

Esencia y destino de la modernidad en Hegel

1. Objetivo del estudio

Antes de adentrarnos en el análisis de lo que entiende Hegel como *mundo moderno* o *tiempo moderno*, es preciso que nos preguntemos acerca del motivo de nuestra búsqueda. ¿Por qué Hegel y no algún otro autor, como Kant, Jacobi o Fichte? ¿Qué importancia puede tener para nosotros hoy dilucidar el modo como Hegel interpretó la modernidad? ¿Qué podemos aprender de su mensaje?

En su libro *El discurso filosófico de la modernidad* Jürgen Habermas observa algo que a una mirada superficial pudiera ser un detalle accidental: Hegel es el primer autor que hace una suerte de reflexión de la modernidad sobre sí misma¹. No fue el primero en tener una conciencia de modernidad: tenemos ejemplos significativos en páginas famosas de Bacon o de Descartes. Sin embargo estos protagonistas de la filosofía moderna no podían todavía ofrecer un balance reflexivo de la misma. Para ello se necesitaba alguien que viviera una época en la que la modernidad filosófica hubiera llegado a su madurez, de una manera que le permitiera volver reflexivamente sobre sí misma para hacer un balance de sus logros y de su significado. Y era necesario que ese pensador, al comprender cuanto había sucedido en la era moderna, apuntara a un posible futuro. Hegel tiene esas condiciones. Vive una época en la que la filosofía y la sociedad moderna han realizado ya algunas de sus experiencias más importantes y han formado escuelas y orientaciones divergentes, cuyos frutos han aflorado en formas culturales y políticas determinadas. Vive también la conciencia de que algo está por terminar y que se avecina un mundo «posterior» a la modernidad, cuyos contornos todavía no se dejan entrever con toda certeza. Desde un punto de vista teórico, además, tiene Hegel al menos dos temas que lo habilitan de un modo muy efectivo para realizar una tarea *reflexiva* respecto de

¹ Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), p. 15.

la modernidad. El primero de ellos consiste en haber relacionado íntimamente lo especulativo ontológico con una visión integral de la historia temporal: este punto de vista le permite apreciar los acontecimientos históricos no como algo caduco y efímero, sino como realizaciones de la Idea². Por lo tanto, los tiempos nuevos son vistos como generadores de un devenir que, por así decirlo, afecta la vida del Espíritu: tomar conciencia de lo que ha sucedido en la modernidad implica un significado especulativo y práctico a la vez; enseña algo sobre lo que ha hecho y lo que queda por hacer al Espíritu en su devenir mundano.

El otro tema es que Hegel ha sido un innovador en el modo de entender la historia de la filosofía: ha introducido periodizaciones y visiones comprensivas, ha interpretado los autores y escuelas con una mente no meramente erudita, sino vuelta al *significado* de los avances de las doctrinas filosóficas en relación con la historia del mundo real. Por lo cual está en condiciones de entender qué ha sucedido con el período moderno de la filosofía y de la historia cultural de occidente. Por los motivos mencionados no es exagerado ni abusivo decir que Hegel ha sido tal vez el primer autor que, desde su punto de vista, ha vislumbrado, siquiera vagamente, que el mundo moderno era una *etapa de tránsito* a alguna otra era³. No lo ha hecho, naturalmente, en el mismo sentido que Nietzsche ni que ninguno de los autores que han planteado explícitamente el sentido de la postmodernidad. Pero hoy, cuando esta pregunta se ha vuelto mucho más explícita para nosotros, no es algo carente de interés tratar de ver el diagnóstico que hizo Hegel de la modernidad. Como veremos, el futuro al que él apuntaba no ha coincidido con la experiencia que vivimos ahora en los tiempos postmodernos. En general, puede decirse —y la exposición que seguirá inmediatamente así lo demuestra— que Hegel interpretó el mundo moderno como una *división interna* en la vida del Espíritu, destinada a obrar una superior reconciliación totalizadora. Hoy constatamos que el sentido de la fragmentación, en lugar de ser superado por un movimiento dialéctico unificante, se ha por el contrario acentuado⁴. Podemos, por lo tanto, aprender del diagnóstico hegeliano para comprender mejor nuestra propia realidad, aunque la proyección-de-futuro elaborada por Hegel esté muy lejos de haberse cumplido.

² «Unico (o quasi) errore di Hegel, ma grande, immenso, decisivo, catastrofico, aver confuso storia eterna (e divina) e storia temporale (umana). Solo nella prima il negativo è vinto (anzi annientato): nella seconda c'è lotta, tensione, mescolanza, reciproco mascheramento, confusione. Perché la seconda ponga capo al compimento della prima ci vuole un salto» (L. PAREYSON, *Ontologia della libertà: Il male e la sofferenza* [Torino: Einaudi, 1995], p. 338).

³ Este aspecto, a menudo ignorado, se justificará mediante los textos aducidos en nuestra exposición.

⁴ Habermas ha insistido en el carácter de fragmentación que presenta el mundo actual, aunque sin ponerla en relación con el diagnóstico hegeliano: cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1999), t. I, pp. 439-508.

2. Caracteres generales de la modernidad

La interpretación hegeliana del mundo moderno parte del supuesto de la irrupción del cristianismo en la cultura occidental; y debería precisarse: del cristianismo tal como ha sido renovado y llevado «a su verdad» —siempre de acuerdo al criterio hegeliano— por la Reforma protestante. Con este acontecimiento se ha inaugurado un escisión, una fractura, destinada al logro de una futura unidad superior, entre el hombre sensible y el hombre espiritual, el mundo histórico y el supratemporal:

«Entró en escena un punto de giro total. La religión cristiana ha dejado su contenido absoluto en los corazones. Así el centro del individuo había sido dividido: como contenido divino, suprasensible, él estaba separado del mundo»⁵.

Esta división es un momento necesario a la dialéctica interior de la vida del Espíritu, y provoca, por una parte, la profundización de la interioridad y del sentido de la libertad respecto de la naturaleza física, y, por otra, llama a una nueva *Aufhebung*, a la necesidad de una superación transfiguradora de la oposición entre lo sensible y lo espiritual:

«Lo otro que fue traído en sí, es la reconciliación del más acá y del más allá. La división de la autoconciencia, se ha en sí alejado y se ha puesto de este modo la posibilidad de ser reconciliada. El principio de la reconciliación interior del espíritu era en sí la idea del cristianismo, pero ella misma estaba de nuevo enajenada, era solamente exterior como conflicto, estaba irreconciliada. Nosotros vemos que la lentitud del espíritu del mundo supera esta exterioridad»⁶.

Nótese que Hegel dice que el principio de la reconciliación entre los opuestos del mundo sensible y del mundo espiritual fue traído o estaba implícito en la religión cristiana sólo en sí (*an sich*), dando a entender que se trata de una reconciliación sólo enunciada, sólo puesta como una realidad todavía no llevada a su plena conciencia, a su en sí y para sí (*an-und-für-sich*). Es como si en el mensaje cristiano coexistieran contradictoriamente (es decir, dialécticamente) la división entre el mundo sensible y mundo espiritual, y el germen de la superación de esa misma división. Correspondería a la paciente actividad del Espíritu, dentro de la cual ocuparía un papel insustituible la filosofía, la tarea de esta realización completa. Y dentro del devenir general de la filosofía, la filosofía moderna ocuparía a su vez un lugar privilegiado por ser la filosofía que nace después de la presencia del cristianismo:

⁵ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), t. III, p. 61.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

«La filosofía del tiempo moderno arranca del principio hasta el que había llegado la antigua, el punto de vista de la autoconciencia actual; ella trae el punto de vista del Medioevo, la diferencia entre el universo pensado y el universo existente, hasta la oposición, y su tarea es resolverla»⁷.

Análogamente a lo que había sucedido en el plano religioso con la oposición entre mundo espiritual y mundo sensible, en la filosofía moderna era preciso llevar hasta el extremo la oposición entre ser y pensar, para poder así iniciar la enorme tarea de redescubrir (realizándola conceptualmente) su unidad. Este es justamente el camino del pensamiento moderno:

«Esta suprema bipartición es la más abstracta *oposición entre pensar y ser*; y es preciso captar su reconciliación. Todas las filosofías desde ese momento tienen interés en esta unidad»⁸.

Es como si la emancipación del pensamiento teológico respecto a una autoridad externa (y aquí se ve hasta qué punto para Hegel la Reforma luterana fue el descubrimiento espiritual de un nuevo mundo⁹) hubiera sido la condición históricamente necesaria para que la filosofía, dentro de su propio ámbito llevara a su máxima claridad la oposición ser-pensar, la cual sería una característica del pensamiento moderno:

«El principio de la nueva filosofía no es, por tanto, pensar sin prejuicios, sino que tiene ante sí la oposición entre el pensar y la naturaleza. Espíritu y naturaleza, pensar y ser, son las dos partes infinitas de la Idea. Esta puede por primera vez progresar cuando sus partes son concebidas para sí en su abstracción y en su totalidad. Platón captó como unión lo limitado y lo infinito, lo uno y lo múltiple, lo simple y lo otro, pero no como pensar y ser»¹⁰.

El largo camino de esta reconciliación-liberación debía ser trazado a través de un doble atajo: «un filosofar realista y uno idealista»¹¹, es decir, el empirismo y el racionalismo. Ambos, según Hegel, tendrían la característica de colocar el pensamiento, la conciencia *frente* al ser, sin todavía reconciliarlos suficientemente. Es como una fractura que se in-

⁷ *Ibid.*, p. 63. Así, por lo tanto, la filosofía moderna hereda de la medieval el principio de la «diferencia entre el universo pensado y el universo existente». Pero anuncia ya, a través del tema de la autoconciencia, del *cogito*, la exigencia de una unificación.

⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹ «Das eigentliche Hervortreten der Philosophie ist, frei im Denken sich und die Natur zu Fassen und eben da mit die Gegenwart der Vernüfigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz selbst zu denken. Denn dies ist unser, Subjektivität; und sie als denkend unendlich frei, unab hängig, keine Autorität anerkennend» (*Ibid.*, p. 65).

¹⁰ *Ibid.*, p. 65. Podría observarse que en Plotino la relación entre *eivai* y *voeiv* asciende en el grado de unión, pero para ser superada en la trascendencia inefable del Uno. En nuestra interpretación, Hegel ve en el *cogito* cartesiano la máxima contraposición entre ser y pensar, *en vista de su unión dialéctica*, tarea reservada al idealismo como culminación de la filosofía moderna.

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

terpone a la unidad parmenídea εἶναι-voεῖν, para conducir a una nueva unidad superior, espiritual. Cada uno de estos senderos a su vez, el empirista y el racionalista, los cuales estarían destinados a desembocar y a unirse recíprocamente en el idealismo absoluto, tratará de ensayar o intentar a su manera «puentes» entre la conciencia y el ser. En ambos hay una referencia a la ciencia moderna, de la que tanto el empirismo como el racionalismo tratan de desentrañar las condiciones de posibilidad y las vías metodológicas. La línea realista (=empirista) tratará de concebir el puente del conocimiento subordinando el pensamiento a las cosas: «La segunda dirección va en general desde dentro»¹². Y explica:

«[...] lo que allí era creado desde la experiencia, aquí lo es desde el pensar *a priori*; o también, es concebido lo determinado, pero no sólo es llevado (reducido) a lo general, sino a la Idea»¹³.

Y concluye acerca de esta efervescencia de nuevas búsquedas:

«De Inglaterra ha salido la experiencia, como todavía ahora está en la máxima evidencia; Alemania partió de la idea concreta, de la interioridad llena de sentimiento y de espíritu; en Francia se ha hecho valer más la abstracta generalidad»¹⁴.

Señala luego Hegel algunas cuestiones (*Frage*) características de la nueva era filosófica, cuestiones que, vistas en profundidad, están íntimamente relacionadas con la oposición-reconciliación entre el ser y el pensar. La primera de ellas es la importancia y el desarrollo dados, en la filosofía moderna, al argumento ontológico en torno a Dios. Los intentos realizados por Descartes, Malebranche y Leibniz, con la fuerte oposición del empirismo, buscan, de una manera todavía insuficiente, cómo volver a unir el ser y el pensar de un modo espiritual:

«A esto se refiere un punto, que hemos ya tocado en el Medioevo: deducir la existencia de Dios de su pensamiento. Nosotros tenemos a Dios, el Espíritu puro, y por otra parte tenemos el ser; ambas partes deben ser concebidas como la unidad que es en sí y para sí a través del pensamiento»¹⁵.

La *Diremtion* entre ser y pensar se refleja en otras. Una de ellas, sobre la que Hegel pone particular atención, es la oposición entre bien y mal. Sabemos que la revelación cristiana había introducido la temática del pecado original. Pero esa explicación estaba todavía envuelta en una

¹² *Ibid.*, p. 67.

¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴ *Ibid.*, p. 68. Es evidente, y comprensible por otra parte, que en su *Historia de la filosofía* Hegel tienda a volcar la herencia de la filosofía griega al mundo alemán, siguiendo una tendencia iniciada en lo estético con Winkelmann. Cfr. M. HEIDEGGER, «Hegel und die Griechen», en *ID.*, *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978), pp.421-438.

¹⁵ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 68.

forma imaginaria de expresión. El gran desafío del pensamiento moderno es cómo explicar dicha contraposición entre bien y mal de una manera racional. Hegel enlaza la oposición bien-mal con el nuevo planteo moderno de la oposición pensar-ser: el pensamiento debe poder explicar cómo se encuentra dicha dialéctica en el seno de la realidad, y como es superada a través de un desarrollo racional:

«La segunda forma (de oposición) es el bien y el mal, la oposición de lo positivo, universal, bueno. Y lo malo como el ser-para-sí de la voluntad contra lo universal. Debe conocerse el origen del mal. Dios es todopoderoso, sabio, bueno. Lo malo es simplemente otro, negativo respecto a Dios y a lo santo; e igualmente El es absoluta potencia. El mal contradice así su santidad, poder; se busca reconciliar esta contradicción»¹⁶.

Ya veremos las derivaciones que tendrá esto en el pensamiento de Hegel en torno a la modernidad. Otra cuestión, característica también de este período de la cultura occidental, sería la de la oposición entre libertad y necesidad. Nada extraño que la oposición pensar-ser esté conectada con la tensión entre la conciencia del sujeto que se siente libre y una realidad exterior que lo sobrepasa y lo condiciona. Esto a su vez puede entenderse de una doble manera: o bien como la contradicción entre la iniciativa del sujeto humano y la omnisciencia de Dios, o bien como la contraposición entre la libertad humana y «la necesidad en cuanto determinación de la naturaleza»¹⁷.

Por supuesto que esta división-oposición entre libertad y necesidad estaba también esencialmente orientada a reconciliarse en una unidad espiritual superior a través de la filosofía idealista. Y durante el siglo XVII e inicios del XVIII se hallaba todavía expresada e implicada en la forma ingenua de la relación del alma y el cuerpo:

«Esta oposición de la libertad del hombre y de la necesidad de la naturaleza la naturaleza interna y externa del hombre en su necesidad contra su libertad; él es dependiente de la naturaleza) tiene también la forma próxima de la comunidad del alma con el cuerpo, *commercium animae cum corpore*»¹⁸.

Reitera nuestro autor que lo característico de la *nueva edad* es que estos problemas llegan a su plena conciencia por primera vez en forma filosófica, esto es, racional:

«Esta conciencia acerca de la oposición, de la caída, es el punto crucial en la representación de la religión cristiana. Llevar también al pensamiento esta reconciliación, que antes es creída, es el interés general de la ciencia [...] Los sistemas filosóficos no son otra cosa que modos de esta absoluta unidad, de

¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸ *Ibid.*, p. 69.

tal manera que la verdad sea sólo esta concreta unión de estas oposiciones»¹⁹.

Es decir, el destino contenido en la religión cristiana, el de revelar la vida de un Dios que es espíritu, está íntimamente ligado al devenir del pensamiento moderno. Al término de esta introducción al sentido general de la filosofía moderna, Hegel traza los grados «del progreso científico», es decir, del desarrollo y cumplimiento de esta temática. El primer grado está constituido por la vertiente empirista y por el pensamiento que él denomina aquí «idealista» iniciado en el mundo alemán por Jacob Böhme; el segundo, por Descartes, Spinoza y Malebranche. El tercer grado por Locke, Leibniz y Wolf. El cuarto por Kant y los idealistas alemanes posteriores. A lo largo del tratamiento que hace de estos autores en las *Vorlesungen* sobre la historia de la filosofía, justificará el sentido de esta graduatoria. Pero a pesar de su propósito de relativizar la importancia de la filosofía cartesiana en los comienzos de la era moderna, reconoce:

«Con Descartes comienza propiamente la filosofía moderna, el pensamiento abstracto [...] Este es el punto de vista de la metafísica. El intelecto pensante trata de traer la unificación; él investiga con sus puras determinaciones del pensar»²⁰.

Sin embargo la metafísica del inicio de la era moderna termina por ser vulnerable a los golpes del empirismo y el escepticismo (Hume). Lo cual da luego ocasión al surgimiento de Kant y del idealismo alemán.

Observa finalmente Hegel que en los filósofos modernos hay una más íntima relación entre pensamiento y vida social y política, si bien esta característica no se da en la misma medida en todos los autores. En contraposición con la concepción medieval, dice Hegel,

«Nosotros vemos aquí a los filósofos totalmente en unión con el mundo, en alguna actividad, en lugares comunes con otros en el Estado; ellos son dependientes y están en relación. Viven en relaciones civiles»²¹.

Y concluye significativamente:

«El mundo moderno es esta fuerza esencial de la unión [*des Zusammengangs*]; ella contiene lo que es absolutamente necesario para el individuo: entrar en esta fusión con la existencia externa»²².

Pasemos ahora al análisis de algunos de los hitos de la modernidad.

¹⁹ *Ibid.*, p. 69.

²⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹ *Ibid.*, pp. 71-72.

²² *Ibid.*, p. 72.

3. Interpretación de Lutero

Sin duda alguna, la Reforma ha sido para Hegel uno de los factores más decisivos de la iniciación de la cultura moderna. Es conocida la página en que es exaltada la figura de Lutero, contrapuesta al simultáneo conocimiento, meramente exterior, del nuevo continente americano. Dice en las lecciones sobre *Filosofía de la historia*:

«La antigua y largo tiempo conservada *interioridad del pueblo* alemán tenía que traer esta revolución desde el simple y puro corazón. Mientras el resto del mundo está volcado hacia fuera, hacia las Indias Occidentales, hacia América, para ganar riquezas, para juntar un poderío mundano cuyo territorio bordeara enteramente la tierra y donde el sol no debía ponerse, hay un simple monje que por primero buscó el cristianismo en un sepulcro terreno, de piedra, o más bien en el más profundo sepulcro de la absoluta idealidad respecto de todo lo sensible y externo; lo encuentra en el espíritu y lo muestra en el corazón»²³.

Esta alabanza resulta un tanto extraña si se tienen en cuenta las observaciones del joven Hegel sobre la *Positividad del cristianismo* y su constante preocupación por unir el sentido de la revelación cristiana al devenir temporal del mundo. Además es sabido que, exceptuados algunos textos de juventud, como el *Fragmento de sistema* de Frankfurt (1800), el espíritu de la filosofía hegeliana no es amigo de la «interioridad» en el sentido romántico, y polemiza a menudo contra la subjetividad aislada de todo lo externo²⁴. Sin embargo aquí está Hegel explicando cómo en los albores de la modernidad fue necesario que la subjetividad interior se separara de lo externo. Y es significativo que para su reconstrucción la subjetividad luterana haya precedido el *cogito* cartesiano:

«La simple doctrina de Lutero es que el *esto*, la subjetividad infinita, esto es, la verdadera espiritualidad, Cristo, de ninguna manera es actual y real de un modo exterior, sino como algo espiritual por excelencia, y es alcanzada en la reconciliación con Dios —en la fe y en el gozo [...] Se trata de la presencia de una actualidad-realidad [*Wirklichkeit*] que no es sensible [...] Este alejamiento de la exterioridad reconstruye todas las doctrinas y reforma todas las supersticiones»²⁵.

Este descubrimiento de la subjetividad religiosa obra en el mundo occidental la revolución de remarcar y llevar al extremo la oposición (moderna) entre espíritu y naturaleza, postulando una reconciliación que la subjetividad religiosa no puede por sí misma dar, sino sólo anunciar; o más bien sería más preciso decir que la subjetividad cristiana da

²³ *Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), p. 494.

²⁴ Cfr. *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), pp.163-177.

²⁵ *Philosophie der Geschichte*, pp. 494-495.

una cierta unión con Dios, entendido como trascendente, pero este Dios continúa separado del mundo exterior y visible. La reconciliación con este último debía ser mediada por la filosofía moderna, y en especial por el idealismo. He aquí un texto que preludia la tesis kierkegaardiana de la ecuación entre verdad y subjetividad:

«La verdad no es para los luteranos un objeto hecho, sino que el sujeto mismo debe llegar a ser verdadero en cuanto se da su contenido particular contra la verdad substancial y se hace capaz de apropiarse de esta verdad. Así llega a ser en verdad el espíritu subjetivo libre en la verdad, niega su particularidad y llega a sí mismo en su verdad. Así la libertad cristiana ha llegado a ser real. Si se coloca la subjetividad sólo en el sentimiento sin este contenido, se permanece en la voluntad meramente natural»²⁶.

Esta última observación aclara la diferencia entre Hegel y Schleiermacher, pero no libera todavía totalmente la subjetividad de su estadio de oposición a la naturaleza. La reconciliación entre espíritu y naturaleza, para ser total, debía pasar por la transformación histórica, la mediación socio-política y el saber filosófico en cuanto acceso racional sólo un primer paso: el camino completo debía ser obra de los tiempos modernos:

«La reconciliación del Estado y de la Iglesia entró inmediatamente para sí [*für sich*]. No hay todavía ninguna reconstrucción del Estado, del sistema jurídico, etc., pues lo que es recto en sí, debe ser encontrado antes en el pensamiento. Las leyes de la libertad deben todavía edificarse en un sistema de lo que es recto en sí y para sí. El Espíritu no entró en esta plenitud después de la Reforma, pues ella se limitó casi a cambios inmediatos, como la supresión de los claustros, de las diócesis, etc. La reconciliación de Dios con el mundo estaba todavía casi en forma abstracta, no desarrollada todavía en un sistema de mundo ético»²⁷.

La Reforma tiene pues este doble aspecto en cuanto iniciadora del mundo moderno: el de abrir el camino a una sociedad más libre, más consciente de su subjetividad frente a los condicionamientos externos, en la que se note y realice más fuertemente el enfrentamiento entre el espíritu y las fuerzas de una autoridad meramente exterior; y por otra parte el de colocar las bases de una nueva futura reconciliación del Espíritu con el mundo exterior, cuyo signo aparece en la esbozada unión reformada entre Iglesia y Estado.

²⁶ *Ibid.*, p. 496. Esta última observación de Hegel delimita claramente su propia asunción del tema de la subjetividad, en cuanto componente del pensamiento moderno, de la interpretación romántica que identifica la fe luterana con el sentimiento. En Kierkegaard la tesis de que «la verdad es la subjetividad» tiene un sentido nuevo de apropiación existencial.

²⁷ *Philosophie der Geschichte*, p. 504.

4. La filosofía cartesiana

Hay que reconocer que la conocida «tesis» de Bayle en torno a los tres elementos constitutivos del mundo moderno, el Renacimiento, la Reforma y la filosofía cartesiana, no es aceptada tal cual por Hegel, justamente porque tenía del mundo moderno una idea básicamente distinta: de hecho el primero de aquellos tres acontecimientos no es tenido por nuestro autor como perteneciente al *Neuer Zeit*, sino más bien como un período de transición, de rasgos eminentemente estéticos. Hemos visto además que la figura y el pensamiento de Descartes son colocados por Hegel en su contexto que en parte los relativiza. Al lado de Bacon y de Böhme, la novedad del *cogito* cartesiano pierde algo de su protagonismo. Sin embargo reconoce Hegel que

«[...] con Descartes inicia la nueva época de la filosofía, donde se permite a la cultura concebir el principio de su alto espíritu en el pensamiento, en la forma de la generalidad [*Allgemeinheit*], así como Böhme lo concibió en intuiciones de formas sensibles»²⁸.

El punto limitativo del descubrimiento cartesiano estaría en la *generalidad*, que es una suerte de universalidad abstracta, forma que no permite todavía el hacerse presente del Espíritu en su universalidad concreta. Es una forma «todavía» abstracta, porque no trae consigo toda la riqueza del Espíritu en su vida inmanente, que se hace historia. No debemos perder de vista, mientras tanto, la presencia de Böhme, pues es un signo de la importancia dada por Hegel al planteo del problema del mal en el mundo moderno, como veremos.

A pesar de lo observado, la importancia del *cogito* es reconocida por Hegel como la primera conciencia de la autoposición del pensar frente al ser, estableciendo entre ambos una cierta circularidad vital, a pesar de que, como se dijo, no hay todavía la superación plena de la oposición dialéctica entre ser y pensar:

«La determinación del ser está en mi yo, esta unión misma es lo primero. El pensar como ser y el ser como pensar; esta es mi certeza, yo. Este es el famoso *Cogito, ergo sum*»²⁹.

Diríase que en el *cogito*, contrariamente a lo que ocurre con la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, hay una preeminencia del pensar sobre el ser:

«Ser y pensar están así inseparablemente unidos. Por un lado se ve esta afirmación como una conclusión: el ser es encerrado en el pensar. Y es Kant quien principalmente ha objetado esta unión, [diciendo] que en el pensar no

²⁸ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 126.

²⁹ *Ibid.*, t. III, p. 131.

está incluido el ser, que éste es diferente del pensar. Esto es importante, pero ellos son inseparables, es decir, hacen una identidad; lo que es inseparable es sin embargo distinto: pero la identidad no es puesta en peligro por esta distinción; ellos son unidad»³².

En la inmediatez de la conciencia hay esta unidad íntima en la que el ser inherente al *cogito* es reducido a una generalidad contrapuesta, y sin embargo unida al concreto pensar. Como puede observarse Hegel no puede menos de ver que en Descartes hay la *exigencia* de una unidad entre ser y pensar, pero esa exigencia está todavía limitada por el hecho de que el ser es todavía visto como lo que está *frente* al sujeto pensante: hay una copresencia de identidad y diferencia. Eso hace que Hegel, en este punto vea analogías entre el *yo* de Descartes y el de Fichte:

«El pensar es la relación consigo mismo, es lo general, el puro relacionarse consigo mismo, el puro ser uno consigo. La cuestión es ahora: ¿qué es el ser? No debe representarse el ser de un contenido concreto. El ser no es más que la simple inmediatez, la pura relación, la identidad consigo mismo; así es la misma inmediatez que es el pensar»³¹.

El límite de la postura cartesiana, aquello mismo que hace ver su carácter «moderno» es que la identidad entre ser y pensar no es comprendida todavía en lo interno de un espíritu universal concreto, tarea que estaba reservada al idealismo posterior a Kant. Hegel ve por lo tanto en el inicio cartesiano algo importante y esencial para el pensamiento moderno, pero Descartes realiza este paso «en forma ingenua»³². Resume por lo tanto Hegel:

«Ser y pensar son determinaciones diversas, y sólo debe ser indicada su diferencia; que ellos son idénticos, esta prueba Descartes no la ha traído. Ella está por ahora delante, es la idea más interesante del tiempo moderno; él la ha presentado por primero. La conciencia es consciente de sí misma; “yo pienso”; con eso se pone el ser»³³.

El problema básico reside en que, para llegar a la plena unidad ser-pensar que vaya más allá de lo general-abstracto, Descartes debe recurrir a la verdad divina. Pero siendo esta a su vez concebida como trascendente, la oposición entre pensar (humano) y ser (divino) se impone

³² *Ibid.*, t. III, p. 131.

³¹ *Ibid.*, t. III, p. 134.

³² *Ibid.*, t. III, p. 136. Introduciendo su propia interpretación de la indeterminación del ser al inicio de la *Logik*, Hegel observa: «En el pensar está así el ser: el ser es una pobre determinación, es lo abstracto de lo concreto del pensar» (*Ibid.*, t. III, p. 134). Los neoidealistas en general han simplificado esta reducción hegeliana del ser al pensar; lo mismo han hecho sus adversarios bajo el rótulo de «principio de la inmanencia». Desde luego hay en Hegel una inmanencia entre ser y pensar, entre Dios y mundo, etc., pero ella ha de verse *al final* y no al inicio del proceso dialéctico.

³³ *Ibid.*, t. III, p. 136.

a pesar del descubrimiento de su primera e inmediata identidad en el yo:

«Esta es la idea que está en la base de esta metafísica. *a)* de la certeza de sí mismo llegar a la verdad, a reconocer el ser en el concepto del pensar. En ese pensar, “yo pienso” yo soy individual; el pensar se mueve como algo subjetivo; el ser no es deducido en el concepto mismo del pensar, es llevado más bien en general a la separación. *b)* Lo negativo del ser para la autoconciencia se mueve del mismo modo; y esto negativo unido al yo positivo, es unido en sí con un tercero, colocado en Dios. En Él ser y pensar son lo mismo; aun en lo negativo, en el concepto, ser pensado es lo mismo que el ser»³⁴.

Este carácter incompleto del principio de la modernidad, apenas enunciado por Descartes, está íntimamente unido al nacimiento simultáneo de la ciencia concebida según el modelo mecanicista. Este requería, en efecto, el primado de un intelecto estático, referido a categorías fijas. El descubrimiento del concepto y de la identidad entre ser y pensar en la Idea, estaba reservado al idealismo:

«El conocimiento especulativo, deducir desde el concepto, el libre y autónomo desarrollo del concepto, ha sido traído por primera vez por Fichte»³⁵.

En este sentido, si se tiene en cuenta la superación que a su vez Hegel entiende a hacer de Fichte, puede afirmarse que para él el idealismo es la resolución de la exigencia de unidad latente en la oposición entre ser y pensar.

5. El problema del mal

Otro aspecto, no suficientemente colocado en su debido relieve por cuantos consideran el tema de la modernidad en Hegel, es la posición y resolución de lo que podría denominarse «el tema gnóstico». El hecho de colocar al inicio de la filosofía moderna una figura, por lo demás oscura, junto con Bacon y Descartes, es algo más que un signo de las preferencias germánicas de Hegel, y algo más decisivo que una simple coincidencia cronológica. La modernidad es un efecto para Hegel una identidad que es inseparablemente oposición; mejor dicho, es el nacimiento de una fractura en la vida del espíritu, que está destinada a alcanzar una superior unidad. Y esto acontece no sólo en el plano metafísico, con la oposición entre el ser y el pensar, ni en el plano ético, con la dialéctica entre libertad y necesidad, sino en un ámbito que interesa ambos niveles, como es la oposición (y reconciliación) entre el bien y el mal.

³⁴ *Ibid.*, t. III, p. 145.

³⁵ *Ibid.*, t. III, p. 153. Para la ubicación de las ciencias de la naturaleza en el conjunto de la cultura cfr. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 192-210.

«Jacob Böhme —dice Hegel— es el primer filósofo alemán; el contenido de su filosofar en genuinamente alemán»³⁶. Lo que Hegel entiende con tal adjetivo tiene relación con la interioridad, el sentido especulativo y la relación con lo absoluto. Quiere expresar, en cierto modo, algo que faltaba en la «generalidad» del pensamiento francés y en el sentido británico de la experiencia. De todos modos no puede dejar de reconocer repetidamente que el pensamiento de Böhme se expresa a través de símbolos, y que a menudo es *barbarisch* desde un punto de vista académico. Y agrega claramente:

«La verdad especulativa que él quiere traer, necesita, para poder concebirse, esencialmente del pensamiento, y de la forma del pensamiento»³⁷.

Más adelante señala lo que nos interesa a nosotros, y es el sentido de su «modernidad». Lo que específicamente se introduce es un modo nuevo de concebir especulativamente la lucha del bien y el mal, tema que no había estado en la consideración ni de Bacon ni de Descartes, y que Leibniz habría intentado racionalizar con su *Teodicea*. Böhme tiene como meta unificar todas las diferencias —incluyendo la que se interpone entre el bien y el mal— en el Absoluto:

«La idea fundamental en él es tratar de elevarlo todo a la absoluta unidad y la unión de todas las oposiciones en Dios [...] La absoluta identidad de las diferencias está a la vista en El»³⁸.

En un sentido, por lo tanto, la figura de Böhme parecería representar lo contrario del inicio moderno de las oposiciones entre ser y pensar, libertad y necesidad, pues acentúa más bien la unidad de todas las diferencias en el Absoluto. Parecería más bien seguir, en algún aspecto al menos, la tendencia inaugurada por Nicolás de Cusa en torno a la *coincidentia oppositorum*. A diferencia de lo que sucedía en Lutero o en Descartes, no hay en Böhme un descubrimiento o una centralidad de la *conciencia del yo* enfrentada con el Dios de la fe o el Dios de la razón³⁹. Para la fe existen una multiplicidad de cosas, elementos y correlaciones: Dios y las creaturas son pensadas como diferentes y mantenidos en su diversidad. Le falta a la fe, la que todavía no se ha elevado a lo especulativo, la unidad de los opuestos subrayada por Bruno:

«Sus momentos caen separados como formas particulares, especialmente los momentos más altos: el bien y el mal, o bien, Dios y el diablo»⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, t. III, p. 94.

³⁷ *Ibid.*, t. III, p. 95.

³⁸ *Ibid.*, t. III, pp. 98-100. Lo que falta en Böhme, desde la perspectiva de Hegel, es el sentido histórico-dialéctico, que reconcilia las diferencias con la victoria del Bien.

³⁹ Cfr. *ibid.*, t. III, p. 96.

⁴⁰ *Ibid.*

La exigencia seguida por Böhme será la de detectar en el seno del hombre la lucha entre fuerzas divergentes y, por otra parte, aunque esto suene extraño, ver en qué sentido el mal está en el bien, o sea cómo el diablo puede ser comprendido desde Dios:

«Dios es la esencia absoluta. Pero ¿qué esencia absoluta es esta, que no tiene es sí misma toda la realidad, y especialmente que no tiene en ella el mal? [...] *Una cuestión del tiempo actual*»⁴¹.

O sea, más allá de la forma «mitológica» en que haya presentado Böhme el tema, el problema que surge en la modernidad es que el mal, por ser real, no puede ya —como en la ortodoxia cristiana— ser circunscrito en la creatura, sino que su raíz debe ser buscada en el Fundamento: una consecuencia de la no aceptación de la explicación dogmática del pecado original. La raíz de la *posibilidad* del mal debe ser puesta en el Absoluto mismo de modo que en Dios hay originariamente un principio de lucha, que se resuelve finalmente en reconciliación; y el mundo, emanado dialécticamente de Dios, es partícipe de este drama divino, esta oposición entre la cólera y el amor.

Para poder resolver todas estas oposiciones en la unidad divina Böhme no se contenta con un monismo a la manera de Bruno o de Spinoza: pone en juego —aunque todavía con un lenguaje mitológico— una inmanentización del misterio cristiano de la Trinidad, tema que será transpuesto por Hegel a nivel conceptual-especulativo. De este modo no solamente «se explica» el origen del mal a partir de la esencia originaria divina, sino también su superación en la obra redentora del Hijo y en el desarrollo histórico protagonizado por el Espíritu:

«La idea fundamental en él [Böhme] es tratar de elevarlo todo a una absoluta unidad, la absoluta unidad divina, y la unificación de todas las oposiciones en Dios. Su pensamiento principal — y podría decirse su único pensamiento, que se insinúa a través de todo—, es concebir en todo lo universal la santa Trinidad, ver en todo ello la divina Trinidad, y todas las cosas como su desarrollo y su presentación»⁴².

Podría preguntarse: ¿dónde está la «modernidad» de esta posición? Detrás de este lenguaje religioso aparece una vez más el juego y la complementariedad entre la oposición de los contrarios —en este caso el bien y el mal— y su exigencia de unidad en un grado dialéctico superior. Los tiempos modernos —y este ha sido un olvido de la Ilustra-

⁴¹ *Ibid.*, t. III, p. 96. Subrayado nuestro. Pero luego añade: «Es una forma bárbara de presentación y de expresión. Una lucha de su sentimiento [*Gemüts*], de su conciencia con el lenguaje; el contenido de la lucha es la más profunda idea, que trata de unificar las más absolutas oposiciones» (p. 97). Para no atribuir a Hegel una mentalidad dualista-gnóstica en sentido estricto, basta tener presente la manera en que explica la primacía de la Idea del Bien al final de su *Logik*. Cfr. *Wissenschaft der Logik* (Stuttgart 1964), t. II, pp. 320-327.

⁴² *Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 98.

ción— tenían que vérselas con una nueva presentación del problema del mal, no siendo ya suficiente la respuesta tradicional de la caída de Adán. No puede aspirarse a una reconciliación o superación del mal si se niega la realidad dramática de la lucha de los opuestos. Ese es sin duda el motivo principal por el que Hegel inserta la extraña figura de Böhme en los albores de la era moderna.

Es indiscutible que la temática del bien y del mal ha sido frontalmente asumida por Hegel y asimilada a su dialéctica, configurando así uno de los elementos esenciales de la fractura de la era moderna. Otro asunto es evaluar teóricamente hasta qué punto Hegel evita o puede evitar el riesgo de una nueva versión gnóstica del problema del mal. A juzgar por el tratamiento que hace Hegel del *Bonum* al final de su *Lógica*, hay un triunfo final del Bien, pues Dios es Idea y Espíritu en cuanto Bien supremo. Pero para quien no acepte la resolución especulativo-metafísica de su dialéctica, la lucha entre el bien y el mal terminará siendo el equivalente mitológico de la lucha racional de los opuestos. De todos modos es importante notar hasta qué punto para Hegel, el tema de la *Teodicea* —la discusión entre Bayle y Leibniz— constituía uno de los focos de la problemática de la modernidad⁴³. El sentido de la revelación de Dios en todo, unido a la oposición entre el bien y el mal con su consiguiente reconciliación, ha estado presente sin duda en toda la meditación hegeliana, y ha sido elevada, a través del concepto, al nivel de la razón omniabarcadora, donde entronca con la dialéctica entre ser y pensar, inaugurada en los tiempos modernos, y con la nueva explicación del desarrollo histórico.

La primera gran síntesis de todos estos temas se halla en la *Fenomenología del Espíritu*, donde la plenitud infinita del Absoluto, no sólo es el resultado de una extraordinaria expansión vital, sino también de dolor, de luchas, de muerte⁴⁴. Pero el problema del mal (y su superación a través del desplegarse de la libertad) vuelve en una tratación más específica a propósito del tema del pecado original, que Hegel toca en diversas ocasiones.

En la *Filosofía del derecho* le da una interpretación, si no propiamente kantiana, al menos muy cercana a la respuesta dada en la *Religión dentro de los límites de la razón* a propósito del *mal radical*:

«Respecto del juicio de las tendencias, la dialéctica tiene la experiencia de que las determinaciones de la voluntad inmediata, en cuanto inmanentes, y por tanto positivas, son *buenas*; se dice que el hombre es por naturaleza *bueno*. Pero en cuanto son determinaciones de la naturaleza, y por tanto contrarias a la libertad y al concepto del espíritu, son en general lo negativo,

⁴³ Para un examen más detallado del impacto del problema del mal en la filosofía moderna, cfr. L. PAREYSON, *Ontología della libertà*, pp. 151-233.

⁴⁴ Ya antes, el problema del mal había sido asumido en el ensayo del período de Jena *Glauben und Wissen*. Allí se encuentra el conocido tema del «Viernes Santo especulativo». Cfr. *Jenaer Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), p. 432.

que hay que combatir; se dice entonces que *el hombre es por naturaleza malo*»⁴⁵.

En la *Filosofía de la historia*, el pecado original parece ser interpretado a la luz del mito de Prometeo, como un paso hacia la libertad a través del conocimiento:

«El pecado consiste aquí sólo en el conocimiento; éste es lo pecaminoso, y por él tiene el hombre arruinada su felicidad natural»⁴⁶.

Pero no se trata propiamente de una interpretación limitada a este aspecto, sino también del nacer de la oposición entre el bien y el mal con el surgimiento de la libertad:

«Esta es una profunda verdad, que el mal reside en la conciencia, pues los animales no son ni buenos ni malos, como tampoco lo es el hombre meramente natural. Por primera vez la conciencia da la ruptura del yo, según su infinita libertad, como arbitrario, y según el puro contenido de la voluntad, del bien. El conocer, como superación [*Aufhebung*] de la unidad natural, es el pecado original, que no es nada casual, sino la eterna historia del espíritu»⁴⁷.

Este aspecto es correlativo a la afirmación cristiana de que Dios es Espíritu, y significa por lo tanto que la oposición entre bien y mal nace originariamente del Espíritu mismo, que sin embargo la supera mediante su historia. La era moderna, en cuanto secularización del cristianismo, es una era que se caracteriza por abrir en forma más clara y explícita, una serie de conflictos en la historia del Espíritu. La inevitabilidad del mal, y no su mera casualidad, sería según Hegel uno de los temas que configuran la imagen moderna del mundo⁴⁸. En las lecciones sobre *Historia de la filosofía*, a las que hemos ya aludido a propósito de la importancia dada a la figura de Böhme, el tema del mal vuelve, pero en un sentido todavía más acorde a la unidad-oposición. El pecado no es simplemente el conocimiento en cuanto primer paso hacia la libertad, sino que es la conciencia de la oposición entre bien y mal, recuperable a través de una salvación racional, que al fin y al cabo es la misma historia. He aquí el texto:

⁴⁵ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 18 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), p. 69. En el mismo lugar, en el *Zusatz* correspondiente, Hegel agrega: «Die christliche Lehre dass der Mensch von Natur böse sei, steht höher wie die andere, die ihm für gut halt [...] Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muss». La liberación solo puede provenir de la vida del Espíritu, en el ámbito religioso y especulativo.

⁴⁶ *Philosophie der Geschichte*, p. 389.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Este aspecto de la filosofía hegeliana no ha sido debidamente tenido en cuenta en la versión marxista de la dialéctica histórica. El marxismo, puede decirse, elimina la dimensión *suprahistórica* del mal, que, no obstante todo, sigue teniendo importancia en Hegel.

«Desde el momento en que el hombre conoce, en que es un pensante, puede establecer la diferencia del bien y del mal; sólo en el pensar reside la fuente del bien y del mal. Reside sin embargo en el pensar también la salvación del mal, que se realiza a través del pensar»⁴⁹.

O sea que el pensar —contrapuesto al ser— es tanto el origen del mal (y de su diferencia con el bien) como su superación:

«Así podemos decir que el hombre, tal como es por naturaleza, es aquello que no debe ser; pero tiene el destino de llegar a ser para sí lo que es sólo en sí»⁵⁰.

A pesar de las diferencias de matices, la idea fundamental es siempre la misma: del espíritu nace la conciencia del bien y del mal, y por lo tanto la realidad de su oposición, que será superada por la dialéctica misma del espíritu. Hay por lo tanto en la visión hegeliana de la modernidad la coexistencia paradójica de la afirmación que la lucha entre bien y mal es *necesaria* como un aspecto de la misma dialéctica que opone ser y pensar, libertad y necesidad, y de la certeza de que el mal será superado a través de la actividad misma del pensar. En esta perspectiva, de la posibilidad y realidad de la victoria sobre el mal a través de su asunción en la dialéctica de la razón, reside la manera en que Hegel entiende resolver la posición *moderna* del tema gnóstico, filtrada si se quiere por una conciencia cristiana secularizada, ofreciendo así una nueva teodicea histórica⁵¹. Como ya observamos, una vez que sus discípulos hayan hecho saltar el lastre metafísico-especulativo de la resolución hegeliana, queda una pesada herencia: hacerse cargo de un retorno incesante e irresoluble del mal y del dolor en el mundo o bien olvidar iluminísticamente la problemática del mal, eliminando el sentido dialéctico de la razón histórica⁵².

Vemos desde este ángulo cómo se unifican todos los aspectos antes descritos de la modernidad. Esta no consiste propiamente en el simple predominio de una racionalidad abstracta, sino en el descubrimiento de la copertenencia entre identidad y oposición en el seno de la vida del espíritu, ya sea en la forma del ser-pensar, ya de libertad-necesidad, ya de bien-mal; ya de autoconciencia individual-totalidad, ya de muerte-

⁴⁹ *Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 499.

⁵⁰ *Ibid.*, t. II, p. 499.

⁵¹ La historia del mundo demostraría, según Hegel, tanto la realidad cruenta del mal (el tema de Bayle en su famoso artículo *Rorarius*, que motivó la *Teodicea* de Leibniz) como la tesis de que estamos en «el mejor de los mundos posibles» (expresión que Hegel sin embargo no utiliza), puesto que es el mundo necesario y libre a la vez del devenir del Espíritu.

⁵² En la Ilustración, por ejemplo en Voltaire, la conciencia del mal persiste, oponiéndose al optimismo «ingenuo» de Leibniz (cfr. *Cándido*). Pero se renuncia a ver en el mal algo relacionado con el pecado, y se confía en el poder de la razón para apaciguar los sufrimientos del hombre. La ciencia experimental cumple en esa perspectiva un papel fundamental. Schopenhauer es, por su parte, el ejemplo del retorno de la visión dualista. Nietzsche intentará remontar por otras vías esta fractura.

resurrección. La reconciliación de todos estos conflictos es el destino a que tiende la era moderna, destino que de algún modo la filosofía hegeliana quiere adelantar. El instrumento de esta reconciliación es la negatividad del concepto, la fuente misma del dolor en la historia, pero también el momento crucial de la reconciliación de todos los opuestos. El mundo moderno se diferencia así tanto de la antigüedad clásica como del Medioevo, como la etapa de la historia en la que el hombre ha tomado conciencia de las oposiciones internas a la vida del espíritu, como vía a un modo nuevo superior, de reconciliación, como una conquista de la libertad. Es innegable, por lo demás, que en esta interpretación de la era moderna, se reflejan muchas de las aporías que contiene el pensamiento hegeliano.

6. La modernidad sociopolítica

El tema de la comparación entre la política antigua y la moderna ha ocupado constantemente el pensamiento de Hegel, desde sus escritos juveniles, en los cuales, como se recordará, contraponen a menudo el sentido de la totalidad característico de la cultura y de la organización social de la *πόλις* griega al principio de *separación* introducido por el mensaje cristiano, entre un más acá y un más allá, entre un mundo espiritual y un mundo sensible⁵³.

En coherencia con los elementos que, según Hegel, constituyen la modernidad, y que comienzan siempre con una fractura dialéctica, destinada a una ulterior reconciliación, establece nuestro autor que la afirmación de la libertad del sujeto humano, constituye una de las bases de la construcción del orden político en los tiempos nuevos:

«El derecho de la particularidad del sujeto, del encontrarse pleno, o lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto de giro y el núcleo central en la diferencia entre el tiempo de la antigüedad y el tiempo moderno. Este derecho en su infinitud está expresado en el cristianismo, y ha sido constituido en el principio actual general de una nueva forma del mundo»⁵⁴.

Es decir, la afirmación de los derechos de la persona individual, no en cuanto simple sujeto de apetitos y tendencias, sino en cuanto sujeto consciente de sí, emana del reconocimiento «infinito» de la dignidad de la persona humana. Sin embargo esta libertad particular es sólo un momento en el devenir de la totalidad del Espíritu, en el cual la libertad del individuo debe encontrarse, entrar en lucha y reconciliarse con la más plena libertad de la sociedad civil y del Estado:

⁵³ Cfr. *Frühe Schriften*, ed. cit., p. 102.

⁵⁴ *Rechtsphilosophie*, § 124, p. 233. Cfr. § 162, p. 311.

«La abstracta reflexión fija sin embargo este momento en su diferencia y oposición contra lo general, y produce así una visión de la moralidad, tal que está sólo como lucha enemistosa contra su propia satisfacción y perpetúa la exigencia de “hacer con disgusto lo que el deber manda”»⁵⁵

No se interpreta correctamente la postura hegeliana si se desconoce su aceptación del principio moderno de la afirmación del sujeto humano y de sus derechos; pero tampoco si se confunde su concepción con el individualismo de base empirista o con la idea kantiana de la relación entre moral y derecho. La concepción kantiana y también, por distintas razones, la romántica, han separado en exceso el principio de la libertad del sujeto en su fuero interno, de su relación con el todo de la sociedad. La vida del espíritu, de acuerdo a la concepción hegeliana, pide un nexo —basado en la razón dialéctica— entre la libertad individual y sus realizaciones e instituciones sociales y políticas. La pura moralidad interior del sujeto humano debe volverse eticidad en el encuentro con los otros sujetos y con la sociedad. A través de núcleos mediadores, como el matrimonio y la sociedad civil, adviene el momento de la apertura de esta libertad subjetiva a una objetividad, que podríamos denominar institucional, sin la cual la individualidad humana no podría salir de su finitud ni podría abrirse camino en el marco de la naturaleza física⁵⁶. La constitución de la sociedad civil es por lo tanto el paso a la libertad concreta, en la que la racionalidad se proyecta objetivamente, y en la que la libertad individual, aun haciendo concesiones respecto de su situación originaria, se expande más ampliamente en el mundo objetivo. El espíritu se va apropiando del mundo:

«La creación de la sociedad civil pertenece por lo demás al mundo moderno, el cual por primera vez deja que todas las determinaciones de la Idea contradigan su propio derecho. Cuando el Estado es concebido como una unidad de diferentes personas, como una unidad, que es sólo comunidad, entonces es indicada solamente la determinación de la sociedad civil. Muchas de las doctrinas modernas del derecho del Estado, no han llegado a ninguna otra visión del Estado»⁵⁷.

Con esto Hegel indica claramente que el Estado implica algo más que la constitución de la sociedad civil. En esta las libertades individuales se abren a una comunidad de intereses, a través de la constitución de un «sistema de necesidades y de interdependencias»⁵⁸. Para que haya un Estado es preciso que además de ello, se constituya la fusión de las libertades en un único querer, en una capacidad de autodeterminación totalizadora. El liberalismo que se detiene en la articulación de un siste-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 233. La cita final es de Schiller, que refleja la posición kantiana.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, §§ 311 y 162.

⁵⁷ *Rechtsphilosophie*, § 182, p. 339.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, § 183, p. 340.

ma de necesidades no ha alcanzado todavía la exigencia a que debería conducir la concepción política moderna. La lógica a que conduce el principio moderno de la libertad, captado inicialmente en lucha con la necesidad, es el paso a una libertad mayor, a una suerte de absoluto mundano capaz de liberar orgánicamente sus potencialidades, lo que implica una identificación dialéctica con la unidad del Estado:

«Este “yo quiero” hace la gran diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno, y así este debe tener su existencia en el gran edificio del Estado. Desgraciadamente sin embargo esta determinación es vista sólo como exterior y anhelada»⁵⁹.

He aquí el punto en el cual la filosofía de Hegel deja transparentar toda la ambivalencia de su concepción de lo moderno. En este es esencial el momento de la difracción de los contrarios: es preciso, por lo tanto que, en un primer momento, se acentúe la libertad particular; pero luego la dialéctica de la razón genera la necesidad de la unificación hasta la constitución de un «yo quiero» comunitario. No conviene en este punto leer a Hegel a la luz de las ideologías totalitarias del siglo XX, algunas de las cuales han sido en parte fruto de su influencia. Pero es preciso reconocer que el modo con que conduce su argumentación da lugar a una oscilación entre un polo liberal y un polo totalizante. La libertad particular es la afirmación que hace la diferencia entre el mundo antiguo y el moderno, pero ella misma pide, como ya lo indicaba claramente el itinerario de la *Fenomenología del Espíritu*, que no se encierre en sí misma en una situación de aislamiento, ni de falsa autosuficiencia. La libertad, para ser tal, debe buscar su punto de encuentro y reconciliación con la necesidad, pero eso sólo puede ser hecho volviendo *racional* el entero cuerpo de la organización institucional y política⁶⁰. Y eso sólo puede hacerlo, según Hegel, el Estado. La sociedad civil ofrece el ámbito mediador en el que la libertad individual establece un entendimiento con otras libertades, cediendo algo de sus derechos y recibiendo satisfacción recíproca a sus necesidades.

Pero la sociedad civil, en la que se despliega la dinámica del contrato, por sí sola no es capaz de producir la reconciliación de la libertad consigo misma, es decir la transfiguración espiritual de la objetividad institucional. Necesita la instancia superior del Estado, en el cual no hay sólo un sistema de necesidades interdependientes, sino la unidad *en sí y para sí* de la libertad:

«El Estado *sabe* por lo tanto, lo que él quiere, y lo sabe en su *universalidad* como lo *pensado*; él obra y trabaja de ese modo según fines conscientes, fundamentos conocidos, y de acuerdo a leyes que no son sólo *en sí*, sino para la

⁵⁹ *Ibid.*, § 279, p. 449.

⁶⁰ Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, pp. 367-372.

conciencia. [Obra] en ese sentido, en cuanto sus acciones se relacionan con circunstancias actuales y con relaciones reales, de acuerdo al conocimiento determinado de las mismas»⁶¹.

Vistas a la luz de las teorías más recientes de la democracia y del Estado de derecho, las afirmaciones de Hegel aparecen sin duda como excesivamente «estatistas». Se trata, después de todo, de un partidario de la monarquía constitucional, en el sentido en que se la entendía en el período postnapoleónico, con una notable acentuación del sentido nacional. Sin embargo, no deja de ser importante este llamado a superar la fragmentación de las libertades individuales, riesgo que Hegel vería latente en las posibilidades entreabiertas por la modernidad política. Por eso, remarca con energía:

«El principio del Estado moderno tiene esta inaudita firmeza y profundidad: dejar que se plenifique el principio de subjetividad en los extremos independientes de la particularidad personal, y así conducirlo nuevamente a la unidad substancial y mantener ésta en sí mismo»⁶².

Vemos por lo tanto, a nivel de filosofía política, la misma *dialéctica de la modernidad* que hemos observado a nivel ontológico y moral. En principio, hay una acentuación inusitada —no presente en el pensamiento antiguo— de la libertad subjetiva de la persona humana. Pero luego esa contraposición, esa *Diremtion*, esa multiplicación entre las libertades individuales, exige una superación, una reunificación y una realización de la «libertad concreta» en el Estado, el cual es en ese sentido el Espíritu en el mundo. Hegel intenta por lo tanto asumir la modernidad política —bajo el signo de las garantías de las libertades particulares y de la formación de la sociedad civil— para luego señalar su necesaria superación en la afirmación de la voluntad consciente del Estado. Como veremos enseguida, para esta asunción era preciso que se contara con el apoyo del cristianismo reformulado de acuerdo a las exigencias de la filosofía idealista⁶³.

El liberalismo político de Hegel —que encierra en su mismo planteo, es preciso reconocerlo, exigencias no liberales— se abre así a dos frentes posibles: unos es el modelo de una sociedad que respeta y salvaguarda las libertades de los individuos en una sociedad civil con una instancia de unidad en el Estado (camino seguido por los discípulos liberales de Hegel: Gans, Hinrichs, Kosenkranz); otro es el que constitu-

⁶¹ *Rechtsphilosophie*, § 270, p. 415.

⁶² *Ibid.*, § 260, pp. 406-407. «Das Wesen des neuen Staates ist, dass das Allgemeine verbunden sey mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, dass also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennemen muss, das aber die Allgemeinheit des Zweckes nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muss, fortschreiten kann» (*Ibid.*, Zusatz).

⁶³ Véase el capítulo de la *Philosophie der Geschichte* dedicado a la *Wirkung der Reformation auf die Staatsbildung*, pp. 508-520.

ye la vía a resoluciones de tipo totalitario (vía seguida por el marxismo y por algunos sistemas idealistas del siglo XX)⁶⁴. En lo que el hegelismo político quiso conservar de liberal, tuvo que irse acercando cada vez más al modelo kantiano o neokantiano. Pero es históricamente innegable que muchas páginas de Hegel parecen preanunciar una oposición a lo que Popper denominó «sociedad abierta». En la *Filosofía de la historia*, por ejemplo, expresa esta idea del Estado:

«El Estado es la Idea divina tal como ella está a la mano [*vorhanden*] sobre la tierra. El es así el objeto determinado más cercano de la historia mundial en general, el lugar en el que la libertad alcanza su objetividad y vive en el disfrute de esta objetividad»⁶⁵.

Y poco más adelante observa:

«Pues la eticidad del Estado no es la eticidad moral, la refleja, allí donde se inclina la propia convicción; ésta es accesible más bien al mundo moderno, mientras que la verdadera y la antigua se enraiza en esto: en que cada uno está en su deber [...] La eticidad es sin embargo el deber, el derecho substancial, la segunda naturaleza, como con razón se la ha llamado, pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato, animal»⁶⁶.

La realización plena de la vida política implica, por lo tanto, una superación de la eticidad meramente moral, refleja, interior, característica del mundo moderno. Una vez más Hegel entiende hacer un balance de la modernidad, y preanunciar un posible (para él necesario) desenlace.

7. Arte y modernidad

Los puntos de vista que hemos examinado hasta ahora, nos han ido mostrando en qué medida el giro moderno está dado en Hegel por algo que *aconteció*, y que no es arriesgado afirmar que él entiende colocar su filosofía, su concepción metafísica, ético-política y religiosa como una etapa superadora del *movimiento dialéctico* de la modernidad. Una prueba de ello es que Hegel en sus lecciones de *Estética* no reserva un tratamiento particular al *arte moderno* (expresión que está prácticamente ausente en su obra), sino que lo considera incluido en lo que él denomina el *arte romántico*, contrapuesto al arte clásico. Mientras este último se basa en un equilibrio insuperable entre lo interno y lo externo, manifestando en la existencia inmediata (*Schein*) la profundidad de

⁶⁴ A modo de ejemplo, puede recordarse el modo en que el hegelismo italiano se bifurcó, en lo referente a la filosofía política, en la orientación liberal (Croce) y la orientación totalitaria (Gentile).

⁶⁵ *Philosophie der Geschichte*, p. 59.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 67.

lo ideal, el arte romántico rompe ese equilibrio inclinando la balanza hacia el primado de la interioridad subjetiva:

«El verdadero contenido de lo romántico es la interioridad absoluta, mientras la forma correspondiente es la subjetividad espiritual en cuanto toma la propia autonomía y libertad. Este universal en sí infinito y en sí y para sí universal, son la negatividad absoluta de todo particular, la simple unidad consigo mismo, la cual absorbe toda exterioridad recíproca, todos los procesos de la naturaleza con sus fases de nacimiento, muerte y resurrección, toda limitación de la existencia espiritual, y que ha disuelto todos los dioses particulares en la pura infinita identidad consigo mismo»⁶⁷.

Es por eso que el arte romántico, que en este contexto equivale al arte influido por el cristianismo, elimina los dioses y se refiere a un solo Dios como espíritu absoluto. Pero en esta elevación, el arte en cuanto tal ha retrocedido de su equilibrio anterior entre forma y contenido. La muerte de los dioses es la muerte del arte en un mundo que requiere una plenitud mayor y una unidad más elevada de la que alcanza a dar lo estético en cuanto tal. Esta superación del equilibrio inmediato entre contenido y forma es en realidad una *fractura*, pues al mismo tiempo que el contenido ideal (lo divino volcado a la existencia inmediata, a la apariencia, al *Schein*) desborda infinitamente la forma (pues las representaciones particulares no pueden ser ya dioses, sino aspectos manifiestativos de una sola divinidad), el sentimiento se afirma en una infinita interioridad, en un anhelo de superación de lo sensible a través de la expresión sensible:

«El Dios del arte romántico en cambio aparece como un Dios que ve, que se sabe a sí mismo, que es interiormente subjetivo, y que entreabre su interioridad en la interioridad. En efecto, la negatividad infinita, el retirarse de lo espiritual en sí, supera el volcarse en lo corpóreo; la subjetividad es la luz espiritual que aparece en sí misma en un lugar que era antes oscuro, y que, mientras la luz natural puede iluminar un solo objeto, ella es en sí misma este objeto terreno, en el que aparece y que ella sabe como sí misma»⁶⁸.

En otros términos, lo subjetivo en el arte clásica estaba inmerso en lo objetivo de la forma plástica, sin ser plenamente consciente de sí. Con el arte cristiano, que Hegel prefiere llamar arte romántico (y no propiamente arte moderno), ocurre una acentuación de la subjetividad «liberada» de la forma. De allí que se acreciente el anhelo de infinito, pero al mismo tiempo, la forma plástica es desproporcionalmente desbordada por el contenido subjetivo.

⁶⁷ *Vorlesungen über die Aesthetik* (Stuttgart 1964), t. II, pp. 122-123.

⁶⁸ *Ibid.*, t. II p. 125. Y añade: «Indem nun aber dies absolut Innre sich zugleich in seinem wirklich in Dasein als menschliche Erscheinungsweise ausspricht, und das Menschliche mit der gesamten Welt in Zusammenhang steht, so knüpft sich hieran zugleich eine breite Mannigfaltigkeit sowohl des geistig subjektiven als auch des auusseren, auf welches der Geist sich als auf das seinige bezieht».

«Para los griegos sólo la vida unida a la existencia natural, externa, mundana, era afirmativa, por lo cual la muerte era la simple negación, la disolución de la realidad inmediata. En la concepción romántica en cambio ella tiene el significado de la negatividad, es decir, de la negación de lo negativo, por lo que se invierte al mismo tiempo en lo afirmativo como resurrección del espíritu desde su simple naturalidad y desde su inadecuada finitud»⁶⁹

Es fácil ver, desde esta perspectiva, cómo lo moderno en el arte, está consubstanciado con el giro epocal del arte romántico, que es el arte clásico en cuanto transfigurado por el toque de la influencia cristiana. De allí que el arte esté destinado a una manifestación más plena de lo ideal. En este sentido, sin pretender aquí renovar la conocida polémica en torno a la «muerte del arte» en Hegel, estamos de acuerdo con D. Bowie cuando éste hace ver en qué medida el arte queda destinado, en la concepción de Hegel, a un ocaso, o mejor, a una manifestación del espíritu necesariamente referida al pasado, para dar lugar a un nuevo modo de expresión de la religión revelada y de la filosofía⁷⁰. Un simple retorno al arte clásica, o la búsqueda de una primacía cultural del arte, tal como la concebía Schelling en 1804, resulta para Hegel imposible, pues el arte, a través de la inflexión romántica, se ha abierto a formas de vida espiritual más universales. Un signo de cuanto afirmamos está dado por el hecho de que Hegel, al hablar de la diferencia entre el drama clásico y el drama moderno, da ventaja al primero desde el punto de vista estético:

«En la poesía *moderna* romántica, en cambio, el tema preferido es constituido por la pasión personal, cuya satisfacción puede referirse sólo a un fin subjetivo, en general el destino de un individuo y de un carácter dentro de relaciones específicas»⁷¹.

Entre las artes románticas, es decir aquellas que han encontrado desarrollos modernos más fecundos, Hegel coloca la pintura, la música y la poesía, reconociendo que el crecimiento cualitativo de éstas últimas está relacionado con el primado de la subjetividad. Hay aquí una nueva ambivalencia en la postura de Hegel, pues por una parte el principio romántico ha dado a estas artes (contrariamente a lo que acontece en la arquitectura y en la escultura, que permanecen insuperadas en lo clásico) posibilidades nuevas de desarrollo, no alcanzadas por el mundo antiguo; por otra, el mundo antiguo permanece siempre como el modelo

⁶⁹ *Ibid.*, t. II, p. 128-129.

⁷⁰ D. Bowie ha notado con exactitud en qué medida el arte, en la concepción hegeliana, queda en un nivel inferior al de la actividad especulativa, y por qué las orientaciones posteriores (por ejemplo, la de Th. W. Adorno) retornan a la concepción «romántica». Cfr. D. BOWIE, *Estética y subjetividad* (Madrid: Visor, 1999). Para ampliar la discusión, cfr. A. GETHMANN-SEIFERT, «Eine Diskussion ohne Ende: Zu Hegels These vom Ende der Kunst» *Hegel-Studien* 16 (1977) 230-243.

⁷¹ *Aestetik*, t., III, p. 542.

de lo estético en cuanto tal, por el equilibrio entre lo divino, pluralizado en las individualidades de sus manifestaciones, y la terrenalidad. La misma poesía moderna, con ser un arte «romántico» por el lugar que da a la subjetividad, no supera sin embargo a la épica y al arte dramático de los griegos. En síntesis, la confrontación entre arte y modernidad en Hegel demuestra una vez más hasta qué punto lo moderno nace de una fractura interna —en este caso entre lo subjetivo y la objetividad de la forma estética— que está buscando un ámbito de una nueva superación, de una nueva integración en la totalidad. El momento de fractura en el arte acontece con la influencia cristiana y su principio de la subjetividad infinita. La categoría de romanticismo es la más adecuada para indicar esta nueva situación del arte. Pero el momento de lo romántico ha de ser superado por el idealismo. Consecuencia de todo esto es que en el proyecto cultural que señala su filosofía, una cultura en la que emerge con fuerza el principio de lo espiritual como vida de la totalidad, debe ser una cultura en la que el arte, sin desaparecer, permanece principalmente como una realización del pasado. El momento de la reconciliación de la subjetividad consigo misma en el mundo real, es confiado a la religión revelada transmutada a su vez en filosofía. Ese es el motivo por el cual esta concepción se contrapone a la de los filósofos «románticos», desde Schlegel hasta Adorno⁷². Para los filósofos románticos el arte genera indefinidamente nuevas formas de plasmación de la subjetividad, sin agotar nunca su potencialidad, y sin poder ser desbordado por el poder de lo conceptual y disfrutado en una perspectiva superior, religiosa y filosófica. Lo *moderno*, para Hegel, está ubicado en un punto en que presencia todavía el despliegue del arte romántico, pero que está esperando una nueva era de consumación, no en el sentido de acabamiento, sino de cumplimiento de un destino.

8. La religión revelada y los tiempos modernos

Hegel, en su vocabulario y en su modo de expresión no distingue del todo lo que él denomina «nuestra época» y los *tiempos modernos*, y a pesar de que está convencido de la necesidad de una superación de la *Aufklärung*, tampoco tiene un criterio neto de distinción entre *modernidad* e *Ilustración*, como veremos. De hecho en su *Filosofía de la historia* la Ilustración, aunque acontecida después del inicio de la era moderna, se destaca como una cierta culminación de algunas instancias de la modernidad. Algo parecido sucede en las lecciones sobre *Filosofía de la Religión*. Cuando en la introducción describe la relación entre la filosofía de la religión y los inicios de nuestra época en lo que se refiere a la

⁷² Cfr. D. BOWIE, *op. cit.*, pp. 267-278; y TH. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973).

conciencia religiosa, hace notar que en «nuestro tiempo» se ha ampliado mucho el conocimiento de la naturaleza y de varios dominios del mundo, y se ha reducido proporcionalmente el conocimiento de Dios:

«Cuanto más se ha ampliado el conocimiento de las *cosas finitas*, en cuanto que la extensión de las ciencias ha llegado a ser casi ilimitada y todos los campos del saber se han ampliado a lo inconmensurable, tanto más se ha estrechado el círculo del saber *acerca de Dios*. Ha habido un tiempo en el que todo saber había llegado a ser una ciencia de Dios. Nuestro tiempo por el contrario tiene la característica de saber de todo y de cada cosa, de una infinita multiplicidad de objetos, pero nada de Dios»⁷³.

Ha tocado aquí evidentemente Hegel uno de los puntos candentes de la Ilustración. ¿Pero cómo se relaciona esta eclosión del conocimiento de la multiplicidad de las cosas del universo con el principio moderno de la autoconciencia del pensar? La respuesta está dada en cuanto la autorreflexión del momento histórico de la modernidad es algo todavía incompleto, que no ha llegado todavía a la conciencia plena del Espíritu. Es por eso que la distancia establecida entre el yo y las cosas *crea* un mundo potencialmente infinito e inabarcable de objetos, perdiendo de vista su retorno a la unidad originaria de la Idea y del Espíritu:

«No produce más en nuestro tiempo ninguna extrañeza no saber nada de Dios, más bien vale como la suprema visión que este conocimiento no es posible»⁷⁴.

Hegel denuncia que este punto de vista ha sido indirectamente apoyado por las nuevas tendencias teológicas (especialmente la de Schleiermacher, a quien sin embargo no cita) que han dejado de lado los contenidos dogmáticos relativizándolos, y han reducido la religión a una cuestión de sentimiento⁷⁵. Esto a su vez conduce a una paradoja: por una parte se reconocen los límites de la razón para el conocimiento de Dios, por otra se reduce este conocimiento a algo eminentemente «inmediato», como es la fe:

«En cuanto precisamente toda determinación objetiva ha sido reconducida a la *interioridad de la subjetividad*, se ha fundado la convicción de que Dios se *revela* en el hombre *inmediatamente*, que la religión es esto: que el hombre sabe inmediatamente de Dios; este *saber inmediato* se lo llama razón, también fe, pero en otro sentido de como la Iglesia toma la fe»⁷⁶.

⁷³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, t. I, p. 43. «Was Tacitus von den alten Deutschen sagte, das sie *securi adversus deos* gewesen, das sind wir in Rücksicht des Erkennens wieder geworden: *securi adversus deum*» (*Ibid.*, p. 43).

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Es evidente el ataque a la orientación de Schleiermacher: cfr. *ibid.*, t. I, pp. 47-49.

⁷⁶ *Ibid.*, t. I, p. 49.

Este principio, característico de la época moderna, de que Dios se revela inmediatamente al hombre en su conciencia, es un paso hacia delante con respecto a la concepción antigua y medieval, en las que primaba por una parte el mundo de las causas externas y, por otra, la autoridad dogmática exterior. Pero le falta la mediación entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del mundo, el nexo entre lo eterno y el devenir histórico, la superación de la fe «inmediata» por la mediación de lo conceptual y de lo racional. Conducir esto a las últimas consecuencias implica reconocer que Dios es Espíritu, y que el devenir del mundo nos da a conocer su vida inmanente a la conciencia subjetiva no puede detenerse allí: debe continuar uniendo conocimiento del mundo y conocimiento de Dios. Esta afirmación implica la superación de los límites que la razón, en la concepción ilustrada, y especialmente en la kantiana, se había autoimpuesto respecto de la religión revelada:

«Según el concepto filosófico, Dios es Espíritu, y Espíritu concreto; y cuando nos preguntamos más de cerca qué es el Espíritu, entonces el concepto fundamental del Espíritu es aquél cuyo desarrollo es la totalidad de la doctrina religiosa. Más brevemente, podemos decir que el Espíritu es esto: manifestarse, *ser para el Espíritu*. El Espíritu es para el Espíritu, y seguramente no sólo de un modo exterior, casual, sino que en tanto El es Espíritu en cuanto es para el Espíritu; esto produce el concepto mismo del Espíritu. O, para expresarlo más teológicamente, Dios es espíritu esencialmente, en cuanto está en su comunidad»⁷⁷.

El principio de la filosofía moderna, aplicado a la religión, no puede detenerse en el punto en el que traza las fronteras entre la conciencia íntima, el mundo exterior, y lo que Dios es en sí mismo, ámbito este último que quedaría para siempre inaccesible. Es preciso superar el presupuesto de la Ilustración y hacer que la autoconciencia moderna llegue a su máxima explicitación, a un saber que hermane el saber en torno a Dios y el saber en torno al mundo y a la historia. Mientras la razón se mantenga cerrada en su autonomía, y mientras frente a ella se conciba un ser supremo substancialmente incognoscible, quedará un hiato en la cultura y una situación insostenible de oposición entre razón y fe. El principio filosófico de la razón subjetiva debe por el contrario reconciliarse con la revelación y formar una unidad con ella en el mismo devenir del Espíritu:

«Nosotros no queremos dar a nuestra investigación este lugar [el de la separación entre razón y fe]. Es falso que ambas cosas, la fe y la libre investigación filosófica, puedan estar tranquilamente la una al lado de la otra. E infundado que la fe pueda consistir en el contenido de la religión positiva, mientras que la razón se convence de lo contrario»⁷⁸.

⁷⁷ *Ibid.*, t. I, pp. 52-53.

⁷⁸ *Ibid.*, t. I, p. 55.

La solución de la teología romántica se refugia en el *sentimiento* para escapar de la contradicción. Pero eso obliga a prescindir cada vez más de los contenidos objetivos de la revelación, considerándolos un fruto del devenir histórico⁷⁹. Contrapuesta a esta visión, que queda prisionera de una modernidad a mitad de camino, es preciso reconciliar los intereses de la fe con los de la razón en los contenidos objetivos de la revelación, tal como son vueltos a su verdad por la razón elevada a su pleno desarrollo:

«Aquí en la Filosofía de la Religión, el objeto es más cercanamente Dios, la Razón en general, pues Dios es esencialmente racional, racionalidad, como que es el Espíritu en sí y para sí»⁸⁰.

La religión comprende también el sentimiento, pero exige el paso a la verdad plena, a la verdadera infinitud; debe superar el mero recinto de lo finito, y eso no lo puede hacer hasta tanto se considere como un sentimiento o una razón finita colocada enfrente de un contenido revelado que aparece como lo otro. La religión debe ser llevada al terreno del saber, de la verdad, de la racionalidad, y eso no puede hacerlo, según Hegel, sin producir dentro de sí la identidad entre la Razón y la verdad absoluta. La religión cristiana aparece así como la religión absoluta, en cuanto que introduce el principio de lo divino en el devenir del mundo: Dios, que es Espíritu, se manifiesta al Espíritu en el hombre, al Espíritu de la comunidad. Pero llevar a la plena libertad ese movimiento del Espíritu requiere superar el nivel de la representación y elevarse a la pura verdad racional.

En el proyecto hegeliano, por lo tanto —que se aparta aquí tanto del cristianismo ortodoxo como de la teología romántica de Schleiermacher— la verdad plena de la religión coincide con el logro de la filosofía idealista. En esta interpretación, por lo tanto, el modelo moderno (e ilustrado) debe ser superado, en cuanto la afirmación de la autoconciencia es encauzada exclusivamente al conocimiento y al dominio de la multiplicidad infinita de objetos mundanos, a través de las nuevas ciencias. En compensación, limita mucho la posibilidad de un acceso a Dios «como es en sí mismo»: esto lo hace debilitando los alcances de la metafísica y despojando la imagen de Dios de los «antropomorfismos» de la religión positiva⁸¹. La solución «moderna» de la teología romántica consiste en reducir la fe, como relación inmediata con Dios, a una cues-

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, t. I, p. 57.

⁸⁰ *Ibid.*, t. I, p. 59.

⁸¹ «Die Aufklärung —diese ist nämlich die so eben geschilderte Vollendung des endlichen Erkennens— meint Gott recht hoch zu stellen, wem sie ihn das Unendliche nennt, für welches alle Prädicate unangemessen und unberechtigte Anthropomorphismen seien. In Wirklichkeit aber hat sie Gott, wenn sie ihn als das höchste Wesen fasst, hohl, leer un arm gemacht» (*Ibid.*, t. I, p.37).

tión de sentimiento, que puede convivir con una buena dosis de escepticismo ilustrado en cuanto al contenido objetivo de los dogmas.

La tarea que se propone la teología hegeliana —es decir, su filosofía de la religión— es abrir el devenir de la razón y del espíritu a la auto-manifestación histórica del Espíritu en una religión revelada transfigurada por la racionalidad dialéctica. En lugar de mantener sus contenidos como una forma exterior de representación dogmática, trata de traducirlos a la lógica de la razón tal como se desarrolla en su intrínseca infinita totalidad. Por lo tanto, también en este aspecto Hegel propone una vía que va más allá de lo *moderno*, y en especial del diseño de la Ilustración, con la pretensión de alcanzar una reconciliación entre cristianismo y filosofía moderna. El resultado de esta teología es coherente con el modelo sociopolítico que Hegel proponía como superación de las difracciones de los tiempos nuevos, e indicaba a su manera un modo de resolver los problemas creados por una modernidad que no había todavía llegado a su plena resolución.

La visión teológica de Hegel es o quiere ser más integradora que la de Schleiermacher, en cuanto quiere mantener una relación más estrecha entre razón y fe, «elevando» los dogmas a una forma conceptual más especulativa. La postura de Schleiermacher, con ser en rigor más «moderna», acentuaba o propiciaba al menos una separación entre la razón —destinada al conocimiento del mundo natural— y la fe, que pasaba al dominio del sentimiento, impidiendo una total racionalización de la fe, pero relativizando también sus contenidos dogmáticos⁸². Es fácil comprender también que la teología romántica podía convivir con otros proyectos políticos diferentes de los señalados por Hegel. Este tiene en vista una unión entre religión, filosofía y política, de características tales que superaran el riesgo de la emancipación de las ciencias en el seno de la Ilustración. Aunque no se puede comprender a Hegel sin tener presente el acontecer de la modernidad, seguramente él propendía a algo ulterior respecto de lo moderno, algo cuyos rasgos sin embargo son todo lo opuesto a aquello que en las últimas décadas dio en llamarse «postmodernidad».

9. El idealismo como destino de la filosofía moderna

A través de lo que hemos expuesto, de alguna manera se ha ya manifestado la ubicación que según Hegel debiera tener su idealismo con respecto a la filosofía moderna. Es significativo el modo con el cual articula la periodización de la historia de la filosofía. Es sabido que distingue en el desarrollo dialéctico de la historia de la filosofía —la cual

⁸² Cfr. W. DILTHEY, *Leben Schleiermachers*, en *Gesammelte Schriften* (Göttingen, 1970), t. VIII/2, pp. 25-36.

sería la conciencia interior de la historia en cuanto tal⁸³. los tres momentos de la filosofía antigua, la medieval y la moderna. A esta última la denomina Hegel *neuere Philosophie*, y la divide en tres secciones: la primera se refiere a los prolegómenos de la filosofía moderna, en los que trata a Bacon, como el iniciador del tema científico desde una base empirista, y a Jacob Böhme como el iniciador de la problemática «gnóstica», que ya hemos analizado. Una segunda sección abarca un primer capítulo dedicado a los sistemas metafísicos, que va desde Descartes a Wolff, y un segundo período que va de Berkeley a la filosofía escocesa, y de esta a la Ilustración. Finalmente la tercera sección del período moderno es dedicada a la filosofía alemana más nueva (*neueste deutsche Philosophie*), y marca el desarrollo del idealismo alemán, desde Jacobi y Kant hasta el propio Hegel.

Esta ubicación sugiere ya de por sí que el idealismo alemán es según Hegel la culminación y en cierto modo la superación de lo que había quedado dialécticamente puesto en marcha en la filosofía moderna. Presentando en general los rasgos del idealismo, pero con evidente matiz hacia su propia filosofía, dice Hegel:

«La tarea de la filosofía se determina en esto: ponerse como objeto la unidad del pensar y del ser, que es su idea fundamental, y concebirla, es decir, constituir lo más íntimo de la necesidad, el concepto»⁸⁴.

Más adelante, al describir el *resultado* de la filosofía idealista, presenta los rasgos de su propio sistema:

«La filosofía es la verdadera teodicea, frente al arte y la religión y sus sensaciones, o sea, es esta reconciliación del Espíritu, y en modo especial del Espíritu que se ha tomado a sí mismo en su libertad y en el reino de su actualidad [*Wirklichkeit*]»⁸⁵.

Lo cual lleva a la consecuencia de que todo el desarrollo anterior de la filosofía es una preparación a la manifestación plena del idealismo absoluto:

«La última filosofía es el resultado de todas las anteriores; nada se ha perdido, todos los principios son mantenidos. Esta idea concreta es el resultado de las preocupaciones del Espíritu durante casi 2500 años (Tales nació en el 640 antes de Cristo), su más serio trabajo, volverse objetivo para sí mismo, conocerse a sí mismo, *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*»⁸⁶.

⁸³ Cfr. *Geschichte der Philosophie*, t., III, p. 456.

⁸⁴ *Ibid.*, t. III, p. 314.

⁸⁵ *Ibid.*, t. III, p. 455.

⁸⁶ *Ibid.*: referencia al conocido verso de Virgilio «Tantae molis erat romanam condere gentem».

La conciencia de que con el idealismo se accede a una *nueva época* aparece al referirse más explícitamente a este resultado:

«Ha surgido una nueva época en el mundo. Aparece que se ha llegado ahora al Espíritu del mundo, a deshacerse de todas las esencias extrañas objetivas, y finalmente concebirse como Espíritu absoluto. Y lo que es para él objetivo, suscitarlo desde sí, y con eso mantenerse en su poder con serenidad. La lucha de la autoconciencia finita con la autoconciencia absoluta, que mostraba a la una fuera de la otra, termina»⁸⁷.

Hegel es consciente por lo tanto que con el idealismo se resuelve y se eleva a una síntesis superior, la escisión iniciada con el pensamiento moderno entre ser y pensar, libertad y necesidad, bien y mal. Todo se halla ahora reconciliado en la plena autoconciencia del Espíritu que es unión inmanente entre Dios y el mundo, entre lo eterno y el devenir histórico. El pensamiento moderno se había abierto camino por la doble senda del empirismo y del intelecto autoconciente. A través de esa doble senda se había creado un abismo entre el hombre y Dios. Este aparecía en la Ilustración como el «ser supremo» inalcanzable, para el cual todos los nombres eran antropomorfismos. La conciencia finita tenía ante sí la multiplicidad de los objetos explorables por las ciencias modernas, pero no alcanzaba la unión con la Razón infinita.

En el idealismo absoluto convergen por lo tanto las líneas maestras de la modernidad filosófica no detenida en el programa de la Ilustración, y se descubre la actividad inmanente del Espíritu como centro unificador de todo, como vida interior de la Substancia. Conocer la naturaleza del Espíritu implica en Hegel también comprender el Espíritu de la época, del tiempo pregnante de un futuro que ya es algo más que la modernidad.

¿Qué ofreció a la mente de Hegel los tiempos futuros? Es difícil responder a la pregunta, puesto que se trata de un autor que mira sistemáticamente al pasado, aunque sea con la intención de coronarlo. No es arriesgado suponer que Hegel imaginó un devenir de la cultura y de la sociedad más pleno, desde el punto de vista especulativo al menos, que el que nos tocó vivir en el siglo XX. Aunque su dialéctica histórica no descarta nunca el conflicto, la lucha y el dolor, sin embargo el desenlace de los últimos decenios ha ido en un sentido muy diverso del que su filosofía idealista permitía esperar: «Yo deseo —dice al final de su curso— que esta historia de la filosofía pueda contener para ustedes el logro de concebir el espíritu del tiempo»⁸⁸.

Es decir, la filosofía idealista hubiera debido ser como el mirador desde el cual se captara el sentido de los tiempos modernos, para llevarlos a su plenitud. El idealismo cierra así el ciclo iniciado con la filosofía moderna, subsanando las difracciones entre pensar y ser, libertad y ne-

⁸⁷ *Ibid.*, t. III, p. 460.

⁸⁸ *Ibid.*, t. III, p. 462.

cesidad, bien y mal. A pesar de los desarrollos posteriores del hegelismo, el constante debilitamiento de su sentido metafísico, habría de conducir a una nueva y más profunda fragmentación. No sospechaba Hegel que a la aparente plenitud de su proyecto filosófico, cultural y sociopolítico, habría de suceder un variado desfile de finitizaciones diversas y que, después de todo *el espíritu de la Ilustración debía persistir y resurgir bajo nuevos ropajes*, conduciendo a una crisis más profunda de la modernidad.

10. El problema de la Ilustración

Para completar este cuadro, resulta útil destacar la importancia de primer plano dada por Hegel al tema de la *Aufklärung*. En sus principales obras aparece como tema central. Puede decirse en general que la Ilustración es para Hegel la cristalización histórica de la modernidad. Es el nacimiento de una nueva sociedad y de una nueva cultura. Esta renovación está intrínsecamente relacionada con los puntos vistos anteriormente. En la misma medida en que su filosofía quiere ser la superación de la herencia moderna, su modelo sociopolítico quisiera ser un paso adelante respecto del proyecto de la Ilustración.

Dejando de lado, por motivos de espacio, el evidente impacto producido por la *Aufklärung* en los escritos juveniles teológico-políticos de Hegel, puede decirse que en la *Fenomenología del Espíritu* acontece la primera toma de conciencia, con la consiguiente toma de distancia de la importancia *filosófica* de la Ilustración. El Iluminismo está inserto dentro del tema general de la vida de la cultura, y es visto en relación dialéctica respecto de la fe cristiana, o sea, la religión revelada. A una primera visión, la Ilustración se presenta como un correctivo, una crítica, de los elementos de superstición que se hallaban presentes en la tradición religiosa anterior. En ese sentido, el enfrentamiento dialéctico está íntimamente relacionado con el descubrimiento moderno de la autonomía de la razón:

«Los diferentes modos de relación negativa de la conciencia, ya del escepticismo, ya del idealismo teórico y práctico, son formas subordinadas de esta pura visión y su ampliación, la Ilustración; pues ella ha nacido de la sustancia, sabe el puro sí-mismo de la conciencia como absoluto, y lo toma como la pura conciencia de la esencia absoluta de toda actualidad»⁸⁹.

El primer momento es por lo tanto negativo con respecto a la aceptación objetiva de los dogmas de la religión revelada. La Ilustración sería por lo tanto la toma de conciencia de la autonomía de la razón. Pero su racionalidad es todavía *abstracta* pues excluye un contenido objetivo proporcionado a la infinitud de la misma razón:

⁸⁹ *Phänomenologie des Geistes*, p. 400.

«Cuando todo prejuicio y superstición han sido alejados, entonces entra la cuestión: ¿qué hay ahora de más? ¿Cuál es la verdad que la Ilustración ofrece en lugar de aquella?»⁹⁰.

Ante la mirada crítica de la mentalidad iluminista, Dios es relegado a una lejanía inaccesible, desentendido del mundo, despojado de atributos, de todo aquello que puede sugerir un retorno a los antropomorfismos. Entonces la esencia del «ser supremo» (como llaman con frecuencia a Dios Voltaire y D'Alembert), es vaciada de la riqueza de sus prerrogativas y de su cercanía para con el mundo. Tanto la crítica a la religión positiva como la limitación de las ambiciones metafísicas de la razón, se vuelven hacia un modo intrínsecamente finito de mirar las cosas del mundo, que pierden su profundidad ontológica y son reducidos a lo útil:

«Ambos modos de considerar, tanto la relación positiva como la negativa, de lo finito con lo en sí, son sin embargo de hecho igualmente necesarios, y todo es así tan en sí cuanto es para otra cosa, o sea todo es útil»⁹¹.

De este empobrecimiento ontológico se deriva también el hecho de que la *Aufklärung* no alcance a tener una fuente *propia* de ideas: vive de la crítica a las ideas de la tradición anterior, filosófica, política o religiosa: «Pues la Ilustración se relaciona con la conciencia creyente no con principios propios, sino con aquellos que esta misma tiene en sí»⁹². Es decir, falta al Iluminismo la verdadera dialéctica, aquella que de lo inmediato y de su contradicción, hace surgir la reconciliación, que es el tercer momento superador de lo anterior: en otras palabras, mantiene la *mediación fuera* del movimiento interno del pensar:

«[...] piensa sólo en la mediación que acontece a través de un tercero *extráneo*, no en aquella en la cual lo inmediato mismo es lo tercero, de donde se sigue que se media con el otro, es decir consigo mismo»⁹³.

Con respecto al modo de concebir a Dios, distingue Hegel dos tipos o variantes de la Ilustración: una es de orientación racionalista-negativa, otra de orientación materialista:

«Una Ilustración llama la esencia absoluta como aquel Absoluto sin predicados, que está en el pensamiento más allá de la conciencia actual, de la cual habría derivado la otra, lo llama *Materia*»⁹⁴.

Ambas salidas implican un cierto *estancamiento* y deformación respecto del paso dado por Descartes⁹⁵. La libertad, gran tema moderno,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 413.

⁹¹ *Ibid.*, p. 415.

⁹² *Ibid.*, p. 417.

⁹³ *Ibid.*, p. 421.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 426.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 427. En el párrafo titulado «Die Wahrheit der Aufklärung», Hegel expresa en qué modo la Ilustración radicaliza las dicotomías del pensamiento moderno. Fichte le había precedido en la crítica a la Ilustración.

es detenida al nivel de defensa de los propios intereses y en la simple búsqueda de lo útil: «Lo útil es la *verdad*, que asimismo es consciente de sí misma»⁹⁶.

El tema de la Ilustración es retomado en la *Filosofía de la historia*, casi como conclusión del entero período moderno. Aquí subraya Hegel el rasgo típico de la autonomía del pensamiento frente a la revelación religiosa. Pero ese momento negativo es detenido en la fase del simple rechazo: no es continuado hasta el reencuentro de la conciencia y de la libertad consigo mismas, es decir, con su contenido absoluto vuelto racional. Todo esto implica una concepción de la sociedad y de la cultura en la cual el espíritu en la historia no ha llegado a la plena posesión de sí mismo, y la libertad no se ha reconciliado todavía con la necesidad de la Razón llevada a su máximo despliegue. Consiguientemente, la sociedad y la política de la Ilustración, se presentan en un estado todavía insuficiente, fragmentado, no integrado en una totalidad.

El momento de la historia del mundo que se inaugura con el idealismo, de acuerdo a la interpretación de Hegel, quiere ser *la superación de ese modo incompleto de realizar la modernidad*, y pretende ofrecer un modelo cultural, político y social, en el que se recupera la acción y la relación de Dios con el mundo, que es lo mismo que decir que la libertad y la razón llegan a su autoposesión plena:

«[...] que la historia mundial es este proceso de desarrollo y el verdadero llegar a ser del Espíritu, bajo el juego cambiante de su historia —esto es la verdadera *Teodicea*, la justificación de Dios en la historia. Sólo puede reconciliar el Espíritu con la historia del mundo y de la realidad, la visión de que lo que sucede, y lo que sucede todos los días, no sólo no es sin Dios, sino que esencialmente es la obra de El mismo»⁹⁷.

II. Consideraciones conclusivas

Nuestro recorrido nos ha mostrado en qué medida Hegel realiza por primera vez una autorreflexión de la modernidad y un cierto balance histórico-especulativo de la misma. Los textos que hemos propuesto son suficientes para demostrar que para él los *tiempos nuevos* irrumpen con un descubrimiento de la *conciencia* contrapuesta al mundo exterior, con la autoafirmación de la *libertad*, que no ha resuelto todavía el problema de su reconciliación con la necesidad, y con el anhelo de justificación racional de la lucha entre bien y mal. Puede decirse que Hegel ve el surgimiento de los tiempos modernos en estrecha relación con el hecho cristiano, y en particular con el acontecimiento de la reforma protestante. Es descubrimiento de la interioridad espiritual contrapuesta al

⁹⁶ *Ibid.*, p. 430.

⁹⁷ *Philosophie der Geschichte*, p. 539.

dominio de la autoridad exterior de la Iglesia, es el preámbulo de una nueva era en la que se afianza la autoconciencia y la libertad. Este germen se enlaza con lo más propiamente filosófico, que es la afirmación del *pensamiento* como lo contrapuesto al *ser*, enfrentamiento destinado a una reconciliación superadora con el idealismo. El descubrimiento de la autoconciencia pensante es paralelo a la investigación sobre el origen del conocimiento empírico y con los desarrollos de la ciencia experimental. Ambas vías abren el camino a un más profundo conocimiento de la subjetividad: las vías abiertas con Bacon y Descartes están destinadas a encontrarse en el planteo de la autoconciencia pensante, surge el sentido moderno de la libertad, que implica una exigencia de vencer los condicionamientos del mundo externo circundante. Tanto la autoconciencia como la libertad deberían a su vez superar su aislamiento y reconciliarse con la totalidad; pero ese paso sólo puede ser hecho en la filosofía idealista, complementada por una nueva comunidad política capaz de tomar el propio destino entre sus manos, y una renovación religiosa que reúna lo finito y lo Infinito a través de una racionalización de la religión revelada.

Insistimos además en que para Hegel es muy importante el aflorar del problema moderno acerca del mal. La modernidad, y en especial la modernidad ilustrada, sólo pueden constatar la lucha entre bien y mal sin el presupuesto tradicional del pecado original. A través de la filosofía idealista, preanunciada lejanamente por Böhme, el misterio del mal se resuelve en la dialéctica histórica, constituyéndose así la verdadera y definitiva Teodicea.

El idealismo absoluto sería, en esta perspectiva, el verdadero cumplimiento-superación de la modernidad y, en ese sentido, sería la entrada a una nueva época: Hegel es plenamente consciente de ambos aspectos. La *Ilustración*, en este contexto, sería *una suerte de modernidad incumplida*, que no se ha superado a sí misma ni en lo filosófico, ni en lo religioso, ni en lo político, en la cual la libertad y la razón permanecen en un nivel todavía abstracto, que encuentra fecundidad sólo en la expansión de las ciencias empíricas y en el dominio de lo útil.

Desde luego, la lectura que hace Hegel de la modernidad es objetable y superable desde diversos puntos de vista, así como su convicción de que el idealismo, y en particular su idealismo, fuera su única posible resolución. Actualmente disponemos de muchos elementos que nos permiten dar otras interpretaciones alternativas de la filosofía y de la cultura modernas. El diagnóstico hegeliano puede ser sin embargo útil y aleccionador para nosotros. Análogamente, disponemos hoy, desde un punto de vista historiográfico, de nuevos elementos para discernir entre modernidad filosófica e Ilustración.

Visto, de todos modos, este diagnóstico desde nuestra época, nos encontramos con la paradoja de que, por diversos motivos de orden filosófico e histórico cultural, el proyecto hegeliano, lejos de haber llegado a una realización efectiva, se ha ido debilitando. Uno de sus proble-

mas es ciertamente el inmanentismo o, como lo prefiere expresar Luigi Pareyson, la fusión entre la vida del Absoluto y el devenir de la historia de la humanidad en el tiempo. Pero en la medida en que se han roto las ambiciones metafísicas del hegelismo, o han fracasado algunos proyectos que se proclamaban sus herederos, ha ido reafirmando el triunfo de la mentalidad iluminista que, manteniendo divididos diversos momentos de la modernidad, *ha acrecentado la fragmentación cultural* en lugar de superarla. Lo que hoy se denomina postmodernidad es algo muy alejado de los ideales hegelianos, pero se halla enredada en residuos dispersos del inmanentismo idealista⁹⁸. La expansión de la ciencia experimental y de la técnica a ella unida, han producido un cierto dominio en determinadas áreas, pero a costa de una suficiente unidad de sentido. El problema del mal aflora en una nueva «transparencia»⁹⁹ sin dejar de ser doloroso en su misma banalidad. Se ha renunciado a un sentido de la historia, y se lo ha sustituido por un laberinto de hermenéuticas divergentes, irreducibles a la unidad.

El lector actual puede encontrar en las páginas de Hegel motivos profundos para la comprensión de una época que ha pasado. Estamos en algo distinto de los *tiempos nuevos* a los que aludía Hegel. Pero sus inquietudes, lejos de superarse en una visión serena del Espíritu, se han multiplicado y diversificado. No en vano muchos de los que se atribuyen una ruptura con la modernidad, persisten en reclamar los «ideales» de la Ilustración. Comprender, a la luz de los grandes maestros, los rasgos de la modernidad, es una de las premisas para avisorar una alternativa diversa a la propuesta «postmoderna».

El pensador cristiano, por su parte, comprenderá en qué medida puede ser aprovechada la experiencia filosófica de la modernidad, y cómo puede recuperarse la tradición metafísica clásica frente a los desafíos contemporáneos.

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

⁹⁸ Una confirmación de este hecho puede hallarse en las consideraciones de un neopositivista actual: cfr. J. SEARLE, *Mind, Language, and Society*, trad. ital.: *Mente, linguaggio, società* (Milano 2000), pp. 17-22. Por otra parte muchas de las instancias idealistas quedan como fragmentadas y reprimidas en muchos planteos actuales sobre cultura, arte, ciencia, educación, política. El triunfo de la mentalidad iluminista, que se concreta en la prohibición de acceder a lo metafísico, mantiene sin embargo separados y disgregados estos elementos.

⁹⁹ Cfr. el libro *La transparencia del mal* de J. Baudrillard. Muchos de los planteos actuales hacen reflotar el denominado «problema gnóstico». De allí también la actualidad, algo simulada, de un autor que como Schopenhauer, presenta, por ejemplo, en los difundidos ensayos de E. M. Cioran.