

Aníbal Edwards
Universidad Católica de Chile

HEGEL: SU IDEA DE FILOSOFÍA EN 1801

Del tema promisoriamente amplio, abarcado por el título, esta exposición se propone enunciar algunos puntos significativos, que traduzcan ciertos rasgos de la compleja idea de filosofía, planteada por Hegel casi recién llegado a Jena, el año 1801.

Rosenkranz, el primer biógrafo de Hegel, observa que por entonces, la efervescencia literaria, características de Jena en años anteriores, había pasado. Fichte debió abandonar la Universidad, a raíz de la acusación de ateísmo, y estaba en Berlín. Novalis había fallecido en 1800 en Weisensefels. Sin embargo, Fichte había vivido la época más brillante de su creación filosófica en Jena. Ahí había enseñado Schiller historia y estética, y había tenido como huésped a Guillermo Humboldt. Por su parte Goethe había hecho de su castillo en Jena, su segundo hogar. La ciudad fue también durante un tiempo, lugar de encuentro predilecto de los románticos ¹.

En Jena comienza para Hegel una nueva época de trabajo junto con su compañero de estudio en Tubinga, Schelling. Ambos fundan la Revista Crítica de Filosofía (*Kritischer Journal der Philosophie*). Mientras su amigo Schelling había obtenido ya rango de profesor universitario y renombre, Hegel era un desconocido.

Para situarse entre la multitud de docentes privados ansiosos de obtener una cátedra —dado el prestigio de la Universidad y la circunstancia favorable de la modificación del plan de estudios en Baviera— Hegel escribe en pocos meses, *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y Schelling*. En julio de 1801 termina esa obra, que es publicada ese mismo año. En ella da a conocer su propia posición filosófica, a través de una confrontación crítica, contra una publicación cuyo autor es una de las luminarias filosóficas del momento en Jena: Karl Leonhard Reinhold (1758-1823). A esta obra de Hegel refiere el título de esta exposición, y no a la disertación publicada ese mismo año como habilitación para obtener el título de profesor, sobre la órbita de los planetas.

¹ (Cf. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wiss, Buchges, Darmstadt 1963, pp. 147 ss.; Wilhelm

Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd., IV Stuttgart 1968, pp. 191 ss.).

Aunque no se desarrollarán aquí los hilos de continuidad que vertebran su pensamiento en esta obra —en adelante se la designará como *Diferencia*— con el pensamiento de sus manuscritos desde su salida de la Universidad de Tubingia en 1793, cabe señalar los siguientes puntos:

Primero, que desde ese año hasta 1800 su preocupación principal es pensar la ubicación de la religión, dentro del contexto del quehacer humano.

Segundo, que una distancia cronológica menor que un año, media entre el último manuscrito considerado por Dilthey en su *Historia juvenil de Hegel* —fechado el 25 de septiembre de 1800, y cuyo tema es *lo positivo en el cristianismo*— y esta obra.

Y por último, cabe consignar la observación de Dilthey, basada en la carta de Hegel a Schelling fechada el 2 de noviembre de 1800. Hegel planeaba instalarse primero en un lugar tranquilo, antes de entrar al torbellino literario de Jena: “Y tanta importancia tenían para él en ese momento sus estudios histórico-religiosos, que él hubiese preferido una ciudad católica ‘para ver alguna vez de cerca, esa religión’. Al fin fue directamente a Jena y llegó allí en enero de 1801”².

Durante todos estos años —desde su salida de Tubinga en 1793—, mientras Schelling conquista rápidamente la celebridad, Hegel ha llevado una vida oculta de estudio y principalmente de cuestionamiento de la religión.

La religión de Jesús es el centro gravitacional de sus preguntas, y a la vez el eje de su primer distanciamiento crítico respecto de Kant. Uno de sus manuscritos —que Dilthey en su *Historia juvenil de Hegel* llama el “fragmento fundamental”³— roza un tema central de la antropología teológica católica. Un tema, por lo demás, que requiere una confrontación muy honda con la tradición luterana. Hegel cuestiona los evangelios, para extraer la concepción de fondo de la religión de Jesús: Luego de una crítica muy seria al pensamiento kantiano, escribe:

“Tiene el hombre mismo voluntad, entonces está en una relación completamente diferente hacia Dios, que la puramente pasiva; no se dan dos voluntades independientes, dos substancias; luego, Dios y el hombre tiene que ser uno, pero el hombre (es) el Hijo y Dios el Padre; el hombre no subsiste independientemente en sí mismo, él es sólo una modificación, en tanto contrapuesto (a Dios), y por lo tanto, el Padre también está en él; en ese Hijo están también sus dis-

² (Dilthey, *Op. cit.*, p. 192).

³ (Cf. Dilthey, *Op. cit.*, pp. 74 ss.).

cípulos; también ellos son uno con El; una concreta transubstanciación, una concreta inabitación del Padre en el Hijo y del Hijo en sus discípulos . . .”⁴.

Si se toma en cuenta el sentido de este texto —más allá de la palabra escrita y aislada— en el contexto de sus desarrollos acerca del amor, la fe y la religión, entonces puede apreciarse la penetración de su óptica en el ámbito sobrenatural de la comunicación entre Dios y los hombres, manifiesta en Cristo. Y no es casual la vinculación de este alcance sobrenatural, con su *perspectiva histórica* de aproximación a la religión, y a todos los ámbitos de la vida humana.

En el desarrollo del tema anunciado en el título de esta exposición, podrá apreciarse la importancia de esta perspectiva histórica.

La exposición se divide en cuatro puntos:

1. La vida humana en óptica histórica.
2. Fisonomía diferenciada de la necesidad filosófica: formación cultural, como disociación (Ent-zweiung).
3. Pugna de la razón contra la especulación.
4. La filosofía.

1. *La vida humana en óptica histórica*

El prólogo de *Diferencia* —titulado *Recuerdo Previo*— sitúa el tema de esta primera publicación de Hegel.

El tema mismo —puesto que se trata de “sistemas filosóficos”— exige que se distinga acuciosamente el espíritu de la letra del sistema. Tratándose de un sistema *filosófico*, su espíritu sólo puede ser “el auténtico principio de la especulación”⁵.

Pero para que la especulación salga del concepto que tiene de sí misma y se configure en un *sistema*, requiere de la razón (Verstand), y debe volcarse en la cadena de finitudes de la conciencia. En otras palabras, la inteligencia requiere encarnarse en una letra, corriendo el peligro de solidificar y perennizar la contraposición entre el principio de la especulación, y el objeto —es decir la letra— hacia el cual se vuelca y en el que se plasma en un sistema. La distinción entre estas dos caras de un sistema

⁴ (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp 1971, Bd. I, 304).

⁵ (En adelante traducimos directamente

y referimos a la edición del jubileo: Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1965, Bd. I, 35).

filosófico *es una necesidad que se desprende del tema mismo* abordado; continúa Hegel⁶.

Pero además de esta necesidad inmanente al tema, se da una "ocasión exterior"⁷; que motiva la elección del tema. Esta es la "necesidad de la época"⁸, y el escrito de Reinhold, que "flota en esta necesidad de la época".

Con respecto a la necesidad de los tiempos —prosigue Hegel— no hay duda que el sistema de Fichte ha "hecho época". Sin embargo, esto se manifiesta en el sistema de Fichte, en los "malentendidos" que ha suscitado y en la reacción desafortunada de sus adversarios⁹. El sistema de Fichte ha hecho época, más bien por la corriente de oposición levantada en contra suya.

A esta constatación le sigue un alcance característico del estilo de Hegel. El filósofo ha puesto ya al sistema filosófico en la mira de una *necesidad histórica de la época*. Ahora la mira se aproxima al blanco histórico mismo. Se trata de determinar qué circunstancias interiores a la vida humana de una época condicionan el éxito de un sistema filosófico. Hegel determina el proceso interior del éxito logrado por un sistema filosófico en su época, como resultado de una "necesidad más universal de filosofía"¹⁰, producido por una "necesidad instintiva de inclinación"¹¹ hacia un determinado sistema que responde a esa necesidad. Se trata de una necesidad incapaz de engendrarse a sí misma en una filosofía, y que responde a sus anhelos. La apariencia de "recepción pasiva" del sistema radica en el hecho que al interior de ese momento histórico está latente lo que "el sistema formula", de manera que cada uno de quienes vive en esa época puede valorar en su "esfera científica o en la viviente" lo formulado en el sistema. Por eso, en realidad *no es recepción pasiva*.

Hegel se explayará en este rotundo rechazo, en la primera parte de esta obra. La fundamentación de este rechazo permite vislumbrar una concepción profundamente estimulante aún en la actualidad, del quehacer filosófico y de su lugar en el quehacer de una época histórica.

— Filosofía como necesidad de una época

Al situar la filosofía dentro del cauce histórico de la vida humana, Hegel prepara la base de una perspectiva cargada de implicaciones para aproximarse a aquello que es y da sentido a la filosofía.

⁶ (*Op. cit.*, p. 36).

⁷ (*Ibid.*).

⁸ (*Ibid.*).

⁹ (*Op. cit.*, p. 36 s.).

¹⁰ (*Op. cit.*, p. 37).

¹¹ (*Ibid.*).

Lo que se ha traducido como "necesidad" histórica corresponde en realidad a una "urgencia" a un "anhelo", es decir, a un requerimiento del todo distante de una necesidad físico-mecánica o matemática. Es un requerimiento desde el interior de la libertad humana y para satisfacerla. Corresponde, pues, *al ámbito propiamente histórico de la vida humana*, a una óptica por lo tanto, que no queda cubierta desde una visual que se pone fuera de la historia.

El párrafo inicial de la obra, considerada aquí, lleva el título *Visión histórica de los sistemas filosóficos*¹².

Hegel alude a una verdad que no requería mayores explicitaciones en los medios académicos alemanes de 1801 y en Jena en particular: la ciencia exige, para afirmarse y configurarse como tal, de un "tomar parte viviente"¹³, activo, todo lo distante posible de una *actitud indiferente*. Sólo en el momento en que un conocimiento rebasa el ámbito indiferente de una simple "información" computada, cuando apela y conmueve la individualidad misma de quien lo registra, despertando en ella el impulso de elevar ese conocimiento al nivel de universalidad que le corresponde, sólo entonces puede hablarse de *ciencia* con propiedad.

Sobre esta base recaerá la enérgica objeción al enfoque histórico de Reinhold. Cuando los conocimientos quedan fuera de la esfera vivencial, donde se produce el impacto histórico, relegados al ámbito indiferente de "datos informativos", entonces ve Hegel un problema mucho más amplio que el de la cuestionable visión personal de Reinhold: es el problema de la *formación de su época*, un problema que arrastra *la ilustración del s. XVIII*. Johannes Hoffmeister da la recta perspectiva en la que se inserta la obra de Hegel, cuando en el Prólogo a *Documentos referentes al desarrollo de Hegel*¹⁴, ve en el pensamiento del s. XVIII más que el "material": *La "herencia", la "substancia espiritual"* a la que está anudada, con la que él lucha para mantener vivo lo positivo y corregir lo negativo.

¿Qué sucede cuando los sistemas filosóficos del pasado, se computan como meros "datos informativos"?

Hegel ausculto esa manera de interrogar a la historia acerca de los sistemas filosóficos que brinda, para pulsear las expectativas que abre:

"Para esta suerte de indiferencia, una vez que sale de sí hasta la curiosidad, no se da nada más apropiado que dar un nombre a una filosofía nueva, que se ha configurado, y tal como Adán expresó su dominio sobre

¹² (*Op. cit.*, pp. 39-44).

¹³ (*Op. cit.*, p. 39).

¹⁴ (Dokumente zu Hegels Entwicklung Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974, p. VIII).

los animales dándoles un nombre, expresar el dominio sobre una filosofía, encontrándole un nombre. De esta manera queda ella (la filosofía) desplazada al rango de información¹⁵.

La alusión al texto del Génesis resulta familiar al lector hispanoamericano no sólo por Vicente Huidobro, sino también por la teoría literaria de Alejo Carpentier¹⁶.

Quien sólo retiene la *apariencia* de una filosofía —es decir, su sola letra—, prosigue Hegel, la denigra desde un principio, convirtiéndola en opinión muerta¹⁷, en “algo pretérito”¹⁸. Esa actitud de “curioso coleccionista de informaciones”¹⁹, sólo sirve para “acrecentar la colección restante de momias y el montón generalizado de contingencias”²⁰.

Se requiere otra actitud para aproximarse a la filosofía: “El espíritu viviente, que habita en una filosofía, requiere, para desencubrirse, nacer en un espíritu emparentado”²¹.

Al chileno medio, formado en los últimos cincuenta años en su país, le resulta muy difícil apreciar este rechazo de una óptica, para la cual las filosofías surgidas en tierra histórica se convierten en “datos informativos”. Lo más obvio parecería atribuir a Hegel una sobrevaloración demasiado celosa de su propia especialidad.

En efecto, a pesar de las modificaciones eventuales del programa educacional concreto, en estos últimos cincuenta años al menos, el trasfondo subyacente —que es al final de cuentas lo que queda en el educando— permanece el mismo.

Ese trasfondo común al proyecto educacional de estos últimos cincuenta años se traduce en una parcelación del material educativo en “datos informativos”, como alimento principal de la inteligencia, y en normas éticas y de higiene corpórea, como alimento de la voluntad.

Este esquema está, sin duda, peligrosamente simplificado, pero no es del todo inexacto, y sirve al propósito de hacer ver el problema, recalculándolo. Se supone —aun cuando formulado expresamente en una pregunta, se evita una respuesta tajante— que los datos informativos conducen irremediabilmente a una única conclusión, con la misma estrictez que se sigue el 4 de 2+2. Se supone, además, que la formación propiamente tal consiste en adquirir hábitos buenos e higiénicos y que éste es un problema

¹⁵ (*Op. cit.*, p. 39).

¹⁶ (Cf. *Tientos y Diferencias*, México 1964, p. 22 s.).

¹⁷ (*Op. cit.*, p. 40).

¹⁸ (*Ibid.*).

¹⁹ (*Ibid.*).

²⁰ (*Ibid.*).

²¹ (*Ibid.*).

de la voluntad —de suyo incapaz de replicar y objetar— que adquiere tales hábitos por el ejercicio de la costumbre.

Se supone, por último, que el relleno educativo está a cargo de una zona más blanda y agradable, más etérea y fortuita, que da algo así como una atmósfera al resto. Se le da el nombre de “humanismo”, “bellas artes”, “poesía” . . . En un plan educacional así, las *ciencias humanas* quedan sumidas en crisis total. Han perdido el estatuto de *ciencias* y su rostro queda desvaído en una palabra difusa que quiere decirlo todo, y por lo mismo no significa mucho más que “bonhomía”. Ese nombre es “humanismo”.

La lucha de Hegel contra *la filosofía reflexiva de la ilustración*, que se prolonga por muchos años desde esta primera publicación, y de la que se ha escrito mucho ²², combate precisamente la óptica misma que conduce a este desbancamiento de todo lo que no se deja aprisionar en una fórmula con exactitud matemática —incluida la historia humana—, del territorio científico.

En un informe al superintendente de educación bávaro Manuel Niethammer, fechado el 23 de octubre de 1812 —en la época del rectorado de Hegel en el Agidiengymnasium de Nürenberg (1808-15)—, se pronuncia el filósofo a favor de un desarrollo más amplio de la estética, Dice:

“La estética es, fuera de la filosofía natural, la ciencia particular que aún falta en el ciclo científico, y ella parece poder ser muy esencialmente una ciencia-gimnasial” ²³.

Lejos de ser una ocurrencia repentina, este planteamiento está íntimamente vinculado a las ideas esparcidas en sus manuscritos juveniles, así como en *Diferencia*, la obra que consideramos aquí. Luego de constatar —en el prólogo— que el sistema de Fichte no fue afortunado, Hegel se refiere a *Conversaciones sobre la religión*, una obra de Schleiermacher, publicada en 1799. Aunque esta obra no concierne inmediatamente a la “necesidad especulativa” ²⁴ —escribe Hegel—, sin embargo la acogida exitosa que ha merecido, así como la dignidad con que aborda la poesía y el arte, en sus verdaderos alcances, insinúan la necesidad de una filosofía, en la que la naturaleza salga reconciliada de los malos tratos inflingidos a ella por los sistemas de Kant y Fichte ²⁵. Una filosofía, donde la inteligencia misma sea puesta en sintonía con la naturaleza. No una sinto-

²² (Cf. La monografía de Hermann Glockner en Hegel, *Op. cit.*, Bd. 22, pp. 185-345).

²³ (Hegel, *Op. cit.*, Bd. 3, 309).

²⁴ (*Op. cit.*, I, 37).

²⁵ (*Ibid.*).

nía tal, en la que la inteligencia deba renunciar a sí misma o deba convertirse en imitadora superficial de la naturaleza. Sino una sintonía donde la inteligencia se plasma a sí misma en la naturaleza, a partir de su fuerza interior²⁶.

Cabe preguntarse por qué tampoco la poesía y el arte son indiferentes al quehacer de una época y están vertebrados dentro de la necesidad de una filosofía.

Al iniciar la Primera Parte de sus lecciones de estética, Hegel alude a una objeción muy difundida, que también escuchamos en la actualidad. La objeción ve en las muchas opiniones acerca de lo bello, una muestra irrefutable de que *lo bello es inasible y se escurre a todo concepto*. Responde así: "A tales afirmaciones cabe objetar brevemente aquí, que si bien hoy en día se tiene por incomprendible a lo verdadero y por comprensible sólo a la finitud de la apariencia y a la contingencia del momento; sin embargo, precisamente sólo lo verdadero es simplemente comprensible, dado que tiene como fundamento al concepto absoluto y más próximamente, a la idea. Pero la belleza es sólo una manera determinada de exteriorización y exposición de lo verdadero, y está por eso abierta en todos sus lados, al pensar conceptual, cuando está concretamente provista del poder del concepto"²⁷.

Más adelante explica:

"Por la ocupación con lo verdadero, en tanto objeto absoluto de la conciencia, pertenece también el arte a la esfera absoluta del espíritu, y está sobre uno y el mismo terreno con la religión... así como con la filosofía..."²⁸. Con respecto a esta igualdad del contenido —prosigue Hegel— estos tres reinos del espíritu absoluto sólo *difieren según la forma* en la que traen a la conciencia su objeto, el Absoluto²⁹.

Un desglose de la vinculación de lo verdadero a la esfera absoluta del espíritu —y por lo tanto, a la zona de toda creatividad humana— requeriría un desarrollo aparte, que cae fuera del propósito de esta exposición.

También en su *Introducción* a la estética, constata Hegel, que los pueblos han volcado en el arte "sus visiones interiores y representaciones más ricas en contenido"³⁰. Es decir, la óptica histórica prima desde el mismo inicio en la consideración de la obra artística. Además, para la intelección de la sabiduría y de la religión de las naciones, las bellas artes son con frecuencia "la clave", y en algunos pueblos, son la única clave³¹.

²⁶ (*Ibid.*).

²⁷ (*Op. cit.*, 12, 135-136).

²⁸ (*Op. cit.*, 12, 147).

²⁹ (*Cf.*, *Op. cit.*, 12, 148).

³⁰ (*Op. cit.*, 12, 27).

³¹ (*Ibid.*).

Pues el espíritu engendra desde sí mismo las obras de las bellas artes, “como el primer eslabón reconciliador entre lo simplemente exterior, sensible y transitorio, y el pensamiento puro, entre la naturaleza y realidad finita, y la libertad infinita del pensar engendrador (*begreifenden Denkens*)”³². De entre los manuscritos de Hegel, el cuaderno más antiguo con material de estética data de 1818, modificado y ampliado en octubre de 1820. Sin embargo, las ideas aducidas aquí traducen la perspectiva permanente del filósofo.

Estas tres zonas del espíritu absoluto —la religión, la estética y la filosofía— traducen en sus escritos anteriores a Jena, la consistencia de todo aquello que llamamos *historia humana*. Cada una de estas zonas traduce a la conciencia, según la forma histórica de su religión, de sus bellas artes, o de su manera de filosofar, algo del Absoluto, en cuya comunicación se autoengendra. Porque *la necesidad de una época histórica* es y permanece necesidad del Absoluto, y su satisfacción en la respuesta histórica concreta toma irremediablemente la forma de estos reinos de la religión, el arte y la filosofía. Hay un respeto hondo y sensitivo a las formas con que cada pueblo responde a esta necesidad. Lo que no obstaculiza una crítica seria, siempre orientada hacia *la universalidad del Absoluto*. Sin duda muchos de los alcances histórico-filosóficos de Hegel eran ya enormemente discutibles en su época y lo son aún más en la actualidad. Pero la perspectiva de fondo, desde la cual se plantean tales alcances, significa un progreso en relación a la que tenía la *ilustración*, e incluso la obtención de bases decididamente sólidas que dan a la filosofía de Hegel un rango definitivamente clásico.

Por eso, interesa constatar que Hegel se sirve de la misma perspectiva hermenéutica de fondo para criticar la aproximación de Reinhold a la historia de la filosofía, que empleó menos de un año antes, para criticar la historiografía de la ilustración, en su manuscrito sobre *lo positivo en la religión*, fechado el 24 de septiembre de 1800.

Al deslindar la intención de este tratado, escrito cuando estaba aún en Frankfurt, Hegel se distancia netamente de los recursos metodológicos que había empleado la historiografía pragmática de la ilustración. Él no pretende responder a la cuestión, acaso se den en la religión cristiana doctrinas y mandamientos positivos, por deducción a partir de conceptos abstractos de naturaleza humana y de las cualidades de Dios. Menos aún pretende “demostrar” el contrasentido y la “irracionalidad” de tales doctrinas

³² (12, 28).

y mandamientos positivos, tal como lo hicieron algunas corrientes de la ilustración³³.

En lugar de servirse de los principios y métodos de la ilustración, para mostrar la conveniencia en todos sus alcances, de lo positivo en la religión cristiana, Hegel recurre a otro camino:

“Un intento de esta índole, suponía la fe, de que la convicción de muchos siglos, aquello que los millones que vivieron y murieron en esos siglos, consideraron obligación y verdad santa, que aquello no fue llano sin-sentido, y hasta inmoralidad, al menos según las opiniones. Cuando todo el edificio de la dogmática —según el método predilecto en conceptos universales— se explicó como un residuo de siglos oscuros, insostenible en épocas ilustradas, entonces se es al menos tan humano, como para poner luego la pregunta de cómo puede explicarse, que una edificación así, tan repugnante a la inteligencia y tan errónea de principio a fin, haya podido ser llevada a cabo. Se hace mostrar a la historia de la Iglesia, cómo sobre las verdades simples de sus fundamentos se agregaron en virtud de la pasión y la ignorancia, una tal cantidad de errores, que en esta determinación de los dogmas singulares, continuada a través de los siglos, no condujeron siempre a los santos padres, los conocimientos, la moderación y la inteligencia; que ya en la recepción de la religión cristiana operaron no sólo el amor puro a la verdad, sino, en parte, móviles bastante mezclados, consideraciones muy poco santas, pasiones impuras y, con frecuencia, necesidades del espíritu provenientes de la superstición . . .

”Sólo que esta manera de explicar supone un hondo desprecio al hombre, una superstición estridente en su razón; y deja intocada la cuestión principal, vale decir, mostrar la correspondencia de la religión a la naturaleza, cómo se modificó la naturaleza en diversos siglos; en otras palabras, se preguntaba por la verdad de la religión en relación a las costumbres y el carácter de los pueblos y tiempos, y la respuesta es, que ella era superstición vana, estafa y torpeza”³⁴.

No es el intento de Hegel hacer una apologética a ultranza. Se trata simplemente de sintonizar con la naturaleza humana concreta, tal como se configura en las costumbres y el carácter de cada pueblo, según la época histórica en que vive. El punto doctrinal imprescindible y funda-

³³ (Resulta interesante constatar que de hecho, la argumentación de Hegel es “de conveniencia”, es decir, de índole similar en este punto, a la aducida por Tomás de Aquino al abordar los sucesos salvíficos de la Encarnación, Vida Muer-

te y Resurrección de Jesús; una argumentación que atraerá las objeciones polémicas de San Buenaventura (Breviloquium, Pról. 6, 5).

³⁴ (Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp 1971, Bd. I, 221-222).

mental en tal aproximación, lo da *el elemento afirmativo* que tiene necesariamente la forma en que se autoengendra la vida humana en cada época, desde su última vinculación con el Absoluto.

Sea permitido aducir, a modo de ejemplificación, un texto de sus lecciones de *filosofía de la historia*. En el capítulo 3 de la Primera Parte, Hegel se refiere al pueblo judío, entre los pueblos del imperio persa. Con más sordina que en sus escritos juveniles, alude Hegel al “momento de la exclusión”³⁵ inherente a esta religión:

“Frente a este Dios son falsos todos los demás dioses: y ciertamente la distinción entre verdadero y falso es totalmente abstracta; pues no se reconoce en los dioses falsos, el que reverbere en ellos algún brillo de lo divino. Ahora bien, toda eficacia espiritual, y con mayor razón cada religión está dispuesta de tal manera, que hay contenido en ella, como quiera sea, un momento afirmativo. Por mucho que yerre una religión, no obstante tiene ciertamente la verdad, aun cuando la tenga de manera deformada. En cada religión hay presencia divina, una relación divina, y una filosofía de la historia debe buscar en las siluetas más deformes, el momento de lo espiritual. Pero por el hecho de que una religión sea, no es todavía, en cuanto tal, buena; no debe caerse en la indolencia de decir que el contenido nada tiene que ver, sino sólo la forma. . .”³⁶.

Dados estos antecedentes, resulta más fácil entender la distancia que media para Hegel, entre una simple *información*, un dato que de suyo deja indiferentes el centro más personal e íntimo, y aquello que apela a ese centro, porque responde a una *necesidad íntima*, una necesidad compartida, que se convierte en necesidad de una época. A esta esfera personal, pertenecen la religión, la filosofía y también la estética, i.e. las bellas artes.

La crítica de Hegel a Reinhold —en *Diferencia*—, recae a este nivel, sobre la óptica con que este último mira la historia, como si de ella sólo fuese posible extraer “informaciones”, y como si la filosofía misma no brindase más posibilidades que un museo de momias, clasificadas según sus datos. Dice Hegel:

“Se ve que subyace al propósito de una tal investigación, una representación de la filosofía, según la cual sería una suerte de arte ma-

³⁵ (Hegel, 11- 261).

³⁶ (Hegel, 11- 261).

nual, que se deja mejorar a través de manipulaciones siempre nuevamente inventadas. Cada invento nuevo, supone la información acerca de las manipulaciones ya empleadas y de sus propósitos... Si se tratase de un tal invento, y la ciencia fuese la obra muerta producida por la habilidad ajena: entonces le calzaría ciertamente a la ciencia aquella perfectibilidad, de la que son capaces las artes mecánicas, y los sistemas filosóficos hasta ahora no merecerían jamás otra consideración que la de ejercicios previos realizados por grandes cabezas”³⁷.

Hegel emplea un ejemplo del *arte manual* —i.e. de una operación cuyo ámbito de eficacia recae sobre algo que está fuera de la intimidad personal de la vida humana— para dejar completamente en claro que no es ese el cauce de realización de la filosofía. Y por lo mismo, la perfectibilidad que le compete a la filosofía tampoco puede ser confundida con una fórmula manual que tenga en cuenta y aventaje las fórmulas anteriores. Lejos de eso, la filosofía surge genuina, como operación de la inteligencia, como especulación. Y cuando alcanza este nivel especulativo, entonces es *ya filosofía*, y requiere una aproximación que la entienda así, sin minimizarla al rango de “ejercicio previo”. Hegel recalca esta posición con otro ejemplo:

“Si Rafael y Shakespeare hubiesen conocido las obras de Apelles y Sófocles, éstas, lejos de parecerles ejercicios previos para las suyas, les habrían parecido más bien una fuerza emparentada del espíritu: tanto dista la inteligencia, de ver en configuraciones anteriores a la suya, sólo ejercicios previos útiles para ella. Y cuando Virgilio considera a Homero como un ejercicio previo así, para él y su época refinada, entonces su obra permaneció en esa medida, un ejercicio imitatorio”³⁸.

En otras palabras, el *horizonte histórico* en el que viven y se desarrollan estas tres esferas del espíritu absoluto —la religión, la filosofía y la estética— sólo es accesible en su validez auténtica, como *presencia actual*, que apela e impacta la interioridad personal. De manera que una óptica que reduzca sus manifestaciones al nivel indiferente de datos informativos, se bloquea la posibilidad de acceso a este ámbito. Un dato informativo puede perder actualidad y ser sustituido por otro más ade-

³⁷ (*Op. cit.*, 1, 41).

³⁸ (*Op. cit.*, 1, 44).

cuado y completo. Un trozo de vida personal, manifiesto en cualquiera de sus formas históricas, *es insustituible* y se afirma a sí mismo en su validez permanente.

2. Fisionomía diferenciada de la necesidad de una época: la formación

El segundo párrafo introductorio de *Diferencia* lleva el título: *Necesidad (Bedürfnis) de la filosofía*³⁹.

En el párrafo anterior Hegel vuelve a aludir, como de paso, al terreno ambivalente para toda óptica hermenéutica, en el que está cualquier filosofía que se considere. Por una parte, esa filosofía es una "figura viviente"⁴⁰. Pero como tal, pertenece a la *apariencia* (Erscheinung). Más adelante, leemos en *Diferencia*:

"Aparecer y disociarse en una misma cosa"⁴¹.

Seis años más tarde dedica Hegel el tercer capítulo de su *Fenomenología* al tema *Fuerza y Razón, Apariencia y mundo suprasensorial*, desarrollando sus implicancias. En su Introducción a las lecciones de Estética, encontramos la siguiente formulación condensada de esta perspectiva:

"Ciertamente al parecer (Schein) mismo es constitutivo de la esencia (dem Wesen Wesentlich), la verdad no sería, si no pareciera y apareciera..."⁴². Esta vinculación esencial corresponde al modo de conocer humano.

De ahí que sea preciso considerar una filosofía, según las dos caras en que está disociada: su letra y su espíritu. Ambas caras repercuten en la "forma propia" que tiene la filosofía en cuestión.

Por eso, puesto a la consideración de esta forma propia, constata Hegel al inicio de este segundo párrafo, sus dos lugares de proveniencia: por una parte, "la originalidad viviente del espíritu"⁴³, por otra parte, "la formación (Bildung) de la época".

Ambos lugares de extracción, constituyen dos caras de un mismo fenómeno histórico de "disociación". El espíritu actúa frente a esta disociación, restableciendo y configurando nuevamente la armonía desgarrada.

La otra cara se encuentra previamente dada al espíritu, sin que él pueda evitarlo, *en la formación de la época*:

"Disociación es la fuente de la necesidad de la filosofía, y como formación de la época (es) la cara involuntariamente dada de su figura"⁴⁴.

³⁹ (*Op. cit.*, 1, 44).

⁴⁰ (*Op. cit.*, 1, 40).

⁴¹ (*Op. cit.*, 1, 135).

⁴² (*Op. cit.*, 12, 28).

⁴³ (1, 44).

⁴⁴ (1, 44).

Todo *programa educativo, formativo*, preuniversitario y universitario, descansa en una letra; como tal es *apariencia disociada* de una relación viviente con el Absoluto. Porque el modo de conocer humano, según este desdoblamiento y disociación entre la verdad y su apariencia, es anterior a la libertad de que dispone el hombre, esta situación es y permanece “involuntaria” frente al espíritu humano. De ella surge *la necesidad de la filosofía*, afirma Hegel aquí.

Obsérvese que Hegel hace coincidir esa “disociación con *un desgarramiento de la armonía del espíritu*, y con *la situación filosófica inicial* que escapa a su libertad, y está vertida en *la formación de cada época*.

“En la formación (Bildung), se ha aislado del Absoluto, aquello que es apariencia (Erscheinung) del Absoluto, y se ha fijado como algo autónomo. Pero simultáneamente la apariencia no puede rechazar su origen, y debe intentar constituir la diversidad de sus restricciones, en un todo”⁴⁵.

Hegel llama a la “razón” (Verstand), “fuerza del restringir”, i.e. del delimitar y circunscribir en una edificación, todos los elementos que median entre el hombre y el Absoluto. Abandonada a su propia dinámica, la razón se pierde en un desarrollo indefinido de diversidades⁴⁶. Pero así, queda aprisionada en una única alternativa: “producirse a sí misma indefinidamente” —en tanto fija y circunscribe contraposiciones—, o “burlarse de sí misma”, en tanto rechaza tales contraposiciones. En tanto el movimiento de la razón se desplaza como proceso inmanente de “contraposición”, su ámbito propio es “lo finito”⁴⁷.

La formación de épocas diferentes, ha planteado tales contraposiciones “en diversas formas”⁴⁸.

“Las contraposiciones, que por lo demás bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y razón, libertad y necesidad, etc., y en esferas más restringidas, todavía eran significativas de alguna manera, absorbieron en sí todo el peso de los intereses humanos, pasaron a la forma de las contraposiciones entre inteligencia y sentido, inteligencia y naturaleza, a medida que progresaba la formación, tornándose en el concepto universal de subjetividad absoluta y objetividad absoluta”⁴⁹.

⁴⁵ (1, 44).

⁴⁶ (1, 45).

⁴⁷ (1, 52).

⁴⁸ (1, 45).

⁴⁹ (1, 45-46).

Este texto plantea una diagnosis histórica de la necesidad filosófica, de su época. Hegel advierte que la filosofía se ha estancado en esta forma “reflexiva”, que absolutiza la contraposición, a través de estos conceptos absolutos de subjetividad y objetividad. Esta será su crítica a la *ilustración francesa*, en sus lecciones de historia de la filosofía⁵⁰. Así explicará ahí su incapacidad de abordar de otra manera el problema del Absoluto, que en la forma de un “a-teísmo” o de la indefinida postergación del “deísmo”, que conserva todavía el nombre vacío de Dios, reduciendo su significación a lo “totalmente otro” que la autoconciencia, a una “X” incógnita. También en su Introducción a las lecciones de *Filosofía de la Religión*, Hegel plantea una crítica similar a la teología especulativa de la ilustración. Tanto ha absolutizado esta corriente la contraposición —y por lo tanto lo finito—, que cualquier contenido de la religión le parece insoportable:

“Cualquier contenido le parece a esta orientación negativa, un entenebrecimiento del espíritu, en tanto que ella sólo quiere permanecer en la noche, que ella llama ilustración, y ahí debe considerar ciertamente como hostil, el rayo de luz del conocimiento”⁵¹.

Esta misma imagen de la noche, se encuentra en *Diferencia*, para designar el transfondo de todas esas finitudes en las que se mueve y opera la razón: “Pues todo ser que produce la razón es uno determinado, y lo determinado tiene algo indeterminado ante sí y detrás suyo; y la diversidad del ser está entre dos noches, sin asidero, ella se apoya en la nada: pues lo indeterminado es nada para la razón, y termina en nada. El empecinamiento de la razón es capaz de dejar en pie sin unificar, juxtapuesta, la contraposición de lo determinado y lo indeterminado, de la finitud y de la infinidad abandonada; y (puede) sostener al ser, frente al no-ser igualmente necesario para él. Porque su textura apunta hacia la determinación eventual, lo determinado por él está no obstante limitado por algo indeterminado: de manera que su constante poner y determinar no acaba nunca su tarea; y en la misma posición y determinación hecha, hay un no-poner y un indeterminado, y por lo mismo, retorna siempre de nuevo la tarea de poner y determinar”⁵².

Este perenne dar vueltas en el vacío, de la razón abandonada a su propia dinámica, queda eternizado por la “filosofía reflexiva”.

⁵⁰ (19, 506-508).

⁵² (1, 51).

⁵¹ (15, 49-50).

Esta disociación, que el movimiento de la razón sólo fija y delimita más y más, torna inquieta a la vida humana, que puja por liberarse de esta prisión de lo finito:

“Mientras más sólido y brillante es el edificio de la razón, más inquieto se torna el impulso de la vida, que se encuentra prisionera, como una parte en él, para salir fuera, hacia la libertad”⁵³.

Estas son las circunstancias de las que surge la necesidad de la filosofía: “Cuando el poder de la unificación desaparece de la vida de los hombres, y las contraposiciones han perdido su relación e interacción viviente, y alcanzan autonomía, entonces surge la necesidad de la filosofía”⁵⁴.

Ahora bien: ese endurecimiento hasta la absolutización de las contraposiciones, es compañero inevitable de una ampliación de la formación de una época. Pues entonces, la cultura se torna más compleja, y las circunscripciones se multiplican y ramifican:

“Mientras más se dilata la formación (*Bildung*), mientras más se diversifica el desarrollo de las manifestaciones de la vida, en que puede enredarse la disociación, mayor se torna el poder de la disociación, más sólida (se torna) su santidad climática, tanto más ajenos al todo de la formación y menos significativos (se tornan) los intentos de la vida, para reengendrarse en la armonía”⁵⁵.

Sólo la operación propia de la inteligencia —es decir, *la especulación*— es capaz de satisfacer esta necesidad de la vida humana:

“Suspender estas contraposiciones solidificadas, es el único interés de la inteligencia. Este su interés, no tiene el sentido de que ella se pusiera totalmente en contra de la contraposición y limitación: pues la disociación necesaria, es un factor de la vida, que se configura contraponiéndose a sí misma eternamente: además la totalidad en su vivacidad más alta, sólo es posible por medio de su restauración a partir de la separación más elevada”⁵⁶.

Así como la disociación es un factor inevitable de la vida, también lo es la necesidad de la filosofía. Pero Hegel enfatiza contra la posición de

⁵³ (1, 45).

⁵⁵ (1, 47).

⁵⁴ (1, 46).

⁵⁶ (1, 46).

Reinhold, que esta necesidad *no es un supuesto previo* de la filosofía sino su inicio mismo. Las últimas 24 páginas de *Diferencia*, reanudan la crítica a Reinhold, centradas en este punto importantísimo. Hegel recalca una vez más, con toda energía, que el cuestionamiento de la historia no tiene el sentido —para quien emprende la tarea del filosofar— de *buscar la mejor información en vistas de una “fundamentación” de la realidad del conocimiento, a través del análisis*. Porque la filosofía reflexiva se empanzana en esta actividad de la “razón” —sustituyendo con ella la actividad de la “inteligencia” (Vernunft)—, su trabajo queda marcado por un destino similar al del tapiz tejido por Penélope: lo que la razón pone, lo reduce inevitablemente a la nada en el momento siguiente. El movimiento de la razón abandonado a su sola dinámica, está incapacitado para llegar al centro medular de la filosofía, allí donde ella se fundamenta a sí misma, sin necesitar de “informaciones” que la fundamenten y apuntalen “desde fuera”.

Escribe Hegel en estas páginas finales de *Diferencia*:

“Si la filosofía en cuanto todo, se fundamenta a sí y a la realidad de los conocimientos, según su forma y contenido, en sí misma: entonces el fundamentar y sondear, en cambio, ni saldrá de sí en su acumulación de probaciones y análisis, y del porque, y hasta qué punto, y entonces, y con tal que —ni entrará dentro de la filosofía. Para la cautela sin posiciones, que sólo aumenta siempre en su ocupación, toda investigación es demasiado rápida, todo inicio es una anticipación, así como toda filosofía es sólo un ejercicio previo. La ciencia afirma que se fundamenta en sí misma, poniendo cada una de sus partes de manera absoluta, y con este procedimiento constituye en el inicio y en cada punto singular, una identidad y un saber. Como totalidad objetiva, el saber se fundamenta simultáneamente a sí mismo, a medida que más se forma a sí mismo; y sus partes están fundamentadas, sólo simultáneamente con ese todo de los conocimientos. Punto céntrico y círculo están de tal manera referidos mutuamente, que el primer inicio del círculo ya es una relación al punto céntrico, si no están plenamente realizadas todas sus relaciones (el círculo entero); —un todo que requiere tan poco de un asidero particular, como la tierra (requiere) de un asidero particular, para que se apodere de ella la fuerza— que la conduce en torno al sol y la mantiene simultáneamente en toda la viviente diversidad de sus figuras.

Pero el fundamentar se ocupa de buscar siempre el asidero, y en tomar velocidad hacia la filosofía viviente; convierte esta velocidad de arranque en su obra verdadera; y por su principio, se imposibilita arribar al saber y a la filosofía”⁵⁷.

Este aferrarse al trabajo analítico de circunscripción de finitudes, propio de la razón, rehusando pasar al ámbito propiamente especulativo de la inteligencia, corresponde —prosigue Hegel— a una “angustia de introducirse en el saber”⁵⁸.

Ya al principio de *Diferencia* había diagnosticado Hegel la situación de quien se asoma a los sistemas filosóficos esparcidos en la historia, sin ver más que “opiniones”. Su diagnosis:

“No ha reconocido que se da la verdad”⁵⁹.

Desde otra perspectiva, encontramos en el *Prólogo* de su *Fenomenología del Espíritu* la misma crítica a la filosofía reflexiva, abandonada a su afán de circunscribir y fijar límites. Ahí escribe Hegel:

“... la verdad no es una moneda acuñada, que se da acabada y puede embolsarse así”⁶⁰.

3. *Pugna de la razón contra la especulación*

Hegel no se contenta con diagnosticar como síntoma de su época esa usurpación hecha por la razón, del modo operativo de la inteligencia. Puesto que la razón no puede salir del ámbito de la contraposición, sólo le queda imitar a la inteligencia, elevando esa contraposición al nivel de conceptos absolutos de subjetividad y objetividad. Hegel va más allá en su intento. Trata de entender cómo, por medio de qué proceso ha llegado su época a esa situación. Es así como plantea una *pugna interna* entre la razón y la inteligencia. Pero no pone en la mira de su consideración, los alcances significativos e implicancias inherentes a esa pugna en sí. Sólo le interesa aquí hacer *lugar a la especulación* dentro del quehacer histórico-cultural de su época.

La pugna de la razón contra la inteligencia se inicia —según Hegel— como reacción contra el “sentimiento de interna falta de asidero y contra

⁵⁷ (1, 151-152).

⁵⁸ (1, 153).

⁵⁹ (1, 40).

⁶⁰ (2, 38).

el oculto temor”⁶¹ de salir de esta región de fronteras netas y límites fijos en que se mueve la reflexión. Ya vimos que Hegel le da el nombre de “angustia” frente al territorio de la médula esencial de la filosofía. En lugar de dar el salto especulativo, más allá de todo lo finito y limitado, la razón se contenta con imitar a la inteligencia:

“La razón imita a la inteligencia en la posición absoluta, y se da a sí misma a través de esta forma, la apariencia (Schein) de la inteligencia, aun cuando las cosas puestas, son de suyo contrapuestas, y por lo tanto finitas”⁶². Ella hace esto con tanto mayor apariencia, cuando transforma y fija en un producto, la negación de la inteligencia (*Ibid.*). La razón llega a disociar completamente de las relaciones vivientes, al proceso cultural, colocando la cultura “junto a sí, o (colocándose) a sí junto a ella; y porque la razón se ha tornado en segura de sí, llegan ambas (la razón y la cultura) a expandirse en una cierta tranquilidad una junto a la otra, dado que están separadas en ámbitos completamente aparte, en los cuales carece de toda significación lo que sucede en el otro”⁶³.

Hegel atribuye esta pugna, también, al hecho de que la disociación se siente atacada⁶⁴, mientras el reino de la razón no haya alcanzado el poder que le permita sustentarse frente a la inteligencia (*Ibid.*). Mientras no logre ese estatuto, la razón se volverá “con odio y furia”⁶⁵ contra la inteligencia. Hegel ejemplifica esta pugna con un decir:

“Así como suele decirse de la virtud, que el mayor testigo de su realidad es la apariencia que de ella toma prestada la hipocresía: así tampoco puede defenderse de la inteligencia, la razón. Y busca protegerse del sentimiento de interna falta de asidero y del oculto temor que acosa a la limitación, a través de la apariencia de inteligencia, con que disimula sus particularidades. El desprecio por la inteligencia no se manifiesta en su fuerza máxima, en que sea libremente despreciada y vituperada, sino en que la limitación se gloríe del dominio sobre la filosofía y de su amistad”⁶⁶. Antes de llegar a esta agresividad expresa y declarada, se encuentra la operación racional en el estado corriente y cotidiano de la “sana razón humana”. Para ella, la labor de la inteligencia —i.e. la especulación— sólo suscita incompreensión, malentendidos. La sana razón humana se inclina hacia la reflexión. Sus propósitos no abarcan la relación viviente

⁶¹ (1, 48).

⁶² (1, 45).

⁶³ (1, 47).

⁶⁴ (Cf. 1, 48).

⁶⁵ (*Ibid.*).

⁶⁶ (1, 48).

de su conciencia, hacia la “totalidad absoluta”⁶⁷, esta relación permanece en su interioridad, inexpresada.

“De ahí que la especulación entiende bien a la sana razón humana, pero que la sana razón humana no entienda la operación de la especulación. La especulación reconoce como realidad del conocimiento, sólo el ser el conocimiento en la totalidad; todo lo determinado, sólo tiene realidad y verdad para ella, en la relación conocida hacia el Absoluto. Por eso reconoce ella (la especulación) también al Absoluto, en aquello que subyace a los anhelos de la razón humana...”⁶⁸.

4. La Filosofía

Llegamos al final de esta incursión en la idea de filosofía propuesta por Hegel en 1801. En su presentación al público de Jena, el filósofo rebate las posibilidades de la reflexión, para salir del terreno de las “peculiaridades” de la apariencia. Su dinámica está prisionera en la tarea de recolectar y procesar “peculiaridades” de la apariencia, sin llegar jamás a abordarla expresamente como totalidad. De ahí que la razón por sí sola, no sea capaz de entrar en el territorio esencial de la filosofía, en el *mundo de la realidad* y de la relación viviente con el Absoluto, el mundo que está más allá de “la esencia pensante y pensada”⁶⁹.

Recién al nivel de la inteligencia especulativa es posible aproximarse a un *sistema filosófico*, y alcanzar *la perspectiva total* propia de la filosofía. Recién en la óptica de esa perspectiva total, se vertebran todas las peculiaridades y particularidades y alcanzan estatuto de “saber”, y por lo tanto de filosofía. Hegel responderá en Diferencia a la objeción de Jacobi, que más tarde formularán desde perspectivas diferentes, Sören Kierkegaard y Federico Nietzsche. Escribe Hegel:

“A la expresión de Jacobi, que los sistemas son ‘un no-saber organizado’, debe agregarse, que el no-saber —el conocimiento de los singulares— se torna en saber, por aquello que se lo organiza”⁷⁰.

Nos limitamos a citar un texto que compendia la visión de Hegel de filosofía:

“La esencia de la filosofía no tiene precisamente fondo para peculiaridades, y para llegar a alcanzarla, es necesario (si el cuerpo expresa la suma de peculiaridades), arrojarse à corps perdu. Pues la inteligencia,

⁶⁷ (1, 56).

⁶⁸ (1, 56).

⁶⁹ (1, 47).

⁷⁰ (1, 135 s.).

al encontrar a la conciencia perdida en peculiaridades, sólo se vierte hacia la especulación filosófica, en tanto se eleva hacia sí misma, confiándose sólo a sí misma y al Absoluto, que se torna en su objeto. En ello no arriesga sino finitudes de la conciencia, y para superarlas y construir el Absoluto en la conciencia, se eleva a la especulación; así ha alcanzado —en la falta de fundamento de las limitaciones y peculiaridades— su propia fundamentación en sí misma. Porque la especulación es la actividad de la inteligencia una y universal, sobre sí misma (*auf sich selbst*): entonces (en lugar de ver en los sistemas filosóficos de diversas épocas y cabezas, sólo diversas maneras y puras visiones peculiares), una vez que ha liberado su propia visión de las contingencias y restricciones, tiene que encontrarse a sí misma a través de las formas particulares—, y fuera de ahí, (tiene que) encontrar sólo diversidad de conceptos razonables y opiniones; y una tal diversidad no es ninguna filosofía”⁷¹.

Sólo al nivel de la especulación es posible alcanzar una visión de *la realidad misma*, en la unidad viviente que vertebra sus múltiples elementos.

Filosofía es, entonces, actividad de la inteligencia (*Vernunft*), que como razón especulativa, organiza su saber en la letra de un sistema. La razón puramente *reflexiva*, es incapaz de acceder por sí sola a la filosofía.

En el momento histórico cultural de la filosofía, por 1801, la diagnosis de Hegel comprende dos caras, que sólo es posible enunciar aquí, a modo de conclusión:

- a. La ilustración bloqueó el quehacer filosófico, al entregarlo irrestrictamente a la *razón reflexiva* (*Verstand*).
- b. La vía propuesta por Hegel para superar este callejón sin salida, es una vuelta de la vida humana hacia su fondo más propio, para encontrar desde esa interioridad, su relación con el Absoluto.

El desarrollo de ambas líneas de fuerza, se muestra ya aquí complejo y rico en matices. De ahí la riqueza programática de esta primera presentación al público académico de Jena.

Hegel propone subsumir la vida humana desde su centro mismo espiritual. Cae fuera de su intención y formulación, cualquier planteo en “secciones” separadas. Como si la *razón reflexiva* (*Verstand*) fuese un “piso aparte” respecto de la *razón especulativa* (*Vernunft*).

Precisamente ese *seccionamiento* es el signo de la trampa en la que la ilustración arrojó a la filosofía: la trampa del monopolio de la razón re-

⁷¹ (1, 43).

flexiva, incompetente de suyo, para abordar *la unidad misma* de la vida concreta, en la que se reconcilian los contrarios.

La filosofía emprendida por *la razón especulativa*, es también *discursiva*, es *movimiento de la razón*. Pero de una razón elevada a un nivel superior al de las finitudes abstractas que contrapone la *razón reflexiva*. Una razón que aborda la concreción de la vida desde el fondo más íntimo del propio espíritu, aquél donde se manifiesta su relación con el Absoluto.

“Pero la reflexión tiene, en cuanto inteligencia (Vernunft), relación con el Absoluto, y ella sólo es inteligencia, en virtud de esa relación . . .”⁷².

⁷² (1, 50).