

## Arte y religión en la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel a la luz de la *Wissenschaft der Logik*...

RICARDO A. ESPINOZA LOLAS\*

**Resumen:** «El pensamiento de Hegel desde sus inicios entendió que el arte no era una manera radical de acceder al absoluto. Lo que se busca aquí, es mostrar cómo se articuló este decir en su obra *Fenomenología del espíritu* y así ver cómo todo su pensamiento posterior está pensado desde estos supuestos. El absoluto entendido desde su dialéctica cobra un sentido único en la historia del pensamiento; en realidad, el arte no queda eliminado sino asumido en un tipo de religión: la religión griega».

**Palabras clave:** Hegel-Arte-Religión-Concepto-Absoluto-Idealismo

**Abstract:** «From its beginning, the hegelian thought understood that art was not a radical way to access in the Absolute. What we seek here, is to show how was this idea articulated in the *Phenomenology of the Spirit*, and thus see how all Hegel's later thoughts proceed from these assumptions. The Absolute –understood from his dialectics– acquires a unique sense in the history of thought. Actually, art is not annihilated, but assimilated in a specific kind of religion: Greek religion».

**Key words:** Hegel-Art-Religion-Concept-Absolute-Idealism

### Introducción

Lo que se pretende señalar en este escrito es algo muy simple, pero no exento de complejidad. El problema radica en que el tema del arte sólo puede ser abordado desde el horizonte de la religión en la filosofía de Hegel. El arte por sí mismo no tiene otro estatuto ontológico. Para justificar semejante tesis tengamos siempre presente el siguiente texto: «El arte produce el mundo en el Espíritu y para la *intuición*. Es el Baco de la India; no el claro Espíritu que se sabe sino el *Espíritu en trance*, que se envuelve en la sensación y la imagen, bajo ella [está] oculto el horror. Su elemento es la intuición; pero ésta es la *inmediatez* sin mediación, por eso este elemento es inadecuado al Espíritu. Por consiguiente el arte no puede dar a sus figuras más que un Espíritu limitado. La belleza es forma, es la ilusión de una de una vitalidad absoluta, autosuficiente, cerrada en sí y perfecta. Este medio de la finitud, la intuición, no puede captar lo infinito, si infinitud es meramente *intendida*. Este dios estatua, este mundo del canto, que abarca respectivamente cielo y tierra, las esencias generales en mítica forma

---

Fecha de recepción: 25 enero 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

\* Dirección: Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Av. El Bosque, 1290. Sausalito. Viña del Mar. Chile. Mail: [respinoz@ucv.cl](mailto:respinoz@ucv.cl). R. A. Espinoza es Catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea y Director de Postgrado.

individual y las singulares, la consciencia de sí, son representación *intendida*, no *verdadera*, carecen de necesidad, de la figura del *pensamiento*. La belleza, en vez de explicar la verdad, es el velo que la cubre»<sup>1</sup>. Este terrible texto de finales de 1806 (del período de Jena), muy próximo a la *Fenomenología*, mienta la idea esencial del pensamiento de Hegel respecto del arte a lo largo de su vida (y se podría, después en el viejo Hegel, el de Berlín, ampliar para la religión y la filosofía). El problema radical del arte es: la figura estética es inadecuada para dar cabida a lo espiritual (problema de la articulación entre intuición y concepto o, si se quiere, entre lo finito y lo infinito). Lo sensible, incluso en Grecia (en clara alusión a Hölderlin con su hipertrofiado Baco), no puede dar con el carácter de infinitud de lo espiritual. Esto es tarea del pensamiento y del «Concepto» (*Begriff*) o, dicho en lenguaje idealista-teológico (lenguaje que el Hegel maduro deja de lado por unilateral) del «Espíritu» (*Geist*).

## 1

Hegel con su filosofía intenta resolver un problema; «el» problema filosófico que atraviesa el pensamiento occidental. Se podría traducir este problema como el problema de la «Cosa en sí» (*Das Ding an sich*), pero problema en sentido amplio (obviamente más allá de Kant). Como problema no es solamente el punto de partida del pensamiento kantiano, sino que es el eje que atraviesa el pensar filosófico desde su «inicio» (*Anfang*) pasando por el mismo Kant e enquistándose en la actualidad posmoderna de varias formas distintas. Es el problema de la mítica Hidra con sus múltiples cabezas; le cortas una y aparecen otras. Pues tras esa «Cosa en sí» se esconde el problema metafísico del «Fundamento» (*Grund*) que fundamenta, que funda lo fundado. Da lo mismo para esta cuestión cómo queramos entender esta relación cualitativa (*Beziehung*) entre el fundamento y lo fundado (se puede entender de modo lógico, gnoseológico, teológico, ético, estético, político, psicológico, sociológico, histórico, religioso, científico, técnico, etc., etc., es decir, sintetizando, se podría señalar de modo simplemente «metafísico»), pues todo siempre se resuelve en términos, como diría el Hegel de la *Wissenschaft der Logik*, del «infinito malo» (*Schlecht-Unendliche*)<sup>2</sup>, es decir, una articulación entre una infinitud y una finitud (articulación que conlleva el problema de lo finito, del progreso al infinito, del deber ser, esto es, el pseudo problema del entendimiento: «¿Cómo sale lo infinito de sí y llega a la finitud?»<sup>3</sup>, se pregunta Hegel con ironía en sus últimos textos. Por ello es una ¡mala! Infinitud. ¿Por qué mala? ¿Por qué llamarla «mala»? Porque es una articulación en que el primero de los miembros no es del todo «infinito» y el segundo no es del todo «finito». Nos encontramos con un infinito algo precario, ya que está en sí mismo «finitizado» y que funciona como un «más allá real», esto es, como un fundamento: «El infinito malo no es sino el *más allá*, por ser solamente la negación de lo finito, puesto como real: él es, así, la negación primera, abstracta»<sup>4</sup>. Luego estamos ante un

1 G. W. F. Hegel, *Filosofía real*, FCE, México, 1984, p. 227.

2 «So das Unendliche gegen das Endliche in qualitativer Beziehung, von Anderen zueinander gesetzt, ist es das Schlecht-Unendliche, das Unendliche das Verstandes zu nennen». G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Teil*, Felix Meiner, Leipzig, 1923, p. 128.

3 *Ib.*, p. 141.

4 *Ib.*, p. 137.

fundamento que no es del todo fundamento pues está a su vez fundado por la finitud. Y por ende nos topamos con una finitud con ansias de infinitud que fundamenta al propio fundamento; nos topamos, en definitiva, con la dualidad de dos mundos vacíos y abstractos... ¡Paradoja!.. ¡Absurdo!... ¡Abismo! (*Ab-Grund*)

Estamos en una aporía, que es «la» aporía del pensamiento y que dinamita desde dentro la propia metafísica y con ello tanto las condiciones de la cosa como la cosa misma o, si se quiere, simplemente estamos ante la propia contradicción en la que consiste la «Cosa en sí». Con el problema del «infinito malo» estamos, como diría Derrida, ante no solamente las condiciones de posibilidad de la «Cosa en sí», sino también ante sus condiciones de imposibilidad. En la propia «Cosa en sí» hay un «a-bismo» (*Ab-Grund*) que le da su «razón de ser». ¿Cómo entender ese *Ab-Grund*? He ahí el gran y único problema de la metafísica<sup>5</sup>.

## 2

Ante Kant y este problema, se respondió, en un primer momento, de un modo algo «romántico». Se pensaba ver en el arte y la intuición la salida única y radical a la «Cosa en sí»; el resto era una «mala filosofía» (es una salida en la inmediatez, en lo intuitivo, en lo natural, en lo «oscuro», en lo «mitológico», en «Grecia», en el «Romanticismo», etc.). Es cosa de pensar en el célebre *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (semestre de invierno de 1796-1797; texto que parece ser más del poeta Hölderlin que de los filósofos Schelling o Hegel, aunque tenga la letra de este último); esbozo de un gran proyecto inacabado de Schelling, Hölderlin y Hegel que perdura a través del tiempo por medio de los Schlegel, Schopenhauer, Wagner, primer Nietzsche hasta Bergson, Benjamin, Heidegger, Cacciari, etc., etc. Escuchemos lo señalado de un modo incuestionable en este *Primer programa*: «sólo en la *belleza*... se ven hermanadas la *verdad* y la *bondad*»<sup>6</sup>; esto lo pensaban en un primer momento, los amigos del Seminario de Tubinga, para la religión griega, pero luego se extendió a todo el pensamiento occidental. Y la gran proclama quedó formulada rotundamente así: «Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte: ¡esto es lo que necesitamos!»<sup>7</sup>.

Pero el mismo Hegel en el preciso momento que subscribía esta idea radical prontamente ya se alejaba de sus amigos. Y este pensamiento solamente se tornó en el horizonte de la poesía de Hölderlin, pues Schelling también lo abandonó explícitamente desde 1809 (véase,

5 «... el criterio de cientificidad kantiano: la *expositio* (*Darstellung*) de un concepto en una intuición, va a ser cumplido por Hegel en el interior de la Lógica misma... En el juicio apodíctico tiene lugar, en efecto, el punto de fluición de toda realidad esencial, es decir de la Cosa misma. Es allí donde (en vista de la objetividad) del sujeto sobre su propio pasado esencial borra así, brutalmente, la ternura común por las cosas de que adolecía el kantismo: es la Cosa, no el concepto, lo que está roto, hendido en su deber ser y su ser». Duque, F., *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Ediciones Granica, Barcelona, 1990, p. 149. Este libro del Prof. Duque es realmente un aporte a los estudios hegelianos.

6 G. W. F. Hegel, «Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán» en *Escritos de Juventud*, ed. José M. Ripalda, FCE, México, 1998, p. 220.

7 Id.

por ejemplo, su libro *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*<sup>8</sup>; libro totalmente importante para entender a Heidegger en su *Kehre*). El problema radica en que el tema del arte sólo puede ser abordado desde el horizonte de la religión en la filosofía de Hegel y nada más (incluso, piensa el filósofo alemán, que solamente en la religión griega se da que su arte es formalmente su religión). El arte por sí mismo no tiene otro estatuto ontológico.

Hegel toma total distancia de Hölderlin y de Schelling. El arte por sí mismo no es garantía de conocimiento del absoluto. Y no sólo eso, sino que, además «la belleza es el velo que cubre la verdad». La belleza sería ámbito de encubrimiento, lo totalmente opuesto a lo propio de la verdad: ser propiamente *aletheia* (des-velamiento). Tan distantes suenan las palabras de Hölderlin en el *Hyperion*: «Ich bin ganz nah an ihnen, sagt' ich. Das grosse Wort, das *hen diapheron heauto* (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gabs keine Philosophie»<sup>9</sup>. En cierto sentido, Hegel seguirá pensando esto, pero sólo referido a Grecia. El sintagma de Heráclito bajo la interpretación de Hölderlin que se resume en el: *hen kai pan*<sup>10</sup>. (término, como es sabido, de Lessing), ya no es válido para el absoluto *qua* absoluto, sino sólo en una de sus determinaciones. Hegel, siguiendo a Jacobi en esto, después al final de su vida hablará de un «único todo concreto», *das Eine concrete Ganze*, en contra del juvenil pero equivocado «Todo Uno», *hen kai pan, Alles Eins*; terminología inmediata, panteísta, estética, etc.: «... de hecho, sólo hay un único todo concreto, del que son inseparables los momentos»<sup>11</sup>.

Hegel se aleja rotundamente de su propio pasado «idealista-teológico», ya no es posible seguir a Hölderlin. Este es el pasado que podemos ver en los versos tachados del poema *Eleusis* del filósofo alemán; son versos que mientan el absoluto de la inmediatez *qua* inmediatez, que como «Cosa en sí» (*Ding an sich*) está más allá del «Concepto» y al cual se le aborda en la «noche de la intuición» que cobra figura y sentido en el arte (es cosa de pensar en las primeras obras de Schelling como el *Sistema del idealismo trascendental*, la *Filosofía del arte*, etc.). Los versos ya célebres del «poeta Hegel» dicen así: «...en esta intuición se va el sentido,/ lo que mío llamaba se evapora,/ me entrego a lo incommunicable,/ yo soy en él, soy todo, sólo él soy./ Le extraña el pensamiento que retorna,/ espantado ante lo infinito, y en su asombro no capta,/ de este interés la hondura./ Al sentido acerca lo Eterno Fantasía,/ lo desposa con Figura»<sup>12</sup>. Hegel rechaza estos versos, al parecer, «ya» no los siente del todo suyo. Porque son versos de intuición, esto es, de inmediatez sin mediación, versos de ilusión, de carencia de verdad, versos sin necesidad. Versos, en definitiva, que no pueden

8 F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989.

9 F. Hölderlin, „Hyperion«, en *Sämtliche Werke und Briefe in drie Bänden, Band 2*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt im Main, 1994, p. 92.

10 Hay un bello estudio sobre el *hen kai pan* en el pensamiento de Hegel de José María Ripalda, en *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, FEC, Madrid, 1978, pp. 179-190.

11 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Teil*, op. cit., p. 144.

12 G. W. F. Hegel, «Eleusis», en *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, traducción de Félix Duque, Akal, Madrid, 1998, p. 351.

captar lo infinito en lo que tiene de propiamente infinito. Este es el gran problema del arte: la intuición<sup>13</sup>, esto es, la inmediatez, la «mala infinitud».

### 3

Luego, ¿qué es el arte? Sólo un estadio en la experiencia (*Erfahrung*) de la conciencia (*Bewusstsein*). ¿Qué experiencia? La experiencia de la conciencia religiosa, esto es, del espíritu religioso en su propia experiencia de absolutez (pero el espíritu religioso es tanto el humano como el divino). Es la experiencia a través de la figura (*Bild*). La religión se sabe a sí misma como tal, por medio de distintos niveles de configuración artística. Y propiamente hablando, sólo hay, se da arte en la experiencia griega. Grecia es el único pueblo en el cual su religión es formalmente su arte. Por esto Hegel en la *Fenomenología* habla de Religión-Arte (*Kunst-Religion*) cuando se refiere al pueblo griego. Es allí en donde el espíritu religioso resplandece en la figura por antonomasia. Se produce, por primera vez, la síntesis entre lo natural y lo espiritual, pero todavía a un nivel inmediato de mera exteriorización (*Entäußerung*) sin interiorización (*Erinnerung*). Falta el momento del dolor y la muerte para que pueda reconciliarse el espíritu consigo mismo, es decir, falta que «Dios muera» (esto es lo propiamente cristiano para Hegel); esto es, falta la negación radical del espíritu. En cambio, tanto en el Oriente como en el Cristianismo el arte es negado. Tanto el arte simbólico como el arte romántico se articulan como momentos dialécticos del silogismo religioso del espíritu absoluto.

Vayamos por partes, para entender la vinculación que hay en «Arte 'y' Religión» en la *Fenomenología* pensemos en la «y» que los articula; pensemos en el término «und», o con más precisión en el «-» de Kunst-Religion del apartado VII de la *Fenomenología*. Esa «y» es un simple «-», un guión. ¿Qué quiere decir esa «y»? Ese es todo el problema. En sacar a la luz, en desvelar ese «nexo» veremos por qué el arte vela, cubre el absoluto, y, a una, cómo lo «des-vela». Tendremos ante la vista en la «y» la identidad y diferencia del pensar, es decir, su dialéctica: «El momento dialéctico es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas»<sup>14</sup>, este «pasar a otro»<sup>15</sup> es «... este salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo»<sup>16</sup>. Para Hegel la «y» mienta la dialéctica, un pasar al otro desde sí y desde lo otro y, a la vez,

13 «Ese carácter [se refiere el carácter narrativo del Prólogo de la *PhägG*] se debe en primer lugar a la *exposición* (al despliegue) de la Cosa misma sobre la base de una *intuición* que en *PhägG* no puede ser otra que la vacía verdad (vacía para la conciencia, no para nosotros o ensimismadamente) de la conciencia o certeza sensible, cuando ésta intenta decir lo que siente. Lo único que puede expresar es: 'es ist' (*PhägG* 9: 63,17). Por tanto, no el puro ser del comienzo de *WdL* ni el ser plenificado de su final (12. 252,31), sino una *fase vacía*, mejor dicho, la apariencia de una frase, en la que un sujeto neutro, 'ello, cualquier cosa', suscita la expectativa de que algo otro va a ser dicho, pero que no tiene predicado (o bien, éste se confunde con la cópula). Se esperaba no sólo una experiencia, y lo que se dice es *nada*». Duque, F., *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, op. cit., pp. 78-79.

14 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1998, p. 183.

15 *Ib.*, p. 186.

16 *Ib.*, p. 184.

donde lo otro pasa a lo otro de sí desde sí y desde lo otro de sí mismo, o sea, un mero dinamismo (*Werden*) «co-respectivo» que rompe la finitud de las determinaciones. Finitud que puede ser concebida ya como lo finito ya como lo infinito (desde el entendimiento que todo lo separa unilateralmente). Si lo infinito sólo fuera infinito y nada más que infinito (una mera tautología) el acceso a él sólo sería posible por medio de la intuición y cobraría figura en el arte como «El» único momento de su absoluto despliegue (esa es la conclusión de Fichte, Schelling, los románticos y los poetas al leer a Kant y sus «críticas»). Pero en una *Dialektik der Erfahrung*, esto es, del *Begriff* el asunto se torna completamente distinto. La «y», en definitiva, nos va a llevar a pensar esas brillantes pero «endemoniadas páginas» de la *Fenomenología*. La «y» será la clave hermenéutica, nuestro hilo de Ariadna en el «Laberinto del Absoluto» como espíritu estético-religioso; y el gran, esquivo y peligroso minotauro será el mismo Hegel.

La dialéctica de Hegel de la *Fenomenología del espíritu* ancla su estructura en una sentencia paradigmática: *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*. Se puede comprender esta sentencia de múltiples maneras, pero se tiene que entender radicalmente desde la dialéctica especulativa para que cobre real sentido su decir. Antes de decir «lo que» dice, la sentencia ya dice desde «cómo» lo dice. La dialéctica cobra un sentido pleno, en donde forma y contenido se hacen uno desde la forma. Lo que dice lo dice ya en la forma de su decir. Entonces saber lo que dice la sentencia es saber cómo lo dice. Y ¿cómo lo dice?: ¡dialécticamente! Si realizamos la traducción tradicional de los términos *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* tenemos que es: *Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*. Esta sentencia es en sí misma dialéctica. Por tanto, el problema de su interpretación radica en los genitivos. ¿Cómo se deben entender los genitivos? ¿De manera objetiva o subjetiva?

Es una «Ciencia ‘de’ la Experiencia de la Conciencia», o una «Ciencia de la Experiencia ‘de’ la Conciencia». O, si se quiere, es una «Ciencia ‘de’ la Conciencia *experienciante*» o una «Ciencia *experienciante* ‘de’ la Conciencia». La respuesta a la sentencia dialécticamente es la doble interpretación. Este es el giro especulativo de la oración (es una sentencia que dice su verdad a través de un «espejo»). Y esto es de vital importancia para entender la articulación del capítulo VII de la Religión en la *Fenomenología*. El término fundamental en la sentencia es *Experiencia (Erfahrung)*; siempre el término medio del silogismo hegeliano es el radical, porque es el que mediatiza la inmediatez (es el «cardo» donde se «in-cardina» los dos momentos contrapuestos). Es el término que rompe la simetría del absoluto indiferente del pensamiento del primer Schelling. Lo que sucede es que la tríada del silogismo siempre va cobrando su verdad desde el nuevo silogismo que ya está incoado en el anterior, pero en donde su término medio se ha modificado. El concepto se parte en el juicio (*Ur-teil*) y éste es silogismo (no olvidemos que *Schluss* significa no solamente silogismo, sino también conclusión) que en el fondo es «Trinidad de Silogismos» (por ejemplo, el silogismo que da cuenta de la naturaleza se articula con el silogismo que da cuenta del espíritu por medio del silogismo lógico; véase, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*) y en tal circularidad el absoluto se mira a sí mismo y realiza una nueva experiencia de sí. No olvidemos nunca que la mediatez del «Medio» (*Mitte*) es fundamental para pensar a Hegel. Platón ya lo decía en el *Timeo* de la siguiente manera: «El vínculo más bello es aquel que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad. La proporción es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta. En efecto,

cuando de tres números cualesquiera, sean enteros o cuadrados, el término medio es tal que la relación que tiene el primer extremo con él, la tiene él con el segundo, y, a la inversa, la que tiene el segundo extremo con el término medio, la tiene éste con el primero; entonces, puesto que el medio [*to meson*] se ha convertido en principio y fin, y el principio y fin, en medio, sucederá necesariamente que así todos son lo mismo y, al convertirse en idénticos unos a otros, todos serán uno»<sup>17</sup>. Este texto magnífico de Platón será la base para Hegel en su concepción del «Concepto en tanto Silogismo»; es un texto absolutamente recurrente en su pensamiento y es esencial para comprender el pensamiento maduro de la *Wissenschaft der Logik* (este diálogo de Platón fue fundamental no solamente en Hegel sino también en Schelling).

Si pensamos la sentencia «Ciencia de la Experiencia de la Conciencia» desde el término «Conciencia» estamos en los seis primeros capítulos de la *Fenomenología* (certeza sensible, percepción, entendimiento, autoconciencia, razón, espíritu) y si la pensamos desde el término «Ciencia» tenemos el capítulo VII de la Religión (el apartado VIII del «Saber Absoluto» está atravesando y consumando toda la «Experiencia», es radicalmente la «y» de todos los capítulos de la *Fenomenología*). La experiencia la realizan tanto la ciencia como la conciencia. Es una mutua realización que se mediatiza. Y tal realización de los momentos es una «salida al otro» para saberse; es un salirse desde las garras de la inmediatez de meramente ser. No olvidemos que «Ser» es, a una, la más pobre y la más radical de las determinaciones que posibilita la inquietud (*Un-ruhe*) del «Espíritu» en la *Fenomenología* y del «Concepto» en la *Wissenschaft*. Es la inmediatez que constituye los relatos inaugurales en la indiferencia inicial. El absoluto quiere estar y está en la conciencia (nos dice Hegel en la *Introducción* de la *Fenomenología*)<sup>18</sup> y la conciencia quiere estar y está en el absoluto (diríamos nosotros). Lo que sucede es que ambos tienen que vencer la «inercia del Ser», la inmediatez indeterminada: «*Das Seyn ist das unbestimmte Unmittelbare*» dice Hegel al comienzo de su *Wissenschaft der Logik*<sup>19</sup>. Y se vence así la inercia en «experiencia». «Ciencia de la Experiencia de la Conciencia» se transformó en el pensamiento de Hegel en «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu» y finalmente en sólo «Fenomenología del Espíritu», pues Hegel pensaba que al nombrar «fenomenología» ya decía «ciencia» y era reduplicativo hacerlo explícito; esto fue lo que cambió después en su gran obra *Wissenschaft der Logik*. La *Fenomenología* es la experiencia que realiza el «Espíritu» para saberse, esto es, mediatizarse. Pero aquí el término «espíritu» señala tanto al espíritu humano como al Espíritu divino. El término espíritu es, a la vez, Espíritu. Allí está una vez más la dialéctica de Hegel. Espíritu significa los dos momentos. La *Fenomenología del espíritu* es la experiencia de revelación (*Offenbarung*), excedente, emergente del espíritu humano y divino al mismo tiempo y en su mutua diferencia.

La sentencia especulativa, del Hegel de la *Fenomenología*, *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins* se articula, entonces, desde el término *Erfahrung*. La «y» es la *Erfahrung*, la «y» es el vínculo entre *Wissenschaft* «y» *Bewusstsein*. La «y» se llama finalmente en el

17 Platón, *Timeo*, 31c-32a.

18 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1971, p. 52.

19 G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke Band 11, Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die Objektive Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, p. 43.

primer Hegel: *Geist*. A lo mejor bastaba con haber llamado al libro *Phänomenologie des Geistes* simplemente «*Der Geist*». Porque *Geist* significa en el pensamiento de Hegel *Phänomenologie des Geistes*. Sólo hay, se da «*Espíritu-espíritu*» en la mediación de su propia inmediatez (lo otro sería Schelling). El *Geist* «es» su mediación. En esto ya está su acabamiento. El espíritu está vivo y vive en su diferenciación. Ya el oscuro Böhme lo decía así: «... si quitase Dios la oscuridad que sobre la luz se cierne y se te abrieran los ojos, ahí mismo en el aposento en que estás de pie, sentado o tumbado verías el hermoso rostro de Dios y las enteras puertas celestiales. No necesitarías ni dirigir la vista pues está escrito: *La Palabra está cerca de ti, esta en tus labios y en tu corazón, etc.* [Deut, 30, 14; Rom, 10, 8]... Tan cerca de ti está Dios que el nacimiento de la Santa Trinidad acontece también en tu corazón, las tres personas nacen en tu corazón, Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo... Cuando escribo aquí sobre el *centro* o medio, que la fuente manantial del nacimiento divino está en el medio, ello no quiere decir que en el cielo haya un lugar especial o un *corpus* especial del que suba el fuego de la vida divina... Esta es la manera de ser Dios omnipotente, omnisciente, de verlo todo, de oírlo todo, de olerlo todo, de gustarlo todo, de sentirlo todo, de estar en todas partes y de probar el corazón y los riñones de la criatura»<sup>20</sup>. Tales determinaciones de Böhme atraviesan el pensar moderno y están a la base tanto de Hegel como de Schelling.

El texto de Böhme resume la postura de Hegel radicalmente. La idea de *Centrum* es vital para entender el *Geist* del Hegel de 1807 (junto con la idea de *to meson* de Platón). Lo que Hegel pretende es realizar dialécticamente lo que Böhme anuncia en su decir pensante, tectónico y titubeante. El filósofo alemán quiere sacar a la luz, desde las tinieblas de la intuición oscura e inmediata, el espíritu de Dios, de un Dios trinitario que como tal lo constituye todo. Esta idea debe ser estudiada y asimilada desde una particular interpretación del *Timeo* de Platón. Texto que ya mostramos por su radicalidad. Hegel respecto al «Silogismo» que ve en el *Timeo* concluye que en «... lo concreto consiste en que Dios es un silogismo que, mediante la distinción con respecto a sí, se mantiene unida a sí misma y que, mediante el levantamiento de la mediación, es la inmediatez que se restaura. De este modo, se contiene en la filosofía platónica lo supremo... en realidad, la verdad responde, en Platón, a la misma determinación que la Trinidad»<sup>21</sup>. Semejante interpretación sólo se le puede ocurrir a Hegel; pues, en cierta forma, para él la verdad del cristianismo estaría en lo propiamente griego (y en esto se elimina cualquier vínculo del cristianismo con el pensamiento-religioso judaico).

Su silogismo es la articulación dialéctica del espíritu, del concepto, del *logos*, o como dice Böhme de la «Palabra». Por medio del *Centrum* (*to meson*) se está en el todo, el cual se muestra radicalmente como «Silogismo». Hegel en su trabajo de habilitación (Agosto de 1801 en Jena) *Dissertationi philosophiae. De orbitis Planetarum* decía en su segunda tesis: «*Syllogismus est principium Idealismi*»<sup>22</sup>. Esto es la fe y el saber del joven Hegel<sup>23</sup>. Si Dios

20 J. Böhme, *Aurora*, Alfaguara, Madrid, 1979, pp. 128-129.

21 G. W. F. Hegel, *Lecciones de la historia de la filosofía, Tomo II*, o. c., p. 202.

22 G. W. F. Hegel, *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980, pp. 159-160.

23 «El término medio del silogismo es aquí el lugar de cruce (el *quiasmo*) por el que el sujeto se encamina a sus posibles predicados... y por el que lo universal (predicado) ingresa en el singular (sujeto): recuérdese que 'el singular es el universal' es ejemplo de proposición especulativa. Duque, F., *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, op. cit., p. 95.



consiste en ser «Silogismo», lo es también lo racional y lo real (el espíritu y la naturaleza). Esta idea es la que se presenta como el *Centrum* que está en todas partes (por tanto es un centro «des-centrado»). Este centro espiritual todo lo atraviesa y todo lo sabe. Hegel tiene que depurar el lenguaje aún mítico de Böhme para que se revele el «Concepto» en su verdadera dimensión (lo mismo hace con Platón). El Espíritu vive en la naturaleza, en la historia, en el hombre reconciliándose consigo mismo. Su desgarramiento originario que lo constituye deviene en dinamismo vivo. Hegel ya no piensa como Hölderlin que el «Espíritu» vive en su diferenciación, pero en un fondo «más allá» de su propia diferenciación, que vive en el abismo insondable del «Ser» (esto sería recaer en el problema de la «Cosa en sí»). Hegel siempre vio en la idea de comienzo (*Anfang*) mera inmediatez, o sea, pobreza de contenido (de allí el grave error de Schelling, pues éste ancla su decir verdadero desde un comienzo originario y de allí que su única salida a esto sea el arte, la intuición, la inmediatez, lo natural, etc.). Lo importante está en el devenir; lo verdadero es lo que está absolutamente deviniendo (esta postura es fundamental para luego entender a pensadores tan distintos de Hegel como Nietzsche y Deleuze).

## 4

El *Geist*, para Hegel, tomó su esencia en Grecia y en el Cristianismo. En Grecia se empieza a escuchar el *logos* (pensemos en los fragmentos de Heráclito). Hegel en sus *Lecciones de historia de la filosofía* cuando está estudiando a Böhme en su concepción del *Verbum* señala que: «... *logos* es más determinado que verbo, y no deja de ser un bello equívoco de la expresión griega el designar con él, a un tiempo, la razón y el lenguaje. Pues el lenguaje es la existencia pura del espíritu; es una cosa que una vez escuchada, retorna a sí misma»<sup>24</sup>. Es interesante mostrar el vínculo constante que realiza Hegel en su interpretación. Grecia «y» Cristianismo se dan mutuamente la mano en las determinaciones esenciales. Se nos aparece siempre la «y» dialéctica especulativa en el pensamiento. Hegel escucha en el término *Verbum* al *logos* griego. Se escucha en el Cristianismo a Grecia (la huella del pensamiento de Hölderlin aparece en Hegel una vez más; de allí su interpretación tan poco ortodoxa del propio Platón). Y al hablar de *logos* es Heráclito quien nos muestra su riqueza interna. Pero Hegel siempre con su hermenéutica especulativa (de ir de adelante para atrás, para luego ir de atrás para adelante) interpreta desde Platón a Heráclito (y, por esto, también interpreta desde el Cristianismo a Platón). No olvidemos que es Platón, según Hegel, el primero en determinar conceptualmente lo propio de la realidad como «Silogismo» («Trinidad»). El filósofo alemán señala: «Plato sagt in seinem *Symposium* von dem Prinzepe des Heraklit, dab das Eine, von sich selbst unterschieden – *to hen diapheromenon apo tauto sumpheresthai*– eine sich mit sich selbst; dies ist der Prozeb der Lebendigkeit; es eine sich wie die Harmonie des Bogens und des Leies»<sup>25</sup>. Si nos hemos percatado estamos en el mismo pasaje de Heráclito que Hölderlin utiliza para forjar su gran idea en el *Hyperion*. Hölderlin traduce «*das Eine in sich selber unterschiedne*» (y

24 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, op. cit, p. 241.

25 G. W. F. Hegel, *Vorlesugen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 2, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989, p. 74.

cambia el *diapheromenon* a *diapheron* dándole un carácter activo) y Hegel traduce: «*das Eine von sich selbst unterschieden*». Hegel dice casi lo mismo, pero la interpretación es radicalmente distinta. Nuestro filósofo incardina el decir de Heráclito en el decir de Platón. Es el concepto (*Begriff*), la *idea* la que da la pauta de esta interpretación. Ya no lo es la belleza (*Schönheit*). Aunque Hölderlin diga: «Leuchtet aber das göttliche *hen diapheron* *eauto* das Ideal der Schönheit der strebenden Vernunft, so fodert sie nicht blind, und weiss, warum, wozu sie fodert»<sup>26</sup>; esto ya no es posible. La sentencia del «oscuro» está tocada por el «Silogismo» especulativo del *Timeo* platónico. En ella no aparece ningún más allá de la diferencia como fondo último irreductible de suyo (ya no hay cabida para la oscura intuición estética), sólo hay un mediar que constituye el todo en «medio»; y así le da plena unidad a dicha totalidad. Por medio de esta interpretación de Platón está completamente zanjada la cuestión del *hen kai pan*. El *logos* es *meson* esto es, *hen-panta*. La posición de Hegel es radicalmente distinta a Hölderlin y a Schelling. Y la diferencia radica en la misma comprensión tanto del mundo griego como del cristiano.

El *logos* es «el articulador» (traducción posible del término) por excelencia, esto fue lo que vislumbró Hegel como *Verhältnis*. En el absoluto como «articulación» se está en «co-articulación» y en esto se asigna la parte propia de cada hombre. *Logos* es de suyo *hen kai pan*, esto es la «y» de «uno-todo». Y esta «y» se revela en articulación. El *logos qua logos* es sólo en el *logos* mismo y su actividad como tal es «logificar». Es decir, el *logos* se revela en su *legein*. Es pura *energeia* que se da en la *Erfahrung* de sí. En la «y» de «Arte y Religión» Hegel entiende nada más y nada menos la radical experiencia dinámica de un mutuo «co-constituirse» entre el Espíritu y el espíritu a la luz de su mutua respectividad; la cual requiere las figuras vivas en las que cobra sentido tanto para el hombre como para Dios su propia historia. Historia que busca plenitud de lo que es, pero se es en la medida en que se está siendo; en el «Devenir» (*Werden*) vive el «Espíritu-espíritu».

La articulación se ensambla (traducción posible para *harmonie* sería ensamblaje) dinámicamente en «unidad-totalidad» y ésta es en el despliegue articulador del «Silogismo». Esta es la gran idea griega (Platón-Heráclito) que hereda el pensamiento de Hegel. Pero esto no es suficiente, ya que surge un gran problema en Grecia, en ella no hay real interioridad (*Erinnerung*) para que el espíritu pueda vivir a gusto; entre los griegos no está presente en cuanto tal el *Geist*. El espíritu como «*bei sich selbst sein*» no acontece formalmente entre los helenos, su inmediatez estética (en el sentido fuerte *aisthesis*) los pierde en la exteriorización de su propia religión. Lo «divino-humano» no alcanza a ser «Espíritu-espíritu» y lo inacabado de su esencia religiosa artística no puede mantenerse por mucho tiempo, el absoluto quiere estar y está en y con nosotros, pero quiere estar plenamente; luego el carácter espiritual del absoluto se sale, se aliena, de la estética religión griega. La figura artística no puede retener lo propio del espíritu: su infinitud. La infinitud sólo ama a lo infinito en la mediatez; la cual habita en el pensamiento como único lugar propio en donde puede ser lo que es; pero infinitud como pensamiento que está siendo en las cosas mismas..

El rasgo de interioridad del concepto (en *Begriff* resuena el verbo *greifen*: agarrar y *Griff*: lo que agarra, por esto una traducción posible de *Begriff* sería «agarradura»... este sentido

26 F. Hölderlin, „Hyperion“, en *Sämtliche Werke und Briefe in drie Bänden, Band 2*, op. cit. p. 94.

tiene la etimología de concepto: *cum-capere*), el rasgo de recuerdo que mueve al todo con una fuerza tal para que busque ser lo que tiene que ser, es el rasgo de *Werden* del absoluto. Este absoluto necesita saberse plenamente, requiere tener total conciencia de sí y en ello total dominio sobre sí; sólo en la medida que se sepa en perfección se posee acabadamente. Y se posee «agarrándose» a sí mismo. En este auto «agarrarse» en el que consiste el todo, se va «agarrando» en su determinación, en su negación, en su cualificación de sí, en su diferenciación, en su darse finitud, en su interna dialéctica, en su desgraciada aventura para reconocerse y reconciliarse consigo mismo. En su historia, que es la historia del hombre, va cobrando fiel figura de sí el todo. Mientras el absoluto se reconcilia plenamente el hombre sólo lo hace parcialmente. Por esto Hegel dice en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*: «Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio... Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía»<sup>27</sup>. Esto mismo se puede decir en términos más metafísicos: los entes «... decaen desde su primeramente *imaginada independencia* a la situación de *momentos*, todavía *diferenciados*, pero al mismo tiempo eliminados»<sup>28</sup>. El todo es mismo en su diferenciación, y ésta busca el auto reconocimiento por medio del «desgarro» interno de sí, sólo a través de este dolor el todo empieza a tomar conciencia de su grandeza. Se tiene que pasar por la medianoche para alcanzar el mediodía. Con el advenimiento del Cristianismo el horizonte es distinto. Ya no es Dionísos sino el Crucificado el que determina el ámbito histórico en donde se desarrolla el espíritu. En el ámbito de la religión revelada es la «creatio ex nihilo», o sea, es la nada en donde aparece realmente la dialéctica de Hegel, la cual está articulada en el *Geist*. Sólo desde la nada tiene sentido el «para sí» (*für sich*), la certeza de sí mismo, el yo, el Dios vivo que se da, que se dona al hombre en su muerte para que el hombre plenamente viva. Este «para sí» es voluntad que recogida sobre sí misma instaura algo otro. La creación como Dios *ad extra* y esto a través del plan divino de la «Providencia» es lo que piensa Hegel. Desde la nada acontece la muerte y el dolor no sólo del hombre sino de Dios mismo. El *logos*, en este radical nuevo sentido, es Dios, es vida, es luz de los hombres (véase el prólogo de San Juan). El *logos* está en su casa cuando está en sí mismo y esto se da plenamente cuando está en el hombre de manera explícita (el hombre es la morada donde habita el «espíritu»). El Espíritu de Dios está en su casa cuando está en el espíritu humano (ya no es un espíritu meramente natural, inmediato y exterior). Desde «esta casa» (el hombre) instaura el Espíritu de Dios lo distinto de sí para saberse mismo. Y esto es porque el *Geist* en cuanto pura inmediatez necesita saberse en articulación de distintas figuras, de este modo se mediatiza. Porque es un «in-mediató» necesariamente se mediatiza (este es el modo de entender el infinito de modo especulativo, o sea, como infinito «afirmativo», infinito «verdadero»). La «y» ahora está en la articulación misma del «Espíritu», sólo es en la mediación, deviniendo, haciéndose parte, rompiendo su carácter abstracto se concreta. De esta forma el *Geist* es «Concepto» y se «agarra» a sí mismo; así se es «Silogismo» plenamente. Que el «Espíritu» sea «Silogismo» («Trinidad») es que sea articulación: «Universal-Particular-Singular (*Allgemeinheit-Beson-*

27 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Tomo I, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, p. 25.

28 *Ib.*, p. 96.

*derheit-Einzelheit*)». La inmediatez del «Espíritu» se mediatiza y se concreta. La «y» exige diferenciación de figuras en la unidad misma. La «unidad agarradora articulada», se agarra a sí misma y se tiene como misma en la diferenciación de sí, sólo de este modo se sabe y se sabe con certeza «en y para sí» (*an und für sich*). Sólo a través de la «Experiencia» la conciencia espiritual adquiere la ciencia de sí o, sólo a través de la «Experiencia» la ciencia de sí adquiere conciencia espiritual. La «y» mienta radicalmente: *Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*.

## 5

Pero ¿cómo se articula «Arte y Religión»? Esto ya está señalado, pero veámoslo con algún detalle. El arte es la *Erfahrung* del *Geist* en su devenir para sí mismo en cuanto religión. El espíritu inmediato, objetivo, en sí, se sabe para sí a través de la «Figura» (arte). Es el espíritu que se flexiona sobre sí mismo, que necesita «verse» para saberse y se sabe, se ve históricamente en el tiempo. El espíritu religioso es espíritu universal que es espíritu de los pueblos, o sea, espíritu histórico. Sólo desde la figura del espíritu religioso (que es la «y») comienza formalmente el tiempo. Todo lo demás eran momentos desconectados del horizonte temporal; horizonte que se inaugura con la irrupción del absoluto en la comunidad de hombres.

El «Espíritu» consiste en ser: «*Bei sich 'und' bei uns*» (en el «und» está el giro dialéctico). El «Espíritu» «*bei sich selbst sein*» y esto es así porque *der Geist (das Absolute)* «... *ist und sein wollte an und für sich schon bei uns...*»<sup>29</sup>. Creemos que la traducción de «bei» por «cabe» no es del todo acertada, porque no se trata de estar «cerca de», ni de estar «junto a», sino de estar «en», «en medio de», «en casa de». Y este es el sentido que da Hegel al «bei». Es el Espíritu de Dios el que está «en medio de» nosotros, es él el que habita en el hombre como en su propia casa. Hegel traduce e interpreta desde el Evangelio donde queda completamente claro el significado del «bei». El griego no coloca la preposición *pros* («cabe», cerca de, junto a), sino siempre: *en, oikei en, en hymin, en meso*, etc.; la idea es siempre la de habitar en medio de la morada humana. Hegel está pensando en la *Fenomenología* en textos fundamentales de la religión cristiana; por ejemplo, como *Romanos 8 (v.9): hymeis de ouk en sarkei alla en pneumatí, eiper pneuma theou oikei en hymin* [mas vosotros no estáis en la carne sino en el espíritu (aquí este término mienta ya a Dios como al hombre), puesto que el espíritu de Dios habita en vosotros]». Y en *Mateo 18 (vs.19-20)* se dice: *ou gar eisin duo he treis sunegmenoi eis to emon onoma, ekei eimi en meso auton* [pues donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos]». Textos brillantes porque muestra cómo el «Espíritu» es el fundador de la comunidad, es el que constituye cualquier nosotros. No sólo está en cada uno sino que está en todos como un nosotros dando vida. «Del yo al nosotros» es la articulación de la *Fenomenología*, la cual es la articulación del Espíritu de Dios en la realidad (y radicalmente en el espíritu del hombre). Y esto Hegel lo sabía muy bien, pues nunca dejó de ser un teólogo.

El *Geist* está en su casa cuando realmente está habitando su casa más propia, la casa del hombre, pero lo está en forma más plena cuando habita en medio de la comunidad de los

29 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburgo, 1980, p. 53.

hombres (esta lectura es clave para entender posteriormente a Heidegger y su *Dasein* en *Sein und Zeit*). El espíritu se sabe a sí mismo cuando es en la comunidad y cuando ella se sabe siendo parte del Espíritu. En la figura de la religión se produce un cambio radical de orientación en la *Fenomenología*. La «y» muestra su anverso dialéctico. Lo que tenía el carácter de ser el vector experiencial de ciencia «y» conciencia, es en la figura de la religión donde cobra real sentido. En la religión el saber se sabe en cuanto saber, se produce el primordio del «Saber Absoluto». La religión es el verdadero «y» que mueve el pensamiento de Hegel.

En esta figura el espíritu se torna religioso; es decir, es el absoluto el que se deja ver en la conciencia, todavía como Dios, pero absoluto al fin y al cabo. «La religión es la autoconciencia del espíritu absoluto representada por el espíritu finito»<sup>30</sup>. Luego se produce la inversión dialéctica de toda la *Fenomenología* (efecto del «y» dialéctico). Las figuras son traspasadas de espiritualidad, de mismidad, de concepto. Es el absoluto el que cobra conciencia en la conciencia religiosa, despierta de su inmediatez dialéctica, se sabe como el espíritu de la conciencia (certeza sensible, persas; percepción, indios; entendimiento, egipcios), como espíritu de la autoconciencia (griegos), como espíritu de la razón (cristianos en sus diferentes modos). Es el espíritu que se sabe universal (*Überhaupt*, esto es, que encabeza, que capitanea la historia de los tiempos finitos de los pueblos). Es el espíritu religioso artístico que deviene histórico y constituye el tiempo. El fin de los entes para la «gloria y vida eterna» del todo: «... del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él su infinitud»<sup>31</sup>. Si esto es así entonces en el apartado VII de la «Religión» de la *Fenomenología* se comienza todo de nuevo (es el apartado del giro articulador del libro, es el capítulo del «y» en su movimiento especular). En forma paralela al devenir de las figuras religiosas se establece, se pone en forma inversa las figuras del absoluto que dan absolutez a las figuras de la conciencia que se habían analizado en los seis apartados anteriores. Ahora esas figuras quedan sabidas desde su interioridad ya no son meramente extrínsecas y en sí sino, que son necesitadas como despliegue del absoluto mismo en la conciencia del hombre, en su morada, en su casa. En la comunidad de los hombres el «Espíritu» rebosa dolorosamente su mismidad. Los momentos señalados hasta ahora como conciencia, autoconciencia, razón, espíritu (inmediato) con sus submomentos de certeza sensible, percepción, fuerza y entendimiento, señor y siervo, estoicismo, escepticismo, conciencia desgraciada, razón observante, razón realizadora, razón legisladora, eticidad, cultura, moralidad cobran la dimensión del absoluto *qua* absoluto; no sólo son momentos del devenir de la conciencia, sino de la historia, son rasgos del absoluto mismo y, por ende, siempre están presentes en todo nivel.

## 6

El capítulo de la «Religión» nos da el absoluto en tanto representación. Es la «y» que articula, que experiencia tanto a ciencia como a conciencia, tanto a Dios como al hombre, tanto al Espíritu como al espíritu. Y lo experiencia primero como figura natural, segundo como figura artística y tercero como figura espiritual. De aquí se está a las puertas del

30 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 395.

31 *Ib.*, p. 473.

«Saber Absoluto» propiamente tal (al margen de la representación). Esto es, espiritualidad pura sin referencia a figura representativa alguna. Aquí ya estamos en la «y» transparente a sí misma.

El texto de la «Religión» se divide dialécticamente en Religión natural, Religión-Arte y Religión revelada. Y es, en rigor, en la Religión-Arte donde se encarna incómodamente, en inquietud la «y». Es ésta el *meson* del silogismo religioso, que a su vez lo es del silogismo «Espíritu-espíritu» que atraviesa toda la *Fenomenología* y todo el pensamiento de Hegel. Es el guión (–) que articula los contrafuertes del absoluto espiritual.

A través del estudio de la experiencia religiosa la «y» cobra consistencia. Es por esto, que el apartado sobre la religión se divide en Oriente, Grecia y el Cristianismo. Nosotros dejaremos fuera de este estudio a la religión revelada aunque siempre ha estado presente. Porque sólo desde ella tiene sentido lo señalado. La Religión natural se subdivide en: esencia luminosa (luminosidad), la planta y el animal y el artesano (maestro de obra). Y la Religión-Arte se subdivide en: la obra de arte abstracta, obra de arte viviente, y obra de arte espiritual. A su vez la obra de arte abstracta se divide en dioses, himno y culto. La obra de arte viviente se divide en: culto dionisiaco humano, culto de la fiesta humana, culto del gimnasta. La obra de arte espiritual se divide en: epopeya, tragedia y comedia.

La religión natural es una dimensión meramente exterior del absoluto en su inmediatez vivida por la comunidad de hombres. Es la religión consciente de Oriente. Es la religión de la figura de la conciencia. Es religión de conciencia inmediata, del ser. Es religión del en sí, de la intuición, de la sustancia, de la naturaleza. Hegel ve en el Oriente el pueblo por excelencia de tipo natural. El oriental se mueve en determinaciones muy pobres de espíritu, pero ricas de cualificaciones exteriores. El Oriente es un estadio primitivo, pero humano del espíritu, estadio en que el absoluto sólo es exhibición de sí, mera exteriorización (*Entäusserung*) sin interiorización (*Erinnerung*). La naturaleza como Dios *ad extra* es el espíritu religioso oriental. Como espíritu de la conciencia el absoluto toma conciencia en cada uno de los momentos estudiados en el apartado de la conciencia. Es por esto, que la religión natural se divide en certeza sensible, percepción y entendimiento. La religión de la sensibilidad inmediata, es religión del ser (en lenguaje de 1821 de las *Lecciones de la filosofía de la religión*); ésta se determina en la primera cualidad natural: la luminosidad. Es la luz en donde se muestra lo propio natural como enajenación del absoluto. Es lo meramente exterior que se muestra en su iluminar, pero como tal necesita la negatividad de la determinación para realizarse plenamente; por tanto, lo luminoso sólo ilumina desde su articulación con la oscuridad.

Esta religión es la de los antiguos persas. Religión de Ahura Mazda (Ormuzd) y Angra Mainyu (Ahrimán). En el *Avesta* se puede ver cómo la luz se asocia a Ahura y es el bien en contraposición con la oscuridad que se asocia a Ahrimán y que es el mal. Es una religión simbólica que busca representar el absoluto en el «Reino de la Luz». Pero no del todo simbólica, formalmente hablando, porque la luz en ciertos momentos es lo divino mismo. Hegel en la *Fenomenología* no es muy explícito en tratar estos asuntos, pero sí lo hace en sus «Lecciones de Berlín», las cuales siempre tenían matices distintos cuando se repetían sus contenidos (Hegel trataba titánicamente acusar su sistema al devenir «religioso-histórico»). En su lección de 1824 dice: «... es sabido que el culto de la luz ha sido en su existencia la religión persa, la religión que todavía profesan los persas actuales. Ellos veneran la luz, pero

no la luz en cuanto que es el Sol; no es un culto de la naturaleza en sentido propio y estricto, sino que la luz significa el Bien; este bien existe como objeto, posee la figura sensible de la luz, la cual equivale a un contenido que todavía es abstracto. La luz esencialmente significa el bien, la justicia en general; el bien... se llama Ormuzd. El es entonces una figura humana, pero aquí esta figura todavía es algo universal. Su reino es simplemente el reino de la luz... Cuando, el árbol o el animal vive, cuando se regocija por estar ahí y posee naturaleza afirmativa, cuando hay algo noble y como se trata simplemente de su resplandor y de esa luz y esta luz significa precisamente lo inclusivo de la naturaleza substancial de cada uno»<sup>32</sup>. Hegel en las *Lecciones de estética* deja más clara su posición respecto a lo poco simbólico y religioso de esta religión. «La religión de Zoroastro considera... como lo absoluto la luz en su existencia natural»<sup>33</sup>. Por ser tan inmediatamente natural en esta figura religiosa se da una unidad inmediata de forma e idea. Por esto, en cierto sentido, no hay simbolismo estético ni religión, sino embargo en lo natural, se está en el ámbito del señorío de la luz. Por esta razón, aquí estamos en una forma arcaica de dominación y servidumbre; es un pueblo esclavizado a la luz, vive en la necesidad ciega de lo natural.

Después de la «Religión de la Luz» nos encontramos con la «Religión de la Planta y el Animal», religión de la conciencia percipiente, religión de la inmediatez, pero con cierto rasgo de interioridad, en que lo absoluto cobra cierta conciencia de sí pero como lo natural, es la religión del panteísmo indio. Como lo dice en 1821, en el manuscrito: «El Oriente es, en general, la intuición indivisible, esta intuición de Dios en todas las cosas sin diferencia (*hen kai pan*) cielo, constelaciones, tierra, planta, animal, hombre son sólo reino celestial, una sola vida divina, pero no en solo amor... el amor que unifica los diferentes en una sola conciencia. Dios no está separado de lo terrenal y temporal, no es propiamente creador y señor, sino que es inmediatamente todo»<sup>34</sup>. La gran fórmula del *enkaipan*, como ya lo señalamos al comienzo del escrito, ahora siguiendo a Jacobi es señal de panteísmo para Hegel: y éste se refleja en la India. Aquí ya comienza la religión propiamente tal en su figuración estética de un simbolismo de la imaginación (como lo llamaría en la *Estética*). Ya hay cierta verdad en esta religión pero con desmesura, se produce un naturalismo desenfrenado: «La concepción del Brahma es la idea abstracta del ser, sin vida ni realidad, privado de forma real y de personalidad... se diviniza los objetos naturales, los animales...»<sup>35</sup>. En este ámbito de panteísmo cobra el absoluto una doble versión: pasiva y activa. Si el simbolismo es el absoluto *qua* planta se produce la quietud de las diferencias y si es el animal el simbolismo se produce la lucha de las diferencias. Hegel piensa en los pueblos primitivos que son guerreros y se comportan como animales desde su panteísmo violento que busca acabar con las diferencias. Pueblos de percepción que en sus símbolos panteístas configuran ciertos rasgos particulares de la realidad que los lleva a destruirse mutuamente por no poder asumir (*aufheben*) al otro en su carácter de otro.

El tercer momento de la religiosidad natural es la propiamente religiosa. Es la religión del artesano, del maestro de obras, en la cual ya se produce el símbolo, pero de modo irre-

32 G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la religión, Tomo II*, Alianza, Buenos Aires, 1988, p. 229.

33 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, p. 242.

34 G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la religión*, op. cit., p. 19.

35 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, op. cit., pp. 249-251.

flexivo. Religión de la conciencia del entendimiento, religión que busca la determinación del absoluto en lo concreto, cualificándolo de manera aún finita sin espiritualidad, pero inminente simbólico. Donde todas las diferencias se mantienen como tal, en sus irreductibles diferencias. Es una figura religiosa que tiene un arte instintivo, pero arte en el fondo; se trabaja construyendo grandes edificios para que habite en ellos lo divino, pero se trabaja sin conciencia de sí, como esclavos «un trabajo instintivo, tal como las abejas construyen sus celdillas». Lo interior busca ser espiritual pero se queda en lo exterior, la religión del entendimiento no puede superar sus dicotomías. Todo lo que hace el egipcio lo hace sin saber porqué lo hace.

El absoluto busca abrirse camino desde lo natural a través del símbolo que lo exprese, símbolo que siempre es inadecuado. Puede ser el símbolo de los colosos de Memnón, o el dios Osiris, o la esfinge, pero siempre el símbolo es inadecuado. El absoluto escapa en cada determinación simbólica. Sin embargo, en cada una de ellas es cada vez más acabado y cobra un rasgo de mayor interioridad. Los colosos de Memnón producen sonido que no es de su interior, sino del sol que las ilumina y las calienta. Osiris es el dios sol hijo de la aurora que todos los días muere, el sol pasa por el dolor de la muerte para ser el que es, se resucita para ser lo mismo, pero todavía no se tiene la conciencia de la muerte como tal (hay una necesidad ciega en el morir del dios, no hay salvación de la humanidad, ni menos deificación): La esfinge ya es mitad animal y humana es el primordio en que el absoluto cobra conciencia de su ser espiritual, en la figura humana el dios comienza a morar, pero todavía no puede dejar de ser inmediatamente natural. En la *Estética* Hegel dice: «... son los egipcios el pueblo propiamente dicho del arte...el símbolo toma forma precisa, el principio espiritual se revela más claramente y se separa de la naturaleza física, aun cuando no puede aparecer en toda su claridad... el principio interno falta, la acción y el impulso viene de fuera. Tal son los colosos de Memnón, que no se animan, no tiene voz ni produce un sonido, sino heridas por los rayos del sol. No es la voz humana que parte del interior y resuena desde el alma; el principio libre que anima la forma humana permanece aquí oculto; en vuelto, mudo, sin espontaneidad propia y no se anima sino bajo la influencia de la naturaleza»<sup>36</sup>.

En Egipto, por tanto, estaba todo dado para que el absoluto cobrara conciencia de sí, pero no sucedió, no se habla en lenguaje del «Espíritu» en los monumentos. La arquitectura no es la figura más estética para ver el absoluto, puede ser la estatua y ésta es Grecia. Los egipcios tuvieron el inicio de la estatua pero todavía ligada a la inmediatez material: «En Egipto todo es insinuación simbólica de algo inexpresado. El espíritu de este pueblo es el enigma. La transición de este enigma de lo natural a lo espiritual es la esfinge concepto de animal con cabeza de hombre»<sup>37</sup>. ¿Qué viene después de esto? Lo que viene es Grecia.

En Grecia gracias al *logos* Dios toma asiento estético autoconciente en la sensibilidad del hombre. Sensibilidad del lenguaje que va desde la escultura de figura humana de lo divino en el templo (Dios toma asiento en la figura humana) a la comedia que aniquila la figura de Dios en pro de lo humano («Dios se muere» en la risa cómica del hombre vulgar, es el hombre el que toma asiento en el trono de Dios). «La religión griega es esencialmente

36 Ib., pp. 262-265.

37 G. W. F. Hegel, *Lecciones de filosofía de la religión, Tomo II*, op. cit., p. 545.



religión de la belleza. Porque cuando hay que exponer en forma sensible la espiritualidad libre a la que se había elevado la griega no hay para ella otra figura que la humana la cual es la figura esencial y necesaria del espíritu. La figura humana es a la vez figura ideal»<sup>38</sup>, nos dice Hegel en 1827. En Grecia se da la *Heiterkeit*, la jovialidad del pueblo que se sabe feliz y dichoso, en unidad inmediata con su Estado (estas ideas están fundando, más tarde, el pensamiento del Nietzsche más radical).

El símbolo no da cabida real al espíritu, pero si le da la belleza (en cierta medida), el arte clásico es religioso por excelencia (porque es representativo de Dios en la figura humana estética del lenguaje, pero no puede dejar de ser estética). Y es sólo en Grecia en donde se ha dado semejante ecuación perfecta de lo finito y lo infinito (pero como se ha señalado es una ecuación estética y, por ende, no del todo acabada; es como resolvía este problema el joven Schelling). Y esto es en la figura humana en tanto *logos*. Pero esto no basta, el *logos* debe despojarse del rasgo de figura para que el espíritu pueda habitar totalmente libre, más allá de cualquier representación que lo limita; incluso la figura humana lo limita no en cuanto humana pero si en cuanto figura. Finalmente es el mismo espíritu artístico el que demanda su propia aniquilación para elevarse a un estadio más profundamente espiritual. La confianza inmediata de la conciencia dichosa en la sustancia estatal pasa a la certeza de sí mismo, a la moralidad del recogimiento del dolor, a la subjetividad de la conciencia desgarrada, desdichada, en la cual el Estado se ha enajenado como lo abstracto y «Dios ha muerto». Sólo a través del dolor la conciencia dichosa se reconcilia parcial y libremente. Y esto se realiza en la figura de la conciencia desdichada (figura que atraviesa estructuralmente a todas las figuras conscientes del espíritu).

## 6

El espíritu de la Religión-Arte se manifiesta en tres estadios dialécticos, en donde cada uno es la verdad del anterior; desde lo universal a lo singular pasando por el medio particularizador es como se articula el «Silogismo». Estos estadios son, como se dijo, arte abstracto, arte viviente y arte espiritual.

En la obra de «arte abstracta» se da lo universal. Es el juego dialéctico que va: 1. desde la arquitectura y estatuas rígidas de la exterioridad del panteón de los dioses de figura humana (véase Hesíodo y su *Teogonía*: los dioses en su lucha con los titanes)... «Pero el dios que mora en lo interior es la piedra negra que sale de la morada del animal y que es penetrada por la luz de la conciencia. La figura humana se despoja de la figura animal con la que aparecía mezclada [esfinge]; aparece junto a su verdadera figura y ya no vale para sí, sino que ha escindido a la significación de otro, a un mero signo [águila de Zeus]... Por tanto, la figura de los dioses tiene en ella su elemento natural como un elemento superado, como un oscuro recuerdo. La esencia caótica y la embrollada lucha del libre ser allí de los elementos, el reino no ético de los titanes, son derrotados y empujados hacia el borde de la realidad que se ha hecho clara...»<sup>39</sup>; a: 3. al culto bruto del misterio de Baco y Ceres (véase Eurípides

38 Ib., pp. 550-551.

39 G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 410-411.

y su *Bacantes*: del culto dionisiaco que resalta la unidad exterior)... «El animal sacrificado es el signo de un dios; los frutos que se comen son los *mismos* Baco y Ceres *vivientes*; en aquél mueren las potencias del derecho de arriba, que tiene sangre y vida real; y en éstos las potencias del derecho de abajo, que posee, sin sangre, el poder misterioso y astuto... Por tanto, al ser el culto el trabajo común o singular que cada cual puede realizar, trabajo que hace surgir la morada y el ornamento del dios, para honrarlo»<sup>40</sup>; pasando por: 2. el poder abstracto del lenguaje de la interioridad del himno ya sea en su dimensión de ley-universal ya sea en el oráculo-singular (véase la Pitia de Delfos: oráculos enigmáticos)... «El himno retiene en él la singularidad de la autoconciencia y esta singularidad, al ser escuchada, es allí al mismo tiempo como universal; la devoción encendida en todos, tiene en una unidad tanto su pura interioridad como el ser para todos y el ser para sí de los singulares»<sup>41</sup>. En el lenguaje, en el *logos* el espíritu se siente más a gusto porque en él se da la articulación de lo «uno-todo».

En la obra de «arte viviente» se da lo particular; el paso dialéctico va desde: 1. la interiorización del lenguaje desde el culto dionisiaco vulgar (véase Hölderlin y su elegía *Pan y vino*)... «Del culto procede, pues, la autoconciencia satisfecha en su esencia, y el dios se instala en ella como en su morada... Lo que de este modo, mediante el culto se revela en él mismo al espíritu autoconciente es la *simple* esencia como el movimiento consistente, de una parte, en remontarse de su nocturna reconditez a la conciencia, en ser su callada sustancia nutricia, y, de otra parte, en perderse de nuevo en la noche subterránea, en el sí mismo, y en permanecer arriba solamente con callada nostalgia maternal»<sup>42</sup>; a: 3. al atleta gimnasta en los juegos religiosos (véase Píndaro y sus *Olímpicas*: los juegos olímpicos encarnan el espíritu) ... «El bello gimnasta es sin duda el honor de su pueblo particular, pero es una singularidad corpórea en la que han desaparecido el desarrollo y seriedad de la significación y el carácter interior del espíritu que sostiene la vida particular, las disposiciones, las necesidades y las costumbres de su pueblo»<sup>43</sup>; pasando por: 2. la fiesta del hombre vivo ... «Un culto así es la fiesta que el hombre se da en su propio honor... es el momento abstracto de la *corporeidad* viva de la esencia... Por tanto, el hombre se coloca a sí mismo en vez de la estatua como figura educada y elaborada para un movimiento perfectamente libre»<sup>44</sup>. El hombre ya no es estatua, el hombre se reúne a hablar de sí mismo, se cuentan los mitos, se glorifica el carácter mismo de ser hombre.

Y en Grecia, finalmente, en el «arte espiritual» se da lo singular, lo exterior se torna en interior a través de la belleza del lenguaje. Y este momento del silogismo de la Religión-Arte es a su vez un triple silogismo. Silogismo que se articula desde la «Epopéya» a la «Comedia» pasando por la «Tragedia». Tal estructura va de la sustancia al sujeto<sup>45</sup> (y esto no es sólo para entender este pasaje dialéctico, sino que es una de las claves de la *Fenomenología*, es decir, el tránsito de lo sustancial a lo subjetual en cuanto tránsito).

---

40 Ib., pp. 416-417.

41 Ib., p. 413.

42 Ib., pp. 418-419.

43 Ib., p. 421.

44 Ib., p. 420.

45 Ib., p. 15.

En la «Epopeya» (véase Homero y su *Iliada*) estamos en el primer momento del silogismo y representa el «arte abstracto» pasado por el lenguaje. Este primer momento del silogismo se estructura dialécticamente en el silogismo que va desde: 1. los dioses, es lo universal; la divinidad designa abstractamente lo necesario; a. 3. el aeda, es lo singular; el aeda canta algo que se le da, su decir es inspiración, es un decir abstracto, dice lo que se le asigna decir; pasando por: 2. el héroe, es lo particular; el héroe hace y padece, es la síntesis de dioses y aeda. Hegel lo dice espléndidamente así: «...lo que de hecho se da es el silogismo, en el que el extremo de la universalidad, el mundo de los dioses, se entrelaza por medio de la particularidad con la singularidad, con el aeda. El medio es el pueblo en sus héroes, los cuales son hombres singulares como el aeda, pero solamente hombres *representados* y, con ello, al mismo tiempo, *universales*, como el libre extremo de la universalidad, los dioses»<sup>46</sup>. Tanto la necesidad ciega de los dioses como el contenido abstracto de aeda tienen que interiorizarse. «Un singular, lo irreal *abstracto*, es la necesidad [Dioses] que no participa de la vida del término medio, como no participa tampoco el otro, el singular *real*, el aeda, que se mantiene fuera de él y se hunde en su representación. Ambos extremos deben acercarse al contenido; uno, la necesidad, tiene que llenarse del contenido; el otro, el lenguaje del aeda, tiene que participar de él, y el contenido primeramente confiado a sí mismo debe recibir en él certeza y la firme determinación lo negativo»<sup>47</sup>. En este silogismo el peso lo llevan los héroes.

En la «Tragedia» (véase la tragedia de Sófocles y su *Antígona*) estamos en el segundo momento del silogismo y representa el «*arte viviente*» pasado por el lenguaje. Este segundo momento del silogismo se articula en otro silogismo que va desde: 1. «*aeda-coro*», es lo universal; el aeda se ha transformado en el coro primitivo que habla sin saber lo que dice y en el pueblo espectador del drama; a. 3. «héroe-actor», es lo singular; el héroe ha tomado la figura representativa del hombre que se coloca la máscara para actuar; pasando por: 2. «*dioses-doble-ley*», es lo particular; los dioses muestran el vínculo de lo divino y lo humano a partir de la Familia y el Estado. Hegel lo enuncia así: «Ante esta conciencia espectadora, como terreno indiferente de la representación, el espíritu no aparece en su multiplicidad dispersa, sino en el simple desdoblamiento del concepto. Su sustancia se muestra, pues, desgarrada solamente en sus dos potencias extremas... Por tanto, si la sustancia ética, mediante su concepto y según su *contenido*, se escindiese en las dos potencias que han sido determinadas como derecho *divino* y derecho *humano*, derecho del mudo subterráneo y del mudo de lo alto –aquél la *familia*, éste el *poder* del *Estado*–, de los cuales el primero era el carácter femenino y el segundo el masculino, el círculo de los dioses, primeramente multi-forme y flotante en sus determinaciones, queda restringido a estas potencias, que, gracias a esta determinación, se acercan a la individualidad propiamente dicha»<sup>48</sup>. Y esto se expresa en el poder total de la figura de Zeus (los dioses): «La autoconciencia representada en la tragedia, sólo conoce y reconoce, por tanto, una suprema potencia, y a este Zeus solamente como la potencia del Estado o del hogar y, en oposición al saber, solamente como el padre del saber de lo *particular* que deviene figura y como el Zeus del juramento y de las Erinias,

---

46 Ib., p. 422.

47 Ib., p. 425.

48 Ib., pp. 426-427.

de lo *universal*, de lo interior que mora en lo oculto»<sup>49</sup>. En este silogismo el peso lo llevan los dioses: Zeus.

Y, finalmente, en la «Comedia» (véase Aristófanes y *Las Nubes*) estamos en el tercer momento del silogismo y representa al propio arte espiritual que se aniquila en su mismo lenguaje. Este tercer y último momento del silogismo se articula en otro silogismo que va desde: 1. «actor», es lo universal; los actores ya no usan máscaras y en su decir hay pura exterioridad, los héroes se desvanecen; a: 3. «nubes-dioses», es lo singular; los dioses se nos convierten en nada, lo más concreto es la falta de todo fundamento en donde vivir, las leyes ya no tienen ningún carácter divino; pasando por: 2. «pueblo», es lo particular; el pueblo vive en lo vulgar de lo cómico, embargado en su conciencia dichosa, es el mismo pueblo el que inventa las «historias sagradas». Hegel muestra brillantemente cómo se articula el fin de la religión griega en el tránsito desmitificador de la tragedia: «... el héroe, que aparece ante el espectador, se desintegra en su máscara y en el actor, en la persona y en el sí mismo real... La autoconciencia del héroe tiene que salir fuera de su máscara y presentarse del modo como ella sabe, como el destino tanto de los dioses del coro como de las potencias absolutas mismas, sin estar ya separada del coro, de la conciencia universal»<sup>50</sup>. Esto conlleva inexorablemente al aniquilamiento de lo divino (Hegel es tan o más duro que Nietzsche en el aforismo 125 de la *Ciencia festiva*): «El sí mismo singular es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual desaparecen los dioses y sus momentos... La religión del arte se ha llevado a término en él y ha retornado totalmente a sí... el sí mismo propiamente dicho del actor coincide con su persona, y lo mismo ocurre con el espectador, que se siente perfectamente como en su casa en lo que se representa ante él y se ve actuar a sí mismo en la acción»<sup>51</sup>. En este silogismo el peso lo lleva el pueblo.

## Conclusión

El silogismo interno de la «Comedia» cierra el silogismo de la obra de arte espiritual, que a su vez cierra el silogismo de la Religión-Arte de Grecia, pero es el segundo momento del silogismo religioso del apartado VII de la *Fenomenología*. Es el momento que está entre el momento de la Religión natural y el momento de la Religión revelada. Cada figura religiosa es por sí misma un silogismo que cumple la función de ser, a la vez, un momento del silogismo total del Espíritu religioso. Como segundo momento la Religión-Arte viene a ser el que mediatiza. Todos los momentos se traspasan mutuamente, pero es la Religión-Arte lo «co-traspasador» por excelencia. El carácter «figurativo-humano- *logos*» de la Religión-Arte es el que permite la elevación dolorosa de la muerte reconciliadora tanto de Dios (reconciliación total) como del hombre (reconciliación parcial) en el Cristianismo y es, a su vez, el motor que mueve a las religiones naturales a su desarrollo más propio. O sea, que si nos percatamos, Hegel no niega el pensamiento de Hölderlin, sino todo lo contrario; lo fundamenta radicalmente y nos dice en qué radica su total verdad. En el pensamiento de

---

49 Ib., p. 430.

50 Ib., p. 431.

51 Ib., p. 433.

Hegel está la «razón» que da verdad al pensamiento en torno a la inmediatez intuitiva de la belleza.

Finalmente tenemos que decir que la «y» ha quedado señalada claramente como el mero pasar del espíritu religioso en su reconocerse en la comunidad de los hombres. Pasar que es estético, que está anclado en la sensibilidad y que tuvo su real figura en Grecia. Pero este pasar no deja nunca al hombre. Este no puede dejar de representar aún en el plano del concepto. No es válido pensar lo contrario pues sería misticismo. Y Hegel está muy lejos de pensar en ello cuando hablar del «Saber Absoluto». Este siempre está por alcanzarse, pero en su concebir concipiente (*noesis noeseos*) y en este estar alcanzándose se alcanza; es decir, se agarra a sí mismo plenamente en su propio «*des-garro*» interno. El arte, pues, no es nada más y nada menos para Hegel. A lo mejor el dolor que lleva Hegel en su alma, dolor que él asocia con el devenir dialéctico del absoluto en cuanto determinación, negación, cualificación y tormento es producto del rasgo efímero del arte en la autoconciencia del espíritu humano «y» divino. Tenemos que «re-pensar» esa «y», pensar esta «Ligadura»...

Ripalda traduce en su libro *La nación dividida* la siguiente carta de Hegel a Creuzer, fechada 30 de octubre de 1819: «Pronto voy a cumplir los 50 años, treinta de ellos los he pasado en estos tiempos eternamente intranquilos, llenos de temor y de esperanza, y esperé que alguna vez se terminaría el temor y el esperar. Lo que tengo que ver es que las cosas siguen igual; en las horas negras uno incluso piensa que van peor» (*Briefe II*, 219)<sup>52</sup>. Este es el desgarramiento interno de la «agarradura» (*Begriff*) que constituye el absoluto; y Hegel la padeció en carne propia. Basta pensar en la muerte absurda que tuvo y uno se convence de que a lo mejor es verdad que...

«Determinatio est negatio»<sup>53</sup>

---

52 José M. Ripalda, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel*, op. cit., p. 35.

53 G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Band 11, Wissenschaft der Logik*, op. cit., p. 76.

