

REFLEXIONES SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO Y EL HEGELIANISMO DE LOS “ESCRITOS DE JUVENTUD”

Gabriel Terol Rojo, Universidad de Valencia.

Resumen: Repasamos el hegelianismo del autor de *Phänomenologie des Geistes* en su época de juventud. En la recopilación de textos que constituyen sus “Escritos de juventud” encontramos, claramente, al Hegel ilustrado del XVIII frente al sistemático y fenomenológico de su obra especulativa del XIX. Tan sólo unos años separan estas creaciones, pero Hegel no es un joven filósofo heredero de su tiempo, como demuestran estas líneas, sino que se convierte en un comprometido con las tareas filosófico-científicas de su época.

Abstract: We revise *Phänomenologie des Geistes*'s author's hegelianism in his youth period. In the compilation of texts which constitutes his "*Writings of youth*" we clearly find the illustrated Hegel of the XVIIIth century opposite to the systematic and phenomenologic one of his speculative work in the XIXth century. Only a few years separate these creations, but Hegel is no longer a young philosopher inheritor of his time, as these lines demonstrate, but he turns into the Hegel compromised with the scientific tasks of his age.

1. Introducción

Georg Wilhem Friedrich Hegel era suabo, nació en Stuttgart en 1770 y pertenecía a una familia burguesa protestante. Estudió intensamente en el gimnasio de Stuttgart, y luego teología y filosofía en Tübingen. Allí fue amigo íntimo de Schelling y de Hölderlin; la amistad con el segundo fue más duradera; con Schelling tuvo rozamientos procedentes de la cuestión de mayor importancia para ellos: la filosofía. Después fue Hegel profesor particular, de 1793 a 1800, y estuvo en Berna y en Frankfurt. En 1801 fue docente privado en Jena sin lograr demasiados oyentes por sus escasas dotes de orador y la dificultad de sus cursos. En 1807 publica, ya en plena madurez, su primer escrito considerable, que es ya una filosofía personal y no un mero programa: la *Phänomenologie des Geistes*.

Hegel fue esencialmente un filósofo. Su vida entera estuvo consagrada a una meditación que había dejado su huella profunda de desgaste en su rostro. “Él era lo que era su filosofía –escribe Zubiri– y su vida fue la historia de su filosofía; lo demás, su contravida”. Nada tuvo sentido personal para él que no lo adquiriera al ser revivido filosóficamente. La Fenomenología fue y es el despertar a la filosofía. La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto. Lo humano de Hegel, tan callado y tan ajeno al filosofar por una parte, adquiere por otro el rango de filosófico al elevarse a la suprema publicidad de lo concebido. Y, recíprocamente, su pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por eso es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa. Para Hegel es un problema la actividad filosófica, y por eso entiende que tiene que

justificarse a sí misma. Hegel se encontraba envuelto por la Filosofía y la Teología que procuraba “no tanto evidencia cuanto edificación”. El filosofarse había teñido de vaga generalidad, de profunda huera, hasta convertirse en mero entusiasmo y en nebulosidad. Esto es lo que parece intolerable a Hegel. No el hecho en sí de servirse del entusiasmo, de la indeterminación o de un vago sentimiento de Dios, sino que se quisiera convertir, y reducir, en eso a la Filosofía o ya que, naturalmente esto no es posible, hacer pasar eso por filosofar. “La Filosofía tiene que guardarse de querer ser edificante”. Hablando de los pensadores a que alude, dice Hegel que “creen ser de los elegidos a quienes Dios concede en sueños la sabiduría, y lo que en realidad conciben y paren así, en el sueño, no son por esto sino ensueños”. Pero Hegel no se queda en reproches. A estas palabras siguen los centenares de páginas de la *Fenomenología del Espíritu*. Y Hegel explica su propósito: “La verdadera figura en la cual existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de la misma. Colaborar a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia —a que pueda despojarse de su nombre de amor al saber y sea saber efectivo—, tal es lo que me he propuesto.” En la *Fenomenología del Espíritu* expone las etapas de la mente hasta llegar al saber absoluto, al filosofar. Sólo desde aquí se puede hacer una Filosofía. Se ha escrito muchísimo acerca de esta obra emblemática en la historia de la Filosofía, y aunque no vayamos a extendernos en su papel dentro de esa historia, la mera intención de distanciarse pronto se nos devela como imposible; la localización contextual para con el tema que nos ocupa fundamenta tanto ésta como todas las demás obras del filósofo de Stuttgart. Se hace, no obstante, lícito contextualizar un tanto al joven Hegel cerrando poco a poco el cerco hacia sus escritos de juventud.

2. Hegel y su período de juventud

Hegel se sintió atraído por el genio griego cuando estaba todavía en la enseñanza media. En sus años de universidad, esta atracción ejerció una notable influencia sobre su actitud hacia la religión cristiana. La teología que le enseñaron sus profesores en Tubinga era, en su mayor parte, cristianismo adaptado a las ideas de la Ilustración, es decir, teísmo racionalista con una cierta infusión o tinte de supernaturalismo bíblico. Pero la religión del entendimiento, como la describe Hegel, le parecía no solamente árida y estéril, sino también divorciada del espíritu y necesidades de su generación. La comparaba, desfavorablemente, con la religión griega que estaba enraizada en el espíritu del pueblo y formaba parte integral de su cultura. El cristianismo, pensaba, es una religión de libro y el libro en cuestión, la Biblia, es el producto de una raza extraña ajena al alma alemana. Hegel no proponía, por supuesto, una sustitución literal de la religión cristiana por la griega, lo que afirmaba es que la religión griega era una *Volksreligion*, íntimamente relacionada con el espíritu y el genio del pueblo, y que formaba un elemento más de la cultura del mismo, mientras que el cristianismo, al menos tal como se lo habían explicado, al menos tal como lo creía él, era contrario a la felicidad y la libertad humanas, e indiferente a la belleza.

Este entusiasmo juvenil de Hegel por el genio y la cultura griega pronto se modificó a causa de su estudio de Kant. Si bien nunca abandonó su admiración por el concepto de espíritu de la Grecia clásica, llegó a considerarlo falto de profundidad moral. En su opinión, esta característica y cierta ausencia de fervor lo había proporcionado Kant, quien había expuesto al mismo tiempo una religión ética libre de cargas dogmáticas y de la adoración a la Biblia. Está claro que Hegel no quiso decir que la humanidad había tenido que esperar a Kant para gozar de una moral de peso. Por el contrario, atribuía una moralidad kantiana al fundador del cristianismo¹. Es cierto que Cristo insistía en su misión personal pero, según Hegel, se vio obligado a hacerlo así simplemente porque los judíos estaban acostumbrados a pensar que todas las religiones y concepciones morales eran reveladas y provenían de una fuente divina. Por ello, para convencer a los judíos de que le escucharan, Cristo tuvo que presentarse como legado o mensajero de Dios. Pero su intención no era ni hacer de sí mismo el único mediador entre Dios y los hombres, ni imponer dogmas revelados.

No tardaría Hegel en estudiar el problema de cómo podemos entender que el cristianismo se convirtiera en un sistema autoritario, eclesiástico y dogmático². Como podía esperarse, la transformación del cristianismo se atribuye en gran parte a los apóstoles y otros discípulos de Cristo. El resultado de esta transformación es descrito como la alienación del hombre de su verdadero ser, tema que trataremos más adelante. La libertad de pensamiento se perdió a través de la imposición de dogmas, y la libertad moral desapareció por la imposición desde fuera de una normativa moral. Además de esto, se consideraba al hombre como alienado de Dios, pudiendo sólo reconciliarse con él a través de la fe y en el catolicismo, por medio de los sacramentos de la Iglesia.

Más tarde, en el periodo que permaneció en Frankfurt, la actitud de Hegel con el cristianismo sufrió ciertos cambios que encontraron su expresión en la obra de *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* de 1799³. En este ensayo podemos reconocer cierta variación en su pensamiento. El culpable pasa a ser el judaísmo, con su moralidad legalista, pues el Dios judío es el dueño y el hombre sólo el esclavo obligado a realizar la voluntad de su amo. Al Dios cristiano, en cambio, se le reconoce como amor, vida en el hombre, y la alienación que éste sufre con respecto a Dios puede ser salvada por la unión y una vida de amor. La insistencia de Kant en la ley y el deber, y la importancia que da a la necesidad de vencer las pasiones e impulsos le parece ahora a Hegel que expresan un concepto inadecuado de la moralidad que, a su manera, vuelve a caer en la relación amo-esclavo, característica de la concepción judaica. Cristo, en cambio, se eleva por encima del legalismo judío y el moralismo kantiano. Reconoce, por supuesto, la lucha moral, pero su ideal es que la moralidad cese de consistir en la obediencia a

1 En su *Das Leben Jesus*, describe a Jesús exclusivamente como un predicador moral, casi como expositor de la ética kantiana.

2 Tratado por él en *Die Positivität der christlichen Religion*, cuyas dos primeras partes fueron escritas en 1795-1796 y la tercera algo más tarde en 1798-1799.

3 Cfr. G. W. F. Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, traducción de Alfredo Llanos, Editorial Rescate, Buenos Aires, 1984.

la ley y se convierta en la expresión espontánea de una vida que es, en sí misma, una participación en la vida divina infinita. Esto no quiere decir que Cristo suprima la moralidad en lo que a su contenido se refiere, sino que la despoja de la forma legal y sustituye la obediencia a la ley por el amor.

Como puede observarse, la atención de Hegel se dirige ya a los temas de la alienación y la recuperación de la unidad perdida. En los tiempos en que comparaba la religión cristiana con la griega, a favor de ésta, ya estaba insatisfecho con la concepción de la divinidad como algo remoto y puramente trascendente. En el poema titulado *Eleusis*, que escribió al final de su estancia en Berna y que dedicó a Hölderlin, expresaba su sentimiento por la “Totalidad infinita”. Y en Frankfurt representaba a Cristo predicando la superación del abismo existente entre el hombre y Dios, el infinito y lo finito, por medio de la vida del amor. El absoluto es la vida infinita y el amor es la conciencia de la unidad de esta vida, de la unidad con la vida infinita misma y con otros hombres a través de su vida.

En 1800, mientras todavía estaba en Frankfurt, Hegel escribió algunas notas que Hermann Nohl tituló *Systemfragment*, pues a partir de una alusión hecha en una carta a Shelling, Nohl y Dilthey pensaron que las notas en cuestión representaban un esbozo de un sistema completo. Esta conclusión parece estar basada en una evidencia algo insuficiente, al menos si la palabra “sistema” se entiende en los términos en que Hegel desarrolló su filosofía. A pesar de ello, las notas revisten un considerable interés y merecen ser mencionadas. Hegel aborda el problema de superar las oposiciones o antítesis, sobre todo las planteadas entre lo finito y lo infinito. Si nos colocamos en la posición de meros espectadores, el movimiento de la vida se nos aparece como una multiplicidad infinita organizada de individuos finitos, es decir, como naturaleza. Por supuesto la naturaleza puede también considerarse como la vida planteada para la reflexión o el entendimiento, pero los objetos individuales, cuya organización constituye la naturaleza, son transitorios y perecederos. El pensamiento, que es en sí mismo una forma de la vida, piensa la unidad entre las cosas como una vida infinita y creativa que está libre de la mortalidad que afecta a los individuos finitos. Esta vida creadora que se concibe como llevando en sí misma la multiplicidad, y no como una simple abstracción conceptual, recibe el nombre de Dios. También puede definirse como Espíritu (*Geist*), pues no es ni un vínculo externo entre las cosas finitas ni un concepto puramente abstracto de la vida, un universal abstracto. La vida infinita une todas las cosas finitas desde dentro, pero sin aniquilarlas como tales. Se trata, pues, de la unidad viva de lo múltiple. Hegel introduce, por tanto, un término, Espíritu, que adquiere una gran importancia en su concepción filosófica. Pero el problema es si, por medio del pensamiento conceptual, somos capaces de unir lo finito y lo infinito de tal forma que ninguno de los dos se disuelva en el otro mientras, al mismo tiempo, están realmente unidos. En el llamado “Fragmento de sistema”, Hegel mantiene que no es posible. Es decir, si se niega la existencia del abismo presente entre lo finito y lo infinito, el pensamiento conceptual tiende inevitablemente a mezclarlos sin distinción o a reducir uno al otro, mientras que, si se afirma su unidad, no hay más remedio que negar su distinción. Podemos darnos cuenta de la necesidad de un sistema en el que la unidad, la unión, no excluya la distinción, pero no podemos, en realidad,

pensar en ella. La unificación de lo múltiple en Uno sin la disolución del primero sólo puede alcanzarse viviéndola, es decir, a través de la propia elevación del hombre de lo finito a la vida infinita, y este procedimiento no es otra cosa que la religión. De esto deduciríamos que la filosofía se detiene en la religión y que, en este sentido, es su subordinada. La filosofía nos muestra lo que es necesario para superar la oposición entre lo finito y lo infinito, pero no puede por sí misma realizar lo necesario para hacerlo. Para ello, hemos de recurrir a la religión, es decir, a la religión cristiana. Los judíos objetivaron a Dios como un ser puesto por encima y fuera de lo finito, lo cual constituye una idea equivocada de lo finito, un mal "Infinito". Cristo, sin embargo, descubrió la vida infinita dentro de sí mismo como fuente de su pensamiento y de su acción. Y aquí está la idea correcta de lo infinito, es decir, considerado como inmanente en lo finito y como comprendiendo en sí mismo lo finito. Pero esta síntesis sólo puede vivirse tal como la vivió Cristo, es decir, en el amor. El órgano de mediación entre lo finito y lo infinito es el amor, no la reflexión. Es cierto que en uno de los pasajes parece adivinarse lo que más tarde iba a constituir el método dialéctico de Hegel, pero al mismo tiempo afirma que la síntesis completa trasciende la reflexión.

Sin embargo, si presuponemos que el compromiso filosófico exige la superación de las oposiciones que ella misma plantea debería esperarse que dicho objetivo la misma filosofía no lo imposibilite. E incluso si decimos que es la vida en el amor, la vida religiosa, la que lo hace, la filosofía intentará al menos comprender qué es lo que hace la religión y cómo lo hace. No es sorprendente, pues, que Hegel trate de realizar por medio de la reflexión lo que previamente había declarado imposible. Lo que necesita para realizar su labor es un nuevo tipo de lógica, una lógica que sea capaz de seguir el movimiento de la vida y que no deje a los conceptos opuestos en una oposición irremediable. La adopción de este nuevo tipo de lógica significa la transición del Hegel teólogo al Hegel filósofo, o mejor aún, de una concepción que cree que la religión está por encima de todo y que la filosofía no puede sustituirla, a otra que cree que la filosofía especulativa constituye la suprema verdad. Pero el problema sigue siendo el mismo: la relación entre lo finito y lo infinito, y la idea de lo infinito como espíritu.

3. Los escritos juveniles de Hegel

Todos estos escritos son documentos privilegiados de una época: fin de la Ilustración y preromanticismo, suma de las antítesis internas y del contenido en bruto del nuevo mundo que asciende. Pero además nos entregan la clave del pensamiento especulativo con que Hegel los prosiguió a la vez que los refutaba. La especulación hegeliana desarrollará en su misma forma y estructura filosóficas la anatomía oculta del capital como apogeo de la buena conciencia burguesa y potenciación ideológica, a la vez que crítica de su destructiva acción. También materialmente, tras haber leído a Adam Smith, Hegel hará pocos años después del período que representamos aquí, en la *Realphilosophie* de Jena, un análisis crítico del capitalismo que pertenece aún hoy a los más profundos que se han escrito. Y es que Hegel, que es más que un "fenomenólogo de la conciencia" (burguesa, pues fue la suya), llega a partir de ella a comprender en su mismo

procedimiento formal algo esencial de las potencialidades encerradas en el “trabajo” dentro de la naturaleza, que define a los hombres en cada momento histórico.

Es lícito comentar algo acerca de la periodización en la vida de Hegel. Aquí sólo apuntaremos la distinción que el propio Hegel considera, a saber en 1800, como momento cronológico de distanciamiento de su primera etapa, es decir, de su etapa juvenil. Desde este punto de vista, que corresponde a la distinción entre el Hegel preespeculativo y el especulativo —análogamente al Kant precrítico y crítico—, su vida (1770-1831) se reparte simétricamente entre dos siglos. Al siglo XVIII, ilustrado y sturmdrängesco, pertenecen sus “Escritos de juventud”⁴; al XIX su “Fenomenología del Espíritu”.

3.1. *El pseudoprogresismo de Hegel*

Un carácter formalmente teológico circunscribe la mayor parte de estos escritos de Hegel. La teología era una forma de expresar lo que entonces carecía de otros cauces, aunque no fuese de índole teológica. De modo que cuando Nohl⁵ tituló los escritos juveniles de Hegel como “teológicos” tenía formalmente razón; pero no se dio cuenta de que la teología en el siglo XVIII significaba mucho más que en 1907. El joven Hegel reflexiona constantemente la relación entre religión y fantasía, religión y libertad (o despotismo), y en esa forma se plantea principalmente problemas sobre los que volverá la izquierda hegeliana⁶. En tiempos del joven Hegel hay que tener en cuenta, incluso sociológicamente, que la intelectualidad pasaba de ordinario por la carrera eclesiástica protestante, fuese luego seguida en un cargo pastoral o no. El que los temas humanos más importantes tuviesen que ser pensados teológicamente implicaba ya una óptica y un tratamiento especial, poco concordantes con lo que se suele entender por “ilustración”, de no ser porque la “Ilustración” fue mucho más teológica de lo que haría suponer al espectador ingenuo su polémica con las iglesias y religiones. El germen del Idealismo especulativo se halla ya en la teología ilustrada.

4 G. W. F. Hegel, *Escritos de Juventud*, traducido por Zoltan Szankay y José María Ripalda, F.C.E., México, 1998.

5 Herman Nohl, discípulo de Dilthey, publicaría en 1907 por primera vez los inéditos de Hegel como *Hegels theologische Jugendschriften*. No debemos olvidar que estos textos fueron los mismo que sirvieron de base al trabajo diltheyano de 1921 *Die Jugendgeschichte Hegels*. No tratándose de una edición crítica, sino guiado simplemente por el deseo de hacer accesible la riqueza de un mundo humano, perdido después en las formulaciones del desierto especulativo, pero en realidad patrimonio glorioso del teutonismo moderno. Desde este momento, la primera mitad de la vida de Hegel cobra un valor tangible filológicamente y se impone por necesidad histórica.

6 Sólo desde la época del joven Marx —quien precisamente se enfrentó con los continuadores “progresistas” de Hegel— se puede decir que el problema del Estado, de la sociedad burguesa, de la economía política, se ha desgajado de lo religioso o lo ha englobado como tema ahora secundario.

Desde luego, no se trata de “politizar” a Hegel —contra la deformación teológica— ni de hacer de él un “progresista”. El afán de convertirlo en un jacobino tiene algo de ridículo, en primer lugar porque evidentemente no lo fue. Pero además revela un imposible afán de identificación con alguien que se halla demasiado lejos y sólo existe vivo y presente en un mundo de papel impreso. Debemos reconocer una cierta distinción entre este Hegel y el de madurez, pero sin olvidar que el Hegel maduro fue coherente con su juventud. Sólo comprendiendo el conservadurismo del joven revolucionario se comprende la entraña revolucionaria de sus años maduros. Tanto Montesquieu como Rousseau fueron influjos perceptibles en el joven Hegel, pero no simétricamente. No es sólo que el joven Hegel fuera desigualmente receptivo a ambos, sino que se hallaba frente a ellos en una posición excéntrica. Su principio “dinámico” era otro. Y esto es lo difícil de captar. Menos que nunca tiene aquí “Revolución” el sentido esquelético de una victoria política. Es el ascenso definitivo y sin trabas de un nuevo mundo humano íntimamente sentido y presentado. Es una nueva vida, y en este carácter hondamente humano se apoyará por de pronto la pretensión filosófica de totalidad.

Desde luego, Hegel no fue sin más un revolucionario “teórico” —pese a la famosa tesis 11 sobre Feuerbach⁷—. Hegel no concebía sus lucubraciones teóricas aparte de una intervención personal en la política. ¿En qué consistía ser revolucionario como Hegel? La respuesta no es fácil, ni siquiera en el restringido campo de la política. A título de hipótesis muy general, tal vez pueda decirse brevemente que la disconformidad tanto del Hegel joven como del Hegel posterior con lo existente encierra la voluntad práctica de que las instituciones políticas se adecuen a su realidad social más progresiva, como él la veía desde su posición de clase. A un nivel más amplio, Hegel busca un mundo humano capaz de ir avanzando con los progresos que se realizan en él sin reprimirlos ni romperse. La actitud de Hegel, liberal antes del nombre, recuerda el optimismo tendencial de la economía política con sus mecanismos automáticos. Pero para Hegel, buen discípulo de Kant, no se puede concebir como mecanismo automático lo que pertenece al reino de la libertad, siendo éste el caso de la economía⁸.

Más explícitamente que en la economía política, a través de la acción humana Hegel apunta hacia una “libertad” que garantiza su éxito, impulsa las revoluciones y les da a la vez la continuidad. La teología se absorbe en la optimista decisión burguesa como teología ético-natural. El problema de la conjunción, de la dialéctica de estos adjetivos, es la matriz de toda la teología hegeliana. Ya se ve que “revolución” no significaba hace doscientos años en Alemania lo mismo que significa en la contemporaneidad. Con todo, parece que Hegel no es un punto de referencia para hacer hoy agitación política de izquierda... ni de derecha.

⁷ “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”.

⁸ Esto explicaría el interés, aparentemente inexplicable, de Marx por Hegel, quien ya veía la economía como un juego de relaciones sociales; el “economicismo” no es una característica ni de Marx ni de otros burgueses lúcidos.

3.2. Estudios Teológicos

Penetrar en la atmósfera de los estudios teológicos de Hegel es introducirse en los orígenes de su filosofía, siendo necesario para ello trasladarse al marco cultural y político de la Alemania del sur en las últimas décadas del siglo XVIII. No cabe aquí un estudio detallado al respecto, pero sí el esbozo de aquella situación para, de ese modo, dar cuenta de las preocupaciones e inquietudes que circunscribieron todo el pensamiento de juventud que a su vez dará paso al Hegel de madurez.

A finales del siglo XVIII parecía haber pasado el período del cruel despotismo primitivo que aterrorizaba a todo el país con constantes conscripciones militares para las guerras en el exterior: imposiciones arbitrarias y muy elevadas, venta de cargos, establecimientos de monopolios que despojaban a las masas y enriquecían las arcas de príncipes extravagantes, y arrestos imprevistos causados por la más leve sospecha de protesta⁹. Los problemas religiosos y políticos eran discutidos en términos del racionalismo del siglo XVIII, se enaltecía la dignidad del hombre, así como su derecho a moldear su propia vida en contra de todas las formas anticuadas de autoridad y tradición, y se exaltaba la tolerancia y la justicia. Pero a la joven generación que asistía entonces a la universidad teológica de Tübingen¹⁰ le impresionaba sobre todo el contraste entre esos ideales y la miserable condición real del Imperio alemán. No había la menor posibilidad de que los derechos del hombre ocuparan su lugar en un Estado y una sociedad reorganizada. Es cierto que los estudiantes cantaban canciones revolucionarias y traducían la *Marseillaise*. De vez en cuando plantaban árboles de la libertad y gritaban contra los tiranos y sus secuaces, pero sabían que toda esa actividad era una impotente protesta contra las fuerzas inexpugnables que tenían entre sus manos al país. Todo lo que podía esperarse eran pequeñísimas reformas constitucionales que distribuyesen mejor el poder entre el príncipe y los estamentos. Ante estos hechos, la joven generación miraba con añoranza hacia el pasado, y particularmente hacia esos periodos de la historia en que había prevalecido la unidad entre la cultura intelectual del hombre y su vida política y social. Hölderlin hizo una brillante descripción de la antigua Grecia, y Hegel escribió una glorificación de la Ciudad-Estado antigua que por momentos eclipsaba la exaltada descripción de la Cristiandad primitiva hecha por los estudiantes de teología. En los primeros fragmentos teológicos de Hegel se observa a menudo la incidencia del interés político en las discusiones de problemas religiosos. Hegel luchó afanosamente por recapturar el poder que, en las antiguas repúblicas, había producido y mantenido la unidad viva de todas las esferas de la cultura y había generado el libre desarrollo de todas las fuerzas nacionales. Ello lo expresaba como si de un poder oculto se tratara, y lo resalta

9 En Württemberg, región que se hallaba bajo el dominio de un despotismo que acaba de aceptar algunas limitaciones constitucionales a su poder, las ideas de 1789 estaban comenzando a ejercer un fuerte impacto, particularmente entre la juventud intelectual.

10 En ella figuraban Schelling y Hölderlin.

como el *Volksgeist* —el espíritu de una nación— definiéndolo como: “su historia, su religión, y el grado de libertad política que ha alcanzado, no pueden ser separados en lo que respecta a su influencia, ni en lo que respecta a su calidad; están entrelazados formando una trabazón única”. El empleo que hace Hegel del *Volksgeist* está estrechamente relacionado con el que hace Montesquieu del *Esprit Général* de una nación como fundamento de sus leyes políticas y sociales¹¹. El énfasis que ponía Montesquieu en este fundamento histórico estaba dirigido contra la injustificable conservación de formas políticas superadas. El concepto hegeliano del *Volksgeist* conservaba estas implicaciones críticas. Ahora nos centraremos en tratar los temas dominantes en Hegel.

Los estudios teológicos de Hegel interrogan repetidamente sobre la verdadera relación entre el individuo y un Estado que ya no satisface sus capacidades, sino que existe más bien como una institución “extrañada” en la cual ha desaparecido de los ciudadanos todo interés político activo. Hegel define este Estado casi con las mismas categorías del liberalismo del siglo XVIII. El Estado se apoya en el consentimiento de los individuos, define sus derechos y deberes, y los protege de los peligros internos y externos que pueden atentar contra la perpetuación del conjunto. El individuo opuesto al Estado posee los derechos inalienados del hombre, y el poder estatal no puede en ningún caso limitarlos, aunque tal limitación vaya a favor del propio interés del individuo. Ningún hombre puede abandonar el derecho a darse a sí mismo la ley y ser el único responsable de su ejecución. Si renuncia a este derecho, el hombre deja de ser hombre. No obstante, al Estado no le compete impedir esta renuncia, pues esto sería obligar al hombre a ser hombre, sería ejercer la fuerza. No encontramos aquí la exaltación metafísica y moral del Estado que se observa en la obra posterior de Hegel. Sin embargo, el tono cambia lentamente en este período de su vida y aun dentro del mismo cuerpo de sus escritos. Hegel llega a considerar como el “destino” histórico del hombre —la cruz que tiene que soportar— la aceptación de las relaciones sociales y políticas que restringen su pleno desarrollo. El optimismo ilustrado de Hegel y su trágica loa de un paraíso perdido fueron reemplazados por el énfasis en la necesidad histórica que había creado un abismo entre el individuo y el Estado. Los esfuerzos de Hegel por comprender las leyes universales que gobiernan este proceso lo condujeron inevitablemente a analizar el papel desempeñado por las instituciones sociales en el proceso de la historia.

3.3. Propiedad Privada

Uno de sus fragmentos históricos, escrito después de 1797, comienza con una arrebatada declaración de que la seguridad de la propiedad privada es el pivote alrededor del cual gira toda la legislación moderna, y en el primer proyecto de su panfleto sobre *Die Verfassung Deutschlands* (1798-9) afirma que la forma

¹¹ El “Espíritu nacional” no está concebido como una entidad metafísica o mística, sino que representa la totalidad de las condiciones naturales, técnicas económicas, morales e intelectuales que determinan el desarrollo histórico de la nación.

histórica de la “propiedad burguesa” (*bürgerliches Eigentum*) es responsable de la desintegración política dominante. Además, Hegel sostenía que las instituciones sociales habían llegado a deformar las relaciones más privadas y personales de los hombres. Incluso llega a sostener que la armonía y la unión final entre los individuos en el amor están obstaculizadas a causa de la adquisición y la posesión de la propiedad privada y de los derechos civiles que la acompañan.

3.4. La Alienación

No tarda Hegel en relacionar la institución de la propiedad privada con el hecho de que el hombre había llegado a vivir en un mundo que, aunque configurado por su trabajo y su conocimiento, ya no era suyo, sino que más bien se oponía a sus necesidades internas, un mundo extraño gobernado por leyes inexplorables, un mundo “muerto” en el que la vida humana se halla frustrada. Los “Escritos de Juventud” presentan en este término la primera formulación del concepto de alienación (*Entfremdung*), destinado a desempeñar un papel decisivo en el desarrollo futuro de la filosofía Hegeliana.

En los primeros estudios de Hegel sobre problemas políticos y religiosos encontramos la penetrante observación de que la pérdida de la unidad y de la libertad —un hecho histórico— es el signo general de la era moderna, y el factor que caracteriza todas las condiciones de la vida social y de la vida privada.

“... el espectáculo más lamentable se nos ofrece cuando fijamos realmente en la historia de la miserable forma cultural que la humanidad ha adoptado como consecuencia de la renuncia de cada uno”¹²

Esta pérdida de la libertad y de la unidad, dice Hegel, se hacen patentes en los numerosos conflictos que abundan en la vida humana, especialmente el del hombre y la naturaleza. Estarivalidad convertía a la naturaleza en un poder hostil que tenía que ser dominado por el hombre, había conducido a un antagonismo entre idea y realidad, entre el pensamiento y lo real, entre conciencia y existencia. El hombre se encuentra enfrentado constantemente a un mundo que le es adverso y ajeno a sus impulsos y deseos. Nuestras costumbres se alejan de nosotros y no forman parte de nuestra vida.

“Por eso hay tanta vacuidad, tanta falta de vida en nuestras costumbres; el sentimiento ya las ha abandonado y, sin embargo, se pretende que lo tengamos”.¹³

¿Cómo, entonces, restaurar la armonía entre ese mundo y las potencialidades del hombre? Al comienzo, la respuesta de Hegel fue la de un estudiante de teología. Su interpretación del cristianismo atribuía a éste una función básica en la historia del mundo: la de ofrecer un centro nuevo “absoluto” al hombre y una

12 G. W. F. Hegel, “La positividad de la religión cristiana” en *op.c.*, p. 100.

13 *Ibid.*, p. 131.

meta final a su vida. No obstante, Hegel se da cuenta también de que la verdad revelada del Evangelio no se adecua a las realidades políticas y sociales que se dan en el mundo, ya que el Evangelio se dirige esencialmente al individuo como un ser desligado de nexos sociales y políticos. Su fin esencial es salvarlo en exclusividad y no extender esa finalidad a sociedad o estado alguno. Por lo tanto, no era la religión lo que podía resolver el problema, ni la teología la que podía ofrecer principios para restaurar la libertad y la unidad. Como resultado de ello, el interés de Hegel se desvió lentamente de los asuntos y conceptos de la teología a los filosóficos. Hegel siempre consideró a la Filosofía, no como una ciencia especial, sino como la forma última del conocimiento humano. Derivaba la necesidad de la Filosofía de la necesidad de remediar la pérdida general de la unidad y la libertad. Lo declara explícitamente en su primer artículo filosófico, al decir que su necesidad surge cuando el poder unificador (*die Macht der Vereinigung*) ha desaparecido de la vida del hombre, cuando las contradicciones han perdido su interrelación o interdependencia viviente y asumido una forma independiente. La fuerza unificadora de que habla se refiere a la armonía vital del individuo y del interés común que prevalecía en las antiguas repúblicas con el que se aseguraba la libertad general e integraba todos los conflictos en la unidad viviente del *Volksgeist*. Cuando esta armonía se perdió, la vida del hombre se vio abrumada por profundos conflictos que ya no podían ser controlados por el todo. Es importante citar los términos con los que Hegel se refiere y caracteriza estos conflictos: por un lado, la naturaleza se oponía al hombre, por otro la realidad era ajena a la "idea" de la misma y la "idea" de la conciencia opuesta a su homónima en la realidad. Más tarde resumiría todas estas oposiciones bajo la forma general de un conflicto entre sujeto y objeto, relacionando de esta manera su problema histórico con problema filosófico que había dominado el pensamiento europeo desde Descartes. El conocimiento y la voluntad del hombre habían sido relegados a un mundo "subjetivo" cuya seguridad y libertad se enfrentaban a un mundo objetivo de incertidumbre y necesidad física. Mientras más caía en la cuenta de que las contradicciones eran la forma universal de la realidad, más filosóficas se volvían las discusiones de Hegel: sólo los conceptos más universales podía ahora aprehender las contradicciones, y sólo los últimos principios del conocimiento encerraban los principios para resolverlas.

3.5. La Positividad

Hegel se encuentra influenciado por la preocupación de su tiempo. La decadencia del Imperio alemán es una realidad, y nuestro pensador en sus "Primeros fragmentos" (1789-1800) se deja afectar por tal situación, de modo que plantea las tesis que puedan justificarla desastrosa. La falta de valentía, de valor personal como primera opción y la de una bancarrota nacional, protagonizan este análisis. La historia misma refuta a la primera, mientras la segunda queda rechazada por alejarse de la realidad y ser, tan sólo, una hipótesis imaginaria. La

conclusión final viene de la mano de reconocer que la “causa de la perdición no debe buscarse en los individuos, sino en el mecanismo del todo”¹⁴.

No obstante, reconoce Hegel que “le cuesta abandonar su esperanza de ver levantarse al Estado alemán de su insignificancia”. Una categoría dará solidez a esa esperanza. Aquello que ha llegado como leyenda al resto de los países, aún cuando ellos se encontraban lejísimos de este valor. Y es que, si algo caracteriza al pueblo alemán, es, sin duda, la capacidad de sus individuos, indómitos ante cualquier generalidad, de apoyarse en sí mismos y de estrellar su fuerza contra el mundo. “El individuo pertenecía por carácter al todo”.¹⁵ Ese nexo que podemos establecer con el todo aísla al mecanismo propiamente como problema y antecede a su análisis posterior. Todo esto contrasta formalmente con el concepto que ahora centra nuestra atención, el de Positividad. Hegel lo sustrae con relación a la religión y lo justifica como la capacidad de alienar nuestra potencialidad de autoreconocimiento, de emancipación, de valer por nosotros mismos. De este modo define una religión positiva:

“...una religión anti o sobrenatural que contiene conceptos y conocimientos que trascienden el entendimiento y requiere sentimientos y acciones que no surgen del hombre natural, sentimientos que se inducen por medios mecánicos y violentos, acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas y no por interés propio”¹⁶

La Positividad, pues, nos vendría concedida por el valor externo de un sujeto que nos determina, por una autoridad, por ese mecanismo que nos vincula con el todo, con ese medio externo a nosotros, externo al todo, y que nos une a pesar de que nosotros pertenezcamos por carácter a ese todo. De manera que otorgamos voluntariamente a tales autoridades una confianza que “depende en amplia medida de la credibilidad que poseen sus informaciones para nosotros”¹⁷. En el caso de la religión positiva, nada contribuyó más a esto que los milagros, los cuales sirvieron de fundamentación para asegurar la confianza en la autoridad, en la figura de Jesús¹⁸. El resultado fue que:

“Todo lo que se pudo comprobar como doctrina de Jesús, y luego como enseñanza de sus seguidores, se honró como voluntad de Dios [...] las mismas doctrinas de la virtud se hicieron ahora positivamente obligatorias, es decir que no obligaban por sí mismas, sino en cuanto mandamientos de Jesús. Perdiendo así el criterio interno de su necesidad y se pusieron en el mismo nivel de cualquier otro mandamiento positivo y específico, de cualquier reglamentación exterior fundada en las circunstancias o en la prudencia”¹⁹

14 G. W. F. Hegel, “La constitución alemana” en *op.c.*, p. 387.

15 *Ibid.*, p. 388.

16 *Ibid.*, p. 419.

17 G. W. F. Hegel, “Apéndices” en *op.c.*, p. 135.

18 G. W. F. Hegel, “La positividad de la religión cristiana” en *op.c.*, p. 83.

19 *Ibid.*, p. 88.

Puestos en esta situación, se actúa con el afán de hacer prosélitos, actuando secretamente “el resentimiento de ver que otro pretende estar libre de las cadenas que nos sujetan sin que tengamos la fuerza para romperlas”²⁰. Y la madeja se amplía con el aumento de nuevos hilos.

“La falla fundamental en todo el sistema de cualquier Iglesia es el desconocimiento de los derechos que corresponden a cada una de las facultades del espíritu humano y, sobre todo, a la primera entre ellas; a la razón. Si estas facultades han sido desconocidas por el sistema de la Iglesia entonces la misma no puede ser otra cosa que un sistema de desprecio hacia los hombres. La saludable separación introducida por Kant para el bien de la ciencia, dentro del campo de las fuerzas del espíritu humano, no fue respetado por la Iglesia al establecer su legislación”.²¹

3.6. La Dialéctica

La Filosofía, para Hegel, tiene una misión histórica: realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones que encierra la realidad y demostrar su posible unificación. La dialéctica surgió del punto de vista hegeliano de que la realidad es una estructura de contradicciones. Los *Escritos de Juventud* todavía recubrían la dialéctica con un velo teológico, pero aún allí se pueden encontrar los comienzos filosóficos del análisis dialéctico.

El primer concepto que Hegel introduce como la unificación de las contradicciones es el concepto de vida. Se comprenderá mejor el papel peculiar que Hegel atribuye a la idea de la vida si se admite que para él todas las contradicciones se resuelven y, sin embargo, quedan en la “razón”. Hegel concebía la vida como espíritu, es decir, como un ser capaz de comprender y dominar los omnicomprensivos antagonismos de la existencia. En otras palabras, el concepto de vida de Hegel alude a la vida de un ser racional y a la cualidad única del hombre entre todos los demás seres. A partir de Hegel, la idea de la vida ha constituido el punto de partida para muchos de los esfuerzos por reconstruir la filosofía en términos de la circunstancia histórica concreta del hombre, y para superar así el carácter abstracto y remoto de la filosofía racionalista. La vida se distinguirá de todos los demás modos de ser por la relación única que mantiene con sus determinaciones y con el mundo como un todo. Todo individuo viviente es también una manifestación del todo de la vida, en otras palabras, posee la esencia o potencialidades plenas de la vida. La vida es, en primer lugar, una serie de determinadas condiciones “objetivas”; objetivas porque el sujeto viviente las encuentra fuera de él, limitando su libre Autorrealización. No obstante, el proceso de la vida consiste en atraer continuamente estas condiciones externas hacia la resistente unidad del sujeto. El ser viviente se mantiene a sí mismo como “sí mismo”, dominando y anexando la multitud de condiciones determinadas que encuentra, y creando una armonía entre sí mismo y todo lo que se opone a sí mismo. Por consiguiente, la unidad de la vida no es una unidad inmediata y

²⁰ Ibid., p. 95.

²¹ Ibid., p. 141.

“natural”, sino el resultado de una superación activa y constante de todo lo que se enfrenta a ella. Es una unidad que prevalece sólo como resultado de un proceso de “mediación” (*Vermittlung*) entre el sujeto viviente y sus condiciones objetivas. La vida es la primera forma en que la sustancia es concebida como sujeto y, por lo tanto, la primera encarnación de la libertad. Es el primer modelo de la unificación real de los opuestos y, por ende, la primera encarnación de la dialéctica. Sin embargo, hay que reconocer que no todas las formas de vida representan una unidad tan completa. Sólo el hombre es capaz de alcanzar la idea de “Vida”. Y es que la unión sujeto y objeto es para Hegel un requisito previo para la libertad. Esta unión presupone un conocimiento de la verdad, es decir, un conocimiento de las potencialidades tanto del sujeto como del objeto. Sólo el hombre es capaz de transformar las condiciones objetivas de modo que se conviertan en un medio para su desarrollo subjetivo. El mundo y todas sus relaciones y determinaciones son el producto del trabajo del autodesarrollo del hombre²². Es aquí donde se pueden descubrir ya los rasgos de la posterior teoría dialéctica de la sociedad.

3.7. El Espíritu

La “Vida” no es el concepto filosófico más avanzado alcanzado por Hegel en este primer período. En el *Systemfragment*, en el cual hace una elaboración mucho más precisa de la importancia filosófica del antagonismo entre sujeto y objeto y entre hombre y naturaleza, emplea el término Espíritu (*Geist*) para designar la unificación de estos dominios dispares. El espíritu es esencialmente el mismo agente unificador que la vida. Pero aunque no signifique más que vida, el concepto de espíritu pone el énfasis en el hecho de que la unidad de la vida es, en última instancia, la labor de la libre comprensión y actividad del sujeto, y no la de una ciega fuerza natural.

3.8. El Ser

Los *Escritos de Juventud* encierran aún otro concepto que alude con bastante precisión a la lógica posterior hegeliana. Nuestro filósofo plantea la existencia de una distinción entre “Ser” (*Sein*) y ente (*Seiendes*), o entre un ser determinado y el ser como tal. Recordemos que la historia de la filosofía occidental se abrió con esta misma distinción, realizada para responder a la pregunta “¿Qué es el Ser?”, que animó a la filosofía griega desde Parménides a Aristóteles. Todos los seres que nos rodean son seres determinados: una piedra, un instrumento, una casa, un animal, un acontecimiento, etc. Pero predicamos de cada uno de estos seres que es esto o lo otro; es decir, le atribuimos el ser. Y este ser que le atribuimos no es ninguna otra cosa particular en el mundo, sino que es común a todos los seres

²² La concepción del mundo como producto de la actividad y del conocimiento humano persiste, por lo tanto, como la fuerza propulsora del sistema hegeliano.

particulares a los cuales es atribuido. Esto apunta hacia el hecho de que ha de haber un ser como tal diferente a todo ser determinado y, sin embargo, atribuible a todo ser cualquiera que sea, de modo que pueda ser llamado el verdadero “ser” en medio de la diversidad de los seres determinados. Ser-como-tal es lo que todos los seres particulares tienen en común y es, además, un substrato. Desde este punto de vista, era relativamente fácil tomar este ser más universal como “la esencia de todo ser”, “divina sustancia”, “la más real”, y así combinar la ontología con la teología. Esta tradición opera en la Lógica de Hegel. Aristóteles fue el primero en considerar este ser-como-tal que se atribuye por igual a todo ser determinado, no como una entidad metafísica separada, sino como un proceso o movimiento a través del cual todo ser particular toma la forma de lo que es verdaderamente. Según Aristóteles, hay una distinción que atraviesa todo el reino del ser entre la esencia²³ y sus diversos estados y modificaciones accidentales. El ser real, en el sentido estricto, es la esencia, con la cual se designa a la cosa concreta individual, tanto orgánica como inorgánica. La cosa individual es el sujeto o sustancia que persiste a través de un movimiento en el cual unifica y reúne los varios estados y fases de su existencia. Los diferentes modos de ser representan los distintos modos de unificar las relaciones antagónicas, se refieren a los diferentes modos de persistir a través del cambio, de originarse y de perecer, de tener propiedades y limitaciones, y así sucesivamente.

Hegel incorpora la concepción básica aristotélica a su filosofía: “los diferentes modos de ser son, en mayor o menor medida, unificaciones completas”. “Ser” significa unificar, y unificar significa movimiento. A su vez, Aristóteles define el movimiento en términos de potencialidad y actualidad. Los distintos tipos de movimiento denotan distintas maneras de realizar las potencialidades inherentes a la esencia o cosa que se mueve. Aristóteles evalúa los tipos de movimiento de modo que el tipo más alto es aquel en el que todas y cada una de las potencialidades están plenamente realizadas. Un ser que se mueve o desarrolla de acuerdo al tipo más alto sería una pura *energeia*. El ser verdadero es movimiento verdadero, y este último es la actividad de la perfecta unificación del sujeto con el objeto. El verdadero Ser es, por lo tanto, pensamiento y razón.

Hegel concluirá esta exposición en la *Enciclopedia de Ciencias Filosóficas* con el parágrafo de la *Metafísica* de Aristóteles en que el verdadero ser es explicado como razón. Esto es significativo no solo como mera ilustración. La filosofía Hegeliana es en gran medida una reinterpretación de la ontología de Aristóteles, rescatada de la distorsión del dogma metafísico y ligada a la profunda exigencia del racionalismo moderno de que el mundo sea transformado en un medio para el sujeto que se desarrolla libremente, de que el mundo se convierta, en suma, en la realidad de la razón. Hegel fue el primero en redescubrir el carácter extremadamente dinámico de la metafísica de Aristóteles, que trata a todo ser como proceso y movimiento; dinámica que se había perdido totalmente en la traición formalista del aristotelismo. Esta concepción está íntimamente ligada con

23 Ousia.

una realidad que no ofrece un cumplimiento adecuado de las potencialidades propias del hombre y de las cosas, de modo que este cumplimiento se situaba en la actividad más independiente de las incongruencias dominantes en la realidad. La elevación del dominio del espíritu a la posición de único reino de la libertad y de la razón estaba condicionada por un mundo de anarquía y esclavitud. Estas condiciones históricas prevalecían aún en el tiempo de Hegel; las potencialidades visibles no estaban actualizadas ni en la sociedad ni en la naturaleza, y los hombres no eran sujetos libres de su propia vida. Y como la Ontología es la doctrina de las formas más generales del ser y, como tal, refleja la visión humana de las estructuras más generales de la realidad, no debe extrañar que los conceptos básicos de la ontología aristotélica y de la Hegeliana sean los mismos.

4. Conclusiones

Con todo, hemos querido contextualizar y hegelianizar los *Escritos de juventud* de Hegel para poder explicar contenidos importantes de su enorme *Fenomenología del Espíritu*, y para demostrar cómo esta misma obra o incluso su propio pensamiento filosófico evolucionaron con el propio autor. En la presentación de los contenidos de la colección de textos de los *Escritos de juventud*, hemos destacado ciertas temáticas desde las que ofrecer un breve estudio de problemas clásicos del filósofo hegeliano para localizarlos en estas fuentes de juventud. Por un lado, el “Pseudo progresismo de Hegel” se ha germinado desde su profunda formación teológica y con la advertencia del valor del sentido de los términos en su origen, y en la actualidad concluimos con la inapropiación del uso del hegelianismo para revolucionar en sentido contemporáneo. Por otro lado, esa misma seriedad en cuanto a su formación teológica era utilizada como un hervidero de centros de debate desde donde, en términos racionalistas dieciochocentistas, proponer soluciones sociales y políticas. No es de extrañar, en este contexto, que Hegel asuma la tradición griega del concepto de Ciudad-Estado para proponer una ingeniería social y no poder dejar de formular la pregunta social al Estado a propósito de la relación individuo-Estado. Seguidamente, el concepto de propiedad privada es también puesta en duda, y en estos textos de juventud podemos encontrar esta cuestión como latente en su crítica política. Con respecto a la alienación, considera Hegel que la pérdida de unidad y libertad al que asocia el término es un síntoma de un diagnóstico social, de la modernidad, mayor. Es en este contexto en donde los conflictos clásicos entre hombre y naturaleza se dan entre individuo y sociedad. La cuestión de la positividad es planteado en este período de juventud enzarzado en su personal debate frente a la religión positiva. Contextualmente, parece inevitable que debamos ocuparnos de realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones de la vida social, la realidad social y la modernidad —de la mano de esa religión natural—, sirviéndonos de la sofisticada herramienta hegeliana: la dialéctica. A pesar de no ser así. Ya en este período de juventud, el joven Hegel no sólo sugiere plantar cara a conceptos filosóficos tales como la vida, el espíritu o el ser, sino que solidifica relaciones conceptuales claves como la de “sujeto objeto” epistemológica y socialmente. En conclusión, debemos destacar la elevada virtud hegeliana que

cohabita en esta colección de textos y en donde, inmerso en un destacado debate frente a la religión y, en definitiva, al cristianismo, el joven Hegel madura su filosofar y justifica una Filosofía sistemática.

Gabriel Terol Rojo,
Universidad de Valencia.
gterolr@gmail.com