*auf der Spitze*) en la que el puro conocimiento de sí deviene oposición y mutuo intercambio consigo mismo” (*Ph* 471). La tensión entre el *Sein* y el *Anderssein* llega a su conciencia como la estructura diádica del *Ich* en el presente metastásico cuando el *Geist* se confronta consigo mismo en la díada del imperio y el sistema.

La mónada diádica es el *Geist* en el acto de la *metastasis*. “El *Geist* ha alcanzado su concepto, en ese éter de su vida despliega su existencia y su movimiento; deviene ciencia” (*Ph* 562). Su profundidad ha sido revelada; y la revelación es la abolición de su profundidad (*Ph* 564). Elevando el *Anderssein* al elemento del éter, Hegel ha curado la escisión, no sólo de la “época”, sino también de la humanidad, y así ha evocado “el nuevo mundo” de la existencia. El acto mágico ha sido completado y Hegel es ahora libre para moverse como filósofo en el éter del concepto.

Lo que significa ser un filósofo que ha determinado la forma de la historia puede entenderse a partir del siguiente pasaje:

Los filósofos están más cerca del Señor que aquellos que viven de las migajas del espíritu; ellos leen, o escriben los decretos del gabinete de Dios en su versión original; es su deber registrarlos. Los filósofos son los *mystai* que han estado presentes en la decisión en el santuario más recóndito²³.

La desdeñosa alusión a la parábola de Lázaro y el hombre rico en *Lucas*: 16 revela, mejor que podrían hacerlo extensas explicaciones, la dirección en la que se está moviendo la *libido dominandi* de Hegel: a fin de ser él quien revela los decretos, debe reemplazar a Cristo a la derecha de Dios. Y de hecho, elimina a Cristo. En la *Wissenschaft der Logik* (1812) podemos admirar al nuevo Cristo debidamente instalado en su lugar, promulgando el nuevo evangelio:

La *Logik* debe ser entendida como el sistema de la razón pura, como el reino del puro pensamiento. *Este reino es la verdad tal como es sin ningún velo y para sí misma*. Por lo tanto, es lícito decir que su contenido es *la presentación* (*Darstellung*) *de Dios en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito*²⁴.

En el principio fue el *Logos*; y el *Logos* estaba con Dios; y Dios era el *Logos*. El *En-el-comienzo* de la construcción hegeliana en el elemento del éter se ha convertido, finalmente, en el *en arche* del *Logos* antes de la creación en el *Evangelio de San Juan*. El *erscheinende Gott* se revela ser el brujo que se ha transformado a sí mismo, como por encanto, en Cristo.

²³ HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, vol. III (Jubiläumsausgabe, vol. 19), p. 96.

²⁴ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. I (ed. Lasson), p. 31.

Notas del traductor

ⁱ La traducción del título mencionado es *Continuación del sistema de la eticidad*. El *Sistema de la eticidad* lo había redactado Hegel entre 1802 y 1803, en el llamado período de Jena, y hoy es considerado como un primer esbozo sistemático de su filosofía moral, que sólo presentará de forma madura muchos años más tarde en la *Filosofía del derecho*. Existe versión en español a cargo de Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria con el título *Sistema de la eticidad*, Editora Nacional, Madrid, 1983. Más reciente es la publicada en Buenos Aires con el mismo título, a cargo de Juan López Osorno en 2006 en la editorial Quadrata. El título hace referencia a una noción tan característicamente hegeliana como lo es la *eticidad*, que, frente a la moralidad abstracta de Kant, intenta expresar las formas concretas en las que se organiza la vida moral de las sociedades humanas. A ella está dedicada la tercera parte, y culminante, de su *Filosofía del Derecho* de 1821, con sus tres conocidos momentos: familia, sociedad civil y Estado.

ⁱⁱ Hoy sabemos que los fragmentos mencionados son algo anteriores y deben datarse como muy tarde en 1803.

ⁱⁱⁱ La *Fenomenología del Espíritu* (1807), puede considerarse la primera obra madura del pensamiento de Hegel y constituye, además de un documento filosófico de gran importancia en el pensamiento occidental moderno, un texto literario de enorme riqueza y complejidad. En ella, junto a una filosofía de la historia en la que opera ya la concepción dialéctica del devenir y la “astucia de la razón”, se contienen detallados y profundos análisis de fenómenos históricos, como la Revolución Francesa y la Ilustración, así como de épocas y escuelas filosóficas, como el estoicismo o el escepticismo, o de actitudes en pasajes ya clásicos y sobre los que se vuelve una y otra vez, como el relativo a la “dialéctica del amo y el esclavo”, o finalmente de instituciones y expresiones como el arte y la religión. Durante décadas la única versión en español de esta difícil obra ha sido la ya clásica de Wenceslao Roces, publicada por FCE, que ha conocido distintas ediciones y reimpressiones. En 2007 apareció una nueva versión, profusamente anotada, a cargo de Manuel Jiménez Redondo, publicada en Valencia en la editorial Pre-textos. Este mismo año de 2010 tiene prevista su aparición una tercera versión a cargo de Antonio Gómez Ramos en la editorial Abada.

^{iv} La interioridad es para Hegel la caracterización de la espiritualidad de la Reforma, que considera a su vez el *Espíritu del Norte* y supone uno de los rasgos propios de la Modernidad. Las páginas iniciales de su obra publicada en 1802, *Fe y saber*, constituyen una buena descripción hegeliana de ese fenómeno.

^v El término *Schwärmer*, así como el de *Schwärmerei* es de amplio uso en la Ilustración alemana para referirse a un movimiento de corte irracionalista. Se ha traducido como fanatismo, entusiasmo o delirio. Es el término que, por ejemplo, utilizó Kant para referirse a Swedenborg en su obra traducida en español como *Sueños de un visionario*.

^{vi} El término *Wissenschaftslehre* lo acuñó Johann Gottlieb Fichte ya en 1794 para describir su propia filosofía como una filosofía primera. Habitualmente se traduce como *Doctrina de la ciencia*. La filosofía de Hegel como sistema del saber no hubiera sido posible sin esa previa acuñación de la obra de Fichte y sin la orientación que le da a la filosofía alemana después de Kant como una filosofía sistemática asentada en el sujeto y que ha determinado en gran medida el pensamiento posterior del mundo occidental.

^{vii} *Socialismo científico* es el término que utilizan Karl Marx y Friedrich Engels para caracterizar su propia versión del socialismo frente al llamado *socialismo utópico* (Joseph Proudhon, Charles Fourier, etc.) que ellos critican. Como es sabido, en el socialismo científico juega un papel decisivo la lógica hegeliana, y en particular el método dialéctico.

^{viii} Traducimos como *identidad* en este contexto por parecernos la más adecuada. La traducción literal del término *self* inglés, como la del *Selbst* alemán sería *sí mismo*. En determinados con-

textos es posible traducirlo así; no en este caso que daría lugar a un mal español. Por eso hemos optado aquí por el término *identidad*, como en otros simplemente por el término *yo*, o en otros, donde eso es posible, por *sí mismo*.

^{ix} Es bien conocido el episodio en el que Hegel y sus entonces compañeros de habitación en el *Stift* de Tubinga, el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling y el poeta Friedrich Hölderlin, celebraron la Revolución. Ese acontecimiento determinó la evolución de los tres y la de la filosofía alemana a partir de Kant, de la que ellos fueron protagonistas.

^x La expresión *Espíritu del Norte* se explica en términos análogos a la idea de interioridad propia del protestantismo a la que nos hemos referido más arriba, y Hegel vuelve a usarla en distintos momentos de su obra para referirse a la modernidad.

^{xi} Se refiere a su período como profesor en Jena, decisivo en su trayectoria y conocido como *período de Jena* (1801-1807), donde Hegel acudió ayudado por su antiguo compañero Friedrich Schelling, y donde realmente maduró su sistema, redactando allí la *Fenomenología*.

^{xii} El término inglés que utiliza Voegelin para *Ausbildung* es *manifestation*. Hemos mantenido el término *manifestación*. Sin embargo, la traducción más adecuada del término *Ausbildung* alemán, que el mismo Voegelin coloca entre paréntesis, sería la de *formación*, que combina tanto el sentido de aprendizaje como el más dinámico de despliegue o desarrollo.

^{xiii} Voegelin hace aquí un escueto resumen de los principales hitos por los que atraviesa la conciencia, desde la certeza sensible al saber absoluto, que es el proceso al que Hegel llamó precisamente *fenomenología*, como expresión del despliegue de la conciencia que *se muestra*, que *aparece como fenómeno* en distintas *figuras* (*Gestalten*), hasta alcanzar la culminación en el saber absoluto.

^{xiv} La sustancia hecha sujeto es una expresión que podría resumir la tarea que asume Hegel en su filosofía. La frase se comprende en el contexto del que surge su filosofía, en el que el criticismo de Kant, que trata de completar el llamado Idealismo subjetivo de Fichte, enfatiza el papel del sujeto frente a las filosofías dogmáticas y precríticas organizadas en torno a la sustancia (como la de Baruch de Spinoza, en opinión de Kant y de Fichte). Hegel propone reconsiderar la sustancia incorporando esa dimensión activa de la subjetividad que ya había desarrollado Fichte. El espíritu absoluto y su devenir serían la expresión de esa sustancia hecha sujeto, sustancia-sujeto que, por ser sujeto, regresa sobre sí y al hacerlo revela el universo en toda su riqueza, cerrando así las contradicciones que ella misma ha desplegado en su devenir.

^{xv} Esa proclama puede encontrarse ya en la obra mencionada de 1802 *Fe y saber*, donde Hegel, décadas antes que Nietzsche, habla de la muerte de Dios y la expresa en la fórmula de lo que llama el *Viernes Santo especulativo: Fe y Saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 164.

^{xvi} Es el término que habitualmente se traduce en español por *superhombre* o por *ultrahombre*.

^{xvii} El propio Hegel lo expresa muy bien en una de sus frases más citadas y conocidas, tomada de su *Filosofía del derecho*: “todo lo racional es real y todo lo real es racional”.

^{xviii} “La historia de toda sociedad precedente (hasta hoy, anterior) es la historia de la lucha de clases”.

^{xix} “El final de la historia acaecida hasta hoy”.

^{xx} Se refiere a la explicación que da Hegel del *terror* revolucionario en la *Fenomenología*.

^{xxi} *Anderssein* (ser otro), *für sich zu sein* (ser para sí), *eigenes Dasein* (existencia propia), *Bewegung des Sichselbstsetzens* (movimiento de ponerse a sí mismo), *selbstbewußte Freiheit* (libertad autoconsciente), *abgesonderte Freiheit* (libertad aislada), *Entzweiung* (discordia), *Geschiedenheit* (separación), *Verschiedenheit* (diferencia), *Zerrissenheit* (escisión), *das Konkrete* (lo concreto), *Härte* (dureza), *Negativität* (negatividad), *fremd* (extraño), *Entfremdung* (extrañamiento, alienación), *Unwirklichkeit* (irrealidad), *Tod* (muerte). Son todos términos característicos de la filosofía de Hegel.

^{xxii} *Das Beschränkte* (lo limitado), *Jenseits* (más allá), *Ruhe* (quietud), *Unruhe* (inquietud), *Trägheit* (inercia), *Gedankenlosigkeit* (irreflexión), *Angst vor der Wahrheit* (angustia ante la verdad), *Furcht vor der Wahrheit* (temor a la verdad), *Äther* (éter), *Kreis* (círculo), *Zauberkraft* (fuerza mágica), *Zerrissenheit* (escisión).

^{xxiii} Voegelin se refiere al análisis que de esa facultad hace Hegel en la *Fenomenología*. El entendimiento, que en la *Crítica del razón pura* de Kant es la facultad de los conceptos, se consideraba por Hegel como una fuerza disgregadora, sobre la que habrá de actuar la razón (que en Kant era la facultad de las ideas) como fuerza unificadora y capaz de salvar esa escisión propia del entendimiento y de lo que durante un tiempo Hegel llamó “filosofías de la reflexión”, para referirse a las filosofías de Kant y Fichte y en general a las filosofías de la Modernidad.

^{xxiv} Ver nota xiv.

^{xxv} “La existencia del yo desplegado en la dualidad”.

^{xxvi} Una de las ideas motrices de la *Fenomenología*, y uno de los hallazgos de Hegel, es precisamente la negatividad, sin la cual resulta incomprensible su dialéctica. La sustancia hecha sujeto a la que nos hemos referido más arriba sólo es posible a partir de la capacidad del *Geist* para recorrer ese círculo al que se ha referido Voegelin. Un posible punto de partida del recorrido, aunque no el único, es precisamente la escisión de la que Voegelin se hacía eco al comentar el fragmento titulado *Continuación del sistema de la eticidad*. Lo que en ese fragmento se analizaba sólo en términos religiosos como escisión, en la *Fenomenología*, y en general en la filosofía hegeliana tal como se plasma de modo más amplio y formal en la *Ciencia de la Lógica*, adopta la forma de negatividad, en la cual el *Sujeto* se opone a sí mismo como ser otro. Términos como *anderssein* (ser otro), *Böse* (mal), o *Härte* (dureza) hacen referencia aquí a esa negatividad mediante la que el *Geist* se despliega a lo largo de la *Fenomenología* dando lugar a las distintas figuras de la conciencia y a través de cuyo avance en sucesivas superaciones de su propia negatividad, llega finalmente a reconciliarse consigo mismo como *saber absoluto*.