DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

DIALOGOS es la revista trimestral del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Director

Ludwig Schajowicz

Director del Departamento de Filosofía

Directores Asociados

José Echeverría

José M. Lázaro

Monelisa Pérez Marchand

Secretario de Redacción

Angel J. Casares

Director Asociado del
Departamento de Filosofía

AÑO V NUMERO 13 OCTUBRE-DICIEMBRE, 1968

COPYRIGHT, 1968
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA
FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

PRINTED IN MEXICO
IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO

Editorial Cvltvra, T. G., S. A. Guatemala 96. México, D. F.

D I A L O G O S

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SUMARIO

Pág.

G. F. W. HEGEL, *Propedéutica filosófica de 1810* 7

ANGEL VASSALLO, *Razón y realidad en la filosofía de Hegel* . . . 17

JERZY WROBLEWSKI, *Racionalidad de la realidad en la filosofía del derecho de Hegel y el dualismo de "Ser" y "Deber"* 35

ANGEL JORGE CASARES, *El "Recogimiento" dialéctico en Hegel y Marx* 55

MANFRED KERKHOFF, *Religiosidad y Dialéctica [sobre la posible imposibilidad de criticar a Hegel]* 63

ANGEL JORGE CASARES, *De Hegel a la Dialéctica* (Respuesta a Manfred Kerkhoff) 85

DELIA M. DE DONADÍO, *Hegel y la Providencia* 95

RESEÑAS 109

LIBROS RECIBIDOS 127

REVISTAS 129

RELIGIOSIDAD Y DIALECTICA

[SOBRE LA POSIBLE IMPOSIBILIDAD DE CRITICAR A HEGEL][1]

Por MANFRED KERKHOFF

I

La metafísica clásica se definió a sí misma como la pregunta por el por qué del ser de lo que es. La metafísica —en— disolución pregunta por la posibilidad de aquella pregunta; ese intento de encontrar la solución de su disolución en la misma disolución de su fundamento originario implica, como condición de su posibilidad, una especie de conversión en el pensar, un dejar los carriles acostumbrados, un autolevantamiento cuya consigna fue formulada por Heidegger como la necesidad de pensar la diferencia ontológica, sin pensar dentro de ella. Una dificultad similar se le presenta al intento de metacrítica en e lcaso de la dialéctica de Hegel, aunque no tenga tal vez la importancia milenaria de aquel intento del místico" ontómano" de la metafísica-en-disolución para poder decir algo válido sobre la posibilidad de la crítica, uno debe colocarse fuera del alcance de la racionalidad inherente a la actitud crítica sin dejar de ser razonable en su decir: ese dilema, sin embargo, fue precisamente el de Hegel, y no tenemos sino que reactualizar su intento de solución, para obtener, a la vez, dos fines: primero representar la intención originaria de Hegel, respecto de la dialéctica, y segundo —ya que esa intención fue la misma que la nuestra— "probar" la imposibilidad interna de "criticar" la dialéctica.

[1] [Conferencia dictada el 26 de enero de 1968].

La intención de esa charla obliga, no obstante, a una unilateralidad que, de antemano, pone en peligro la validez del resultado: la exageración es inevitablemente su principio, inevitablemente porque se trata de responder al desafío de una crítica[2] cuya intención es motivada —como ha de probarse— por igual unilateralidad, por lo menos en la actitud "subyacente" del crítico. Más concretamente dicho: ya que nos parece que se ha exagerado, tal vez sin mala intención, en aquella crítica, la racionalidad del fenómeno de la dialéctica —racionalidad excesiva tanto en la actitud básica frente al fenómeno, como también en el procedimiento crítico— nos vemos obligados a enunciar la siguiente tesis: la dialéctica es *también* un fenómeno "religioso" lo que implica una correspondiente actitud frente a él, como condición de comprensión. Hegel mismo pidió que la crítica debe colocarse en el campo del adversario para poder ser eficiente, eso significa que se conozca y reconozca todos los aspectos del objeto de la crítica —precisamente lo que Hegel llama "pensar especulativamente"; a eso no pertenece solamente que se cite por lo menos un único ejemplo donde aparezca la insuficiencia reprochada, sino, más básicamente que se entre en relación auténtica por lo menos hipotéticamente, con el fenómeno, repito, en todos sus aspectos. "Quien no escribe un diario, no tiene relación ninguna con un diario", dice Kafra una vez; es decir, para tener derecho a juzgar sobre algo debe uno tener la experiencia concreta de ello. Si uno no quiere o no puede "pensar especulativamente", sus tiros darán al vacío, en el caso de Hegel. En fin, no nos proponemos a contestar en detalle las preguntas de aquella crítica porque creemos que ya el fundamento desde el cual se pregunta es un fundamento injustificable; demostraremos, por ende, primero en qué consiste lo que llamamos, tentativamente, la religiosidad de la dialéctica, segundo, a qué se debe la relativa imposibilidad de una crítica de enfoque excesivamente racionalista, formalista, para finalmente buscar razones de por qué, no obstante, la crítica imposible se hace posible, hasta inevitable.

II

Para no sumergirnos, ya al principio, en malentendidos y confusiones, debemos definir lo que llamamos aquí "religiosidad",

[2] Angel Jorge Cásares: *El "recogimiento" dialéctico en Hegel y Marx* presentado al congreso Interamericano de Filosofía, Quebec, 1967.

remontándonos a argumentos que ya expusimos en una controversia anterior.[3] En su forma más general, religiosidad es una manera de sentir, hablar que se acerca mucho a la actitud básica de la mentalidad mítica: debido a una conmoción profunda ante lo incomunicable, en esa actitud va predominar la veneración, admiración, obediencia; se trata de un escuchar, aceptar, recibir —sentido original de "Vernunft"— que no se atreve a juzgar, analizar, manipular, criticar ya que eso implica ataque, distancia, enemistad, enajenación. No es que no se piense en absoluto, pero el pensar es un recordar respetuoso, un dejar —ser, un confiar y creer; de hecho, Hegel, ha descrito la dialéctica como "Erinnerung"— recuerdo, reminiscencia, "interiorización";[4] y en el fragmento "El creer y el ser",[5] Hegel expresa la convicción de que todo juzgar, todo juicio como *separación* y *reunión* de sujeto y predicado, presupone una unidad prereflexiva que es anterior a todo juzgar; esa unidad del ser, el todo, no puede ser pensada, entendida; sí puede ser creída, recordada, siempre de nuevo, pero en el fondo queda intocable, inaccesible al hablar cuantitativo.[6] Si, entonces, hay un hablar acerca de lo básicamente innombrable, será un hablar re-productivo, un hablar que registra solamente lo que le sucede al pensamiento al sumergirse, disolverse, levantarse en "el uno y todo". Ese hablar reproductivo o "cualitativo" no pregunta, duda, *apetece;* es *repetición* que reactualiza temporalmente, procesualmente algo que está sucediendo desde siempre, en el "fondo" (Grund): aquí todo argumentar, fundamentar (be-gründen) es un re-fundar, un bajar al fondo que implica un perecer ("Zu Grunde gehen"), un sacrificio de la individualidad; ya que individualidad es equivalente a aislamiento, separación, desunión. Esta es precisamente la situación: la

[3] Comp. Diálogos 8: M. KERKHOFF *Aspectos terroristas del panteísmo de Nietzsche*; A. J. CASARES *Nietzsche, el ateísmo y el terror*; L. SCHAJOWICZ *Existir o filosofar: la paradoja de Nietzsche.*

[4] Comp. Hegel, Werkeed H. Glockner, BD. 2 p. 32, 45, 619/20; Bd.,3 p. 202-204; Bd4, p. 481, 594/5, 659; Bd. 10, p. 239, 31k, 319-335, 342; 12, p. 70.

[5] Comp. HEGEL, *Theologische Jugendschriften* ed. Nohl (Anhang 11 "Glauben und Sein") p. 382-385; comp. también el frg. sobre el amor, *ibidem* p. 378-382.

[6] Comp. "Creer es el modo como lo unido —está en muestra intuición; la unión es la acción; esta acción, reflexionada como objeto, es el creer. —Unión y ser significan lo mismo. —El ser no puede sino creerse, creer presupone el ser de la pensabilidad no sigue el ser: lo pensado es lo separado, lo opuesto al sujeto". (*ibidem* p. 382/83).

caida (Untergang) es sólo transición (Übergang) a otra dimensión no-individual de vida; hasta existe cierta "dependencia" del fondo frente a ese perecer de lo individual: no se manifiesta sino en tal disolución, mejor dicho la disolución real de lo individual y finito *es*, a la vez, disolución de su particularidad, es su absolución, su hacerse absoluto, *es* su solución, su "salvación" (el doble sentido de "Aufhebung" en Hegel, de "Auflösung" en Hölderlin) su totalización, completación. La transición de la disolución real a la disolución "idealizante" (Hölderlin) es una experiencia que se da por la reminiscencia que desde el final anticipado, retropiensa lo que está todavía por suceder en la realidad. Es esa capacidad *a priori* de reproducir el todo anticipado que Platón llamó "anámnesis" y que resucitó en Hegel, Schelling, Hölderlin.

Si la dialéctica es el ritmo del "pensar de Dios antes de la creación", es decir, fuera de la temporalidad de la razón individual —finita (Verstand), entonces es obvio que sólo una actitud correspondiente, un renunciar al pensar finito puede esperar de hacer una experiencia ("pathos") reproductiva de ese ritmo. Tratar de entrar en lo que Hegel llama "juicio infinito"— (y que implica la extinción absoluta de la oposición de lo finito —individual y lo infinito —universal), con la razón mantenida finita equivaldría a desacertar, desde el comienzo, la dirección hacia la meta. Naturalmente no se niega aquí el peso de la negatividad, "el trabajo inmenso de lo negativo"; nadie más que Hegel ha insistido en la importancia de la negación como trabajo abstractivo de la razón cuantitativa; pero la reducción de lo concreto e inmediato —que en el fondo es lo discreto— a esquemas formales producidas por el mecanismo de abstracción, es solamente *una* parte del trabajo. Más dura aún es la otra parte, la negación de la negación, la reducción (el hacer regresar) de lo abstracto-formal a lo concreto-especulativo, la revivificación de lo muerto en la abstracción, el autolevantamiento del pensamiento que debe renunciar a esa insistencia unilateral en lo petrificado: poder sacrificar todo lo duramente elaborado, eso cuesta más y presupone un vivo sentido para lo vivo que ha sido violado por la petrificación de la abstracción. Esa actitud de respeto o amor frente a la vida lleva a la negación de la negación, al renuncio de la subjetividad, a la devolución de lo que a la vida se le había quitado en la abstracción. Poder preguntar, como la crítica hace, por la necesidad o razón suficiente de la negación, significa haber perdido el instinto religioso ante lo que es,

negarse a recordar, a saber a recordar que lo que *es* fundamento no *tiene* fundamento lo que significa que no hay derecho a preguntar si está bien o mal fundado. Dudamos también de que tenga sentido preguntar por la necesidad del *amor:* y el amor es negación de la negación y *modelo de la dialéctica* como define la "Filosofía del derecho": "El primer momento del amor es que yo no quiero ser una persona autónoma, para mí y que, al serlo me siento carente e incompleto; el segundo momento es que yo me recibo (consigo) a mí mismo en otra persona, que valgo en ella lo que ella consigue en mí. El amor es, por lo tanto, la contradicción sobre manera y que no puede resolverse por la razón ya que no hay nada más duro que esta puntualidad de la autoconciencia, puntualidad que es negada y que, no obstante, quiero tomar por afirmativa. El amor es la producción y la disolución, a la vez, de la contradicción: como disolución es la unidad ética".[7] La segunda negación, la negación de la negación, hace completarse, con-crecer, regresar a su esencia auténtica; y por eso Hegel la llama "perfecta", "concreta", "infinita", "absoluta". Preguntar por su necesidad es tan superfluo como preguntar por qué en un círculo el comienzo desemboca en sí mismo.

Cada filosofía se nutre de una representación original que, como su semilla o principio, podría caracterizarse como la ilusión motriz del filosofar-en-cuestión; digo "ilusión" para indicar que aquí se trata de algo que no se deduce —ya que es aquello de donde se deduce todo— sino se vive, cree, recuerda, espera. Esa ilusión o representación ilusoria es el objeto del deseo, de la pasión del pensar, que la intuición ya tiene o tuvo; sin ese tener originario no podría explicarse la pasión posterior. Platón llamó a ese tener originario o pre-saber "anámnesis". Y de hecho el pensar posterior a esa experiencia originaria es más un descubrir de algo que ya, en el fondo, se "conocía". Ese "ya conocer" fue el motor del entusiasmo de la imaginación; se trata de una capacidad *a priori* inderivable, indeducible ya que obra como impulso existencial.

Con todo eso quise ilustrar que ya el *núcleo originario* de la dialéctica en Hegel —la *intuición del "Uno y Todo"*[8] está en el

[7] HEGEL, Werke 7, p. 238 (*Filosofía del Derecho, III La Eticidad. A El Matrimonio*).

[8] Interpretaciones importantes de los escritos de juventud de Hegel: W. DILTHEY *Die Iugendgeschichte Hegels*. en Ges. Schr. IV, 1959 (escr. 1905).

ambiente de lo que se admira, espera, recuerda, venera— de lo religioso, no sólo como contenido panteísta, sino también en la forma en la cual se da. *La idea de la reconciliación* (de lo finito con lo infinito) que es el nexo entre intuición originaria y el "método" posterior, *es también* algo fuera del alcance de la demostración racional; el pensar que le corresponde es circular y por eso resulta gratuito acercarse a él con el pensar lineal kantiano; además, el modelo de la reconciliación es un fenómeno místico: la trinidad (Dios primero como el poder puro, lo abstractamente universal, todavía velado; segundo, objeto de sí mismo, lo otro de sí mismo, la separación y revelación y, simultáneamente, en su ser —otro su propia autoidentidad: el mirarse a sí mismo en su ser-otro, el saberse a sí mismo, espíritu). Ese triple origen religioso de la dialéctica se explica a su vez por el papel importantísimo que tiene la interpretación de la biblia para el joven teólogo Hegel; su actitud ante los textos sagrados es la de querer poder pensar como Jesús; es decir, que lo interpretado le proporciona también la manera, el método de interpretar: un comprender que no quiere conquistar y falsificar sino que ha aprendido a atender, escuchar, obedecer, un método, en fin, que nos posee a nosotros en vez de manipularlo nosotros a él; esta forma de pensar que se origina en el objeto, es decir, en lo divino, para captarlo, para regresar a ello, el llamado "concepto", es una forma medio mística del pensar; ¿en qué otra forma podría pensarse lo infinito? Hegel mismo dice: "Por sublimada que sea, la idea de Dios siempre queda el principio judío de la oposición contra la realidad, de lo racional contra lo sensible, el desgarramiento de la vida, una coherencia muerta de Dios y del mundo, una unión que no debe tratarse sino como coherencia viva en la cual no puede hablarse sino místicamente de las relaciones de los coherentes".[9]

Aún la lógica, "el reino del pensamiento puro", contiene —y debe contener— por la trascendencia de su objeto— ese elemento místico, que no implica la pérdida de la conciencia, el rapto, sino una intuición "intelectual" o "estética". Estos términos claves del

H. Glockner, *Hegel* (1er. tomo) Stuttgart 1929.
Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und Werk* Leipzig 1929.
F. Hoffmeister, *Hölderlin und Hegel* Tübingen 1937.
G. Lukacs, *Der junge Hegel* Zürich/Wien 1948.
P. Asveld, *La pensée religieuse dujeune Hegel* Louvain/Paris 1953.
H. Schmidt, *Verheissung und Schrecken der Freiheit,* Berlin 1964.

[9] Hegel, *Theolog. Tugendschriften,* (Nohl) p. 308.

idealismo alemán que en Fichte y Schelling se dan separados, se integran en la dialéctica de Hegel. Para situarse correctamente en la primera tesis —eso lo había exigido Fichte— hay que tener la intuición intelectual, la capacidad de pensar la absoluta unidad antes de todo proceso y devenir; el acto del poner como lo primero puesto —eso significa un poder abstraer de todo contenido determinado o finito, una intuición o visión que queda consciente, no se disuelve; Schelling, por el otro lado, había concebido— en el "Sistema del idealismo trascendental"— la intuición estética como a culminación del sistema, como la capacidad de poder intuir la totalidad acabada después de todo proceso, el final anticipado y como anticipado recordado como "preexistencia"; "estética" es esa intuición porque es orgánica, porque consiste en la visión totalizante de las múltiples relaciones entre las partes del todo y entre las partes y el todo; el concepto de armonía, del orden bello, de la perfección como el telos alcanzado está detrás de esa noción. Hegel, para captar tanto la unidad primordial abstracta como también la totalidad concrecida, la consumación del análisis antitéctico, para concebir el "Uno y Todo" se vale tanto de la intuición intelectual para entrar en el ritmo, en la dimensión del "concepto", como del análisis kantiano de la razón contraordenada, como también de la intuición estética como síntesis de unidad y multiplicidad. Todo depende aquí de captar realmente la unidad originaria, y el hablar sin más ni más de "tesis, antítesis, síntesis", cubre a veces esa dificultad inicial; el análisis subsiguiente, el trabajo de la negación, de la diolución de la unidad en sus partes aisladas no puede realizarse sin la intuición y nos recuerda, en el momento debido, que la disolución debe, ella misma, disolverse para restaurar el todo; de hecho, la segunda disolución es necesaria por el recuerdo continuo de la unidad que se está desmembrando; es un deber-recomponer lo artificialmente opuesto. Sería, por lo menos, un deber, si no fuera más: un deseo. Ya que toda esa conciencia orgullosa de tener una historia, un destino, una experiencia, no es en el fondo sino un-hacerse-esencial un ir-hacia-sí-mismo, un ser-uno-mismo. Si juzgamos estrictamente debemos conceder que la unidad originaria y la totalidad final devenida en el proceso (el *Y* del "Uno y Todo") no son realidades históricas; lo que hay es enajenación, oposición, antitética, análisis; eso es lo que conocemos y sabemos y experimentamos; lo otro son anticipaciones, reminiscencias (depende de la perspectiva) algo que podemos sentir, intruir,

esperar, creer, adorar, etc. Como estados de la conciencia, le facilitan al ser fragmentario el soportar su existencia de mero trozo, especulando sobre aquel todo unitario que los hace partes *de*, lo hace participar, les da sentido, intención, dirección. El arkhé recordado como prototipo de lo que tan simplemente se llama tesis, y el telos anticipado y recordado como prototipo de toda síntesis —esas son en el fondo, vistas desde la llamada realidad, meras posibilidades; pero posibilidades en las que se supera a sí mismo lo real, en las que se diviniza, endiosa, inmortaliza, "infinitiza". Y sólo esa vida, enriquecida por el saber de lo posible, es toda la vida, el Uno y Todo.

Ahora ya se muestra que sólo desde la idea de la construcción obtiene sentido alguno la pregunta por la "razón suficiente" del regreso a la tesis, del círculo, en vez de una infinidad lineal de negaciones de negaciones. Si Hegel hubiera *construido* ese camino circular, se podría de hecho preguntar por tal necesidad del círculo, con la sospecha de una construcción arbitraria; como Hegel no construye, sino reconstruye, registra lo que le sucedió al sobrevenirlo la vida, no tiene mucho sentido preguntar; ¿por qué es la vida como es? Hegel no ha puesto la razón en el proceso; sino el proceso es la razón y preguntar por la razón de esa razón no nos debería llevar sino a la otra pregunta: ¿Por qué preguntamos tal como preguntamos? En fin, el hablar de "configuraciones", el contar su número, el preguntar por su secuencia correcta, por la posibilidad de insertar otros momentos, todo ese insistir en la terminología esquemática de los discípulos de Hegel, el medir un filosofar basado en la experiencia originaria mencionada, con un filosofar que carece de tal experiencia (Marx) todo eso indica un punto erróneo de partida, un cerrarse de antemano la entrada. Hay que imaginarse claramente lo raro que significa la empresa de la crítica en ese caso: Es como si uno se propusiera dar un curso de "Introducción a la vida" suponiendo que él se encuentra, hipotéticamente, fuera de la vida. La vida no es una disciplina de las ciencias, una técnica lógica; no es algo manipulable, juzgable, criticable. La vida no es, en el caso del "Uno y Todo" o "Infinito" de Hegel, meramente objeto del pensar, sino su sujeto también; la dialéctica no es un instrumento o vehículo de interpretación, manejable por el sujeto; el sujeto mismo queda sujetado por ella; es una potencia, algo como el daimon Eros del "Banquete" de Platón: la tentativa de hacer un análisis científico sobre él, indica una falsa posición frente a él, la posición sofista de Pausanias y Eriximaco quienes, con toda ingenuidad, dividen un dios en partes buenas y malas, declaran sus ciencias o técnicas respectivas como imprescindibles para conocer ese fenómeno divino. Si sólo fuera falta de respeto la cual los induce a tal empresa honrada —pero no: es la completa ausencia, la no— conciencia de algo fuera de sus medidas, de su vista; lo religioso queda fuera hasta como posibilidad. Sócrates no niega que ellos dicen algo correcto sobre el fenómeno; pero lo que no pueden decir es algo verdadero porque les falta la presuposición: la conciencia de que su decir-algo-correcto no sería posible sin la potencia que analizan como si fuera cualquier objeto; al aceptar lo que los hace decir algo correcto como condición de su poder-decir-algo cambiarían su conducta frente a ello y entonces sí lo correcto podría hacerse lo verdadero.

Lo mismo con la dialéctica. No se podrá negar que la crítica encuentra algo correcto; lo que no encuentra es que lo correcto no es la medida para medir tal fenómeno; para ello debe uno estar en la verdad, y eso presupone un cambio de actitud, conversión, un amar que se prohibe la crítica, por la sublimidad del fenómeno. Se llegaría a un punto donde la razón dice: Aquí debo detenerme. Sería desvergonzoso seguir deshaciendo —¿quién será tal sadista (o masoquista) como para tener gusto en revolver las entrañas de Dios? Y aún si aceptamos que Dios ha muerto— para Hegel ha vivido, y cierta piedad debería hacernos avergonzarnos de tratar, lo que para él fue lo más sagrado, como un conjunto de figuras, dibujos, esquemas; exigirle continuamente aquella claridad cartesiana en un asunto que está fuera de tal criterio finito, insistir en que sea más fundada su argumentación donde ya por las torturas del texto se nota su lucha con lo imposible —eso significa burlarse de un esfuerzo que quizás, para nosotros, ya no es realizable o relevante, pero que por eso, no deja de tener su grandeza trágica peculiar. No se trata aquí ni de negar el derecho a una crítica de Hegel, ni de imponer un irracionalismo romántico, que se sumerge en uniones místicas con el Uno, a la tentativa de comprender más a fondo lo que ha dejado dudas; de hecho, Hegel mismo no ha podido —excepto en unas imágenes grandiosas— describir bien su llamado método; no lo ha podido por la naturaleza de la cosa y también porque lo "usa" genialmente, es decir, como un artista; y sabemos que las descripciones que los artistas dan de su producir no valen mucho, comparado con lo que ese producir pro-

dujo. Esa necesaria oscuridad puede y debe hacer surgir nuestras preguntas y dudas, y ninguna aseveración de experiencias místicas sirve como una excusa para la crítica que debe odiar el retiro a lo irracional; pero la crítica debe quedar consciente de su absoluta provisoriedad, de su posible desacertar, de lo indebido de su empresa; no debe reprochar la falta de fundación, sin tener dudas sobre su propia fundación; no debe proseguir cruelmente donde cabe retirarse ante la intimidad de un fenómeno. No sólo por razones de conducta, sino porque no gana nada sino lo *correcto*, quedando enajenado de la *verdad*. Esta diferencia es básica, es la diferencia entre los presocráticos y Sócrates y deja resumirse como la diferencia entre realidad parcial y realidad entera. Si Kant define el matrimonio como "la relación de dos personas de diferente sexo con el fin de la posición mútua de sus cualidades sexuales" define correctamente, desde el punto de vista jurídico; pero sentimos en seguida cierta ridiculez en la definición y decimos: Si eso fuera todo, si esa fuera toda la realidad de lo que implica la palabra "matrimonio" entonces: ¡pobres personas!, y de manera semejante sucede con otros fenómenos, entre ellos la dialéctica, que al reducirse en la definición a lo meramente racional no dejan de tener un aspecto cómico y trágico a la vez. Tales fenómenos que provocan en nosotros la actitud religiosa, que nos hacen venerar, admirar, agradecer, quedan simplemente falsificados si se ven por los anteojos de la razón formal. El no querer —o no poder— notar, en tales realidades, ese tono especial que nos hace amarlas, que nos hace deponer la armadura de la razón y simplemente mirar o escuchar recogidamente, con devoción, significa limitar arbitrariamente algo cuyos límites se desconoce.

En fin, siendo la dialéctica un principio inderivable, no habiendo nada fuera de ella, para entenderla o explicarla o criticarla, no creo que se logra mucho acercarse a ella con categorías ajenas a ella; no se puede ni "explicar", ni explicar algo con "ella", sino ella es que explica, y se explica sólo a sí misma; nosotros podemos asistir a esa autoexplicación, estamos incluidos de hecho, pero no podemos controlar, emprenderla, obstaculizarla. Se trata, no tanto de entender, sino de decidirse: O uno se sujeta: entonces está ya dentro, experimenta, "concibe"; o uno ataca usando instrumentos inadecuados y todo "entender" es malentender, todo penetrar un quedar fuera. Y ambos grupos cuando hablan se parecen, entre sí, igualmente insensatos, y nadie sabe de qué, en el fondo, está hablando el otro.

III

Tanto sobre la religiosidad del *motivo originario* de la dialéctica. Nos falta hablar sobre la religiosidad de la *realización* misma de la dialéctica y de *la meta religiosa de ese método* en la realidad histórica de enajenación. La experiencia medio-mística del Uno y Todo, del levantamiento de lo particular-finito en lo infinito-total, es el fondo positivo, la condición de la posibilidad de una segunda experiencia, la experiencia concreta de la desunión, alienación; una experiencia que no podría sentirse con la profundidad necesaria, si no existiera la experiencia contraria, originaria de la unidad. La ausencia de ésta en todas las dimenciones de lo finito lo hace buscar medios de una re-unión, reconciliación. Si Hegel, en el caso de la experiencia concreta originaria del Uno y Todo es todavía un hombre antiguo, desterrado de su verdadera patria, él es, sin embargo, por el otro lado, el más moderno, por la radicalidad con la cual se planteó el problema de la enajenación, de la soledad existencial del hombre moderno; en esa radicalidad se ha adelantado a todos sus seguidores y sucesores contemporáneos, sean marxistas o existencialistas; él era la persona indicada para sufrir encarnadamente bajo el mal moderno del aislamiento o su extremo contrario, el totalitarismo, ya que él poseía todavía aquella otra experiencia que les falta a sus sucesores. Su gigantesco intento de reconciliar estas dos experiencias, la antigua y moderna, equivale a una tentativa heroica de *salvación* —y Hegel no está silenciando el hecho de su *papel soteriológico*, hasta su extremo híbrido de competir con el Cristo— esa tentativa de salvación, orientada en modelos griegos y cristianos a la vez, no pudo, sin embargo, tener éxito sino en su caso personal ya que, como yo dije, en el hombre contemporáneo falta una de las dos experiencias lo que hace que ni siquiera se siente la necesidad de salvación. Hegel es el último quien, con resultados a veces grandiosos y a veces grotescos, en serio pudo intentar tal síntesis históricamente universal, po rser de hecho, el más moderno de los modernos y no obstante el único antiguo entre ellos que ha tenido cierto éxito y no se estrelló, como Hölderlin o Nietzsche, en el curso excéntrico de su viaje a través de los tiempos.

La desunión, enajenación, esquizofrenia moderna es un fenómeno que para Hegel se da en tres dimensiones: en la relación del hombre consigo mismo (sociedad, estado, iglesia), en la relación del hombre con la naturaleza (trabajo, revolución), y, abarcando

a esas dos relaciones, en la relación metafísica de lo finito con lo infinito. Correspondiente a esa enajenación triple —político-histórica, físico-natural, metafísica— Hegel busca tres contrapesos —la totalidad encarnada en la polis griega, el ideal de la contemplación (teoría) y el amor— para crear una integración que levanta lo negativo sin destruirlo.

La experiencia de desunión en el campo político-social ha sido analizado por Hegel en sus escritos políticos de juventud sobre la constitución de Alemania, sobre el tratamiento del derecho natural, sobre la eticidad, etc. Y se expresa aún en la crítica de la sociedad burguesa en la *Filosofía del Derecho* [una crítica que más de lo que se supone anticipa la crítica de Marx].

La Alemania de la época de Hegel se raracterizaba por un enorme atraso económico-industrial, por un particularismo feudal, es decir, desmembramiento político y deseos románticos del regreso al imperio medieval, curiosamente provocados por la Revolución Francesa. Hegel, al analizar la situación política, constata que los Estados alemanes se fundan en una serie de derechos que todos desembocan en la conservación de intereses particulares; la propiedad es su principio; la desintegración es declarada sacrosanta, un sentido de totalidad orgánica falta, el único interés es la autoconservación; lo que se llama Estado alemán es la organización de su propia disolución; el instinto de libertad se ha echado sobre lo individual, lo común no existe, ni siquiera como idea. La falta básica consiste en la falsa concepción de lo que es derecho, libertad, eticidad.

Frente a ese fracaso Hegel saluda, al principio con entusiasmo, la Revolución Francesa; ahí se anuncia una nueva experiencia de convivencia orgánica (fraternidad). Pero muy pronto, Hegel nota, cómo la revolución, en su segunda fase —que frente a la primera, la mera rebelión y liberación, consiste en la constitución de la libertad— desemboca en la autocracia absoluta de la razón, en la realización brutal del ideal del bien absoluto. Hegel ve la necesidad de una renovación previa de los espíritus: Si el pueblo no es liberado hacia la libertad, si es impreparado para ella, la revolución se convierte en el terrorismo de la libertad abstracta, no-vivida, en el despotismo absoluto; otra vez el arquetipo "amor" es trocado por su opuesto, el de "señorío y servidumbre", la manera negativa de llegar a la unidad.

Para enseñar la libertad a la gente hay que despertar su fantasía, hablar a su corazón, excitar sus ánimos —sin sacrificar el principio de la razón que es el principio de la libertad. Se busca, por ende, una unión de lo racional e irracional en algo suprarracional, una fe común, una especie de mito, una religión popular que pueda, no obstante, satisfacer las exigencias del intelecto ilustrado y esa fe o ese mito buscado no debe, para evitar las faltas del pasado, institucionalizarse, petrificarse, en una ideología, un conjunto de mentiras provisionales que, otra vez, daría la libertad, no a todos, sino a pocos.

En fin, Hegel nota, que para abolir la autoenajenación del hombre se necesita antes una experiencia de lo que es unidad orgánica, no forzada, se necesita renovar la naturaleza del hombre moderno cuyo principio es la voluntad, el trabajo, la revolución; y eso, a su vez, presupone una actitud nueva frente a la naturaleza misma porque la enajenación de sí mismo del hombre se debe a su enajenación de la naturaleza. Así, Hegel es llevado, del análisis de la actualidad político-social, al análisis ontológico.

El origen histórico de la enajenación moderna que culmina en la revolución, es el descubrimiento de la infinitud del universo por los astrónomos y filósofos del Renacimiento. Como consecuencia de ese descubrimiento, nuestro planeta deja de ser el punto de reposo o centro del universo; el edificio del cosmos antiguo con sus órdenes jerárquicos comienza a derrumbarse. La naturaleza, la materia que había sido lo subyacente, el fondo y sostén de vida se convierte en algo monstruoso; el hombre, antes parte integrante del todo y que recibió el sentido de su ser desde el todo perfecto, se ve, de repente, privado del fundamento de su existencia y es terrorizado por el horror del vacío infinito. Desarraigado del suelo que antes lo sostenía, comienza a flotar y caer sin fin. Lo que le daba seguridad, "patridad", sentido hogareño se convierte en lo supuesto; el hombre obligado a fundarse en algo para no perder la razón, descubre su Yo y lo hace fundamento. Más aún, se da cuenta que la paz anterior con la naturaleza ha sido un engaño, y de ese engaño que duró milenios, él quiere vengarse. La naturaleza, antes madre, subiectum, se convierte en objeto lo ob-yacente, opuesto. El hombre comienza a desarrollar sus técnicas para cazar, conquistar, explotar la naturaleza enajenada. Su voluntad de dominio crea una naturaleza artificial, la civilización urbana el mundo en el cual, de hecho, el hombre es centro del universo y dueño de sí mismo, libertado de la dependencia de la naturaleza en el campo.

El trabajo recibe un sentido nuevo: es la producción gradual de la libertad. Lo que antes era la sustancia por excelencia es ahora circunstancia, lo que se agrupa alrededor del centro"hombre". Ese hecho de haberse centrado en sí mismo es la llamada subjetividad moderna, la actitud de sujetarlo todo, de considerarlo todo como objeto de transformación.

La subjetividad, es decir, el hombre moderno, se sitúa de tal manera frente a las cosas que éstas quedan, de antemano, como objetos potenciales del sujetar del sujeto hombre; las cosas pierden su propiedad de cosa, su ser algo-en-sí y se convierten en algo para el-hombre. Esa es su estructura ontológica. Algo *es* sólo en la medida que es objeto de la voluntad de dominio del hombre; el objeto es potencialmente algo ya asimilado por el sujeto, algo transformado. Esa transformación del mundo se llama trabajo, y en el trabajo se expresa concretamente el espíritu sujetador, revolucionario de la subjetividad moderna. En el trabajo, el hombre convierte *el* mundo en *su* mundo, en el trabajo se liberta hacia sí mismo. La teoría como actitud contemplativa ante el ser, ese dejar-existir las cosas tales como son, dejarlas manifestarse, es una actitud superada: la práctica, antes subordinada a la teoría, toma el papel decisivo y la última y más válida expresión de ese espíritu práctico moderno es la revolución, la transformación violenta del mundo. Ahí la apetencia del hombre, su intento de hacerse amo del mundo, por medio del trabajo, culmina en la destrucción total de lo antiguo.

Hegl acepta ese espíritu moderno como portador de la libertad; toda su filosofía es el intento de hacer consciente la marcha triunfal del hombre hacia esta libertad absoluta. Hegel filosofa, conscientemente, sobre la base de la subjetividad moderna; él es el primero que ha descubierto, en los escritos de la llamada *Filosofía Real de Jena*, el trabajo y la técnica como los principios de la época moderna; y conocerlos como principios significa reconocerlos, aceptarlos. Por eso Hegel es el filósofo revolucionario por excelencia, su filosofía no piensa otra cosa que la revolución como la conciencia, hecha realidad, de la libertad absoluta, como cumbre del trabajo transformador del hombre moderno. En ese sentido, se podría decir, Hegel ha concebido la religión del hombre moderno, ateo.

Ahora que ha encontrado la raíz histórica de la enajenación moderna en el trabajo y la técnica que cosifican al hombre, trata

de integrar lo moderno en lo antiguo, descubriendo en la teoría, como actitud del hombre antiguo, un elemento práctico y en lo práctico, como actitud moderno, un elemento de teoría. El elemento práctico, moderno en la teoría o contemplación es la constelación ya mencionada de las cosas como objetos o circunstancias alrededor del centro y sujeto "hombre". En esa constelación, en el fondo, el hombre ya se ha apoderado de antemano, de las cosas y su contemplación qua percepción o representación —que parece tan inocente ya es un capturar, un asimilar: Lo representado no es actualmente destruido pero, como representado, ya es puesto, opuesto, en relación con la voluntad conquistadora, la apetencia asimiladora del sujeto. Por el otro lado, la cosa prácticamente asimilada en la teoría ya no ofrece resistencia y de hecho puede ser dejada en libertad de manera que la voluntad práctica del sujeto se levanta a sí misma; cuando eso sucede el hombre es espíritu, es decir, conciencia de su libertad que no ejerce el poder por destrucción sino por liberalidad.

Ahora bien, la falta, bien notada por Hegel, de esa integración de actitud teoría y práctica está en que el hombre moderno no es ya capaz de la teoría auténtica, no es, entonces capaz de la integración mencionada. La teoría, como visión festiva de lo sobrehumano, sobreindividual, en fin, la actitud religiosa ante el mundo, el todo, lo infinito, se ha perdido. El espíritu de las ciencias modernas, el espíritu observador-explotador ha extinguido al espíritu contemplador que contempla sin intención de conquista, ataque, apropiación. El hombre no puede bajo tales condiciones ni reconciliarse consigo mismo, ni con la naturaleza. Así, finalmente, Hegel desemboca en la raíz metafísica de la enajenación: La falsa actitud frente a lo infinito. Lo infinito descubierto como tal en el Renacimiento, no es aceptado por el hombre. El hombre antiguo lo aceptó indirectamente, o identificándolo con la naturaleza que era su fundamento, o localizándolo en el más-allá. El hombre moderno queda asustado ante lo infinito cuando por primera vez se le manifiesta en toda su monstruosidad desnuda, no cubierta por religiones reconciliadoras. El hombre moderno, frente al infinito, cae en la actitud de eterno cazador, de conquistador sin fin; su dimensión de hombre se cuantifica, su conocer se convierte en un medir continuo, en un comparar, calcular. Frente a esa actitud cuantificadora —analizada, por primera vez por Nicolás de Cusa— la antigua actitud "cualitativa" de dejar ser, entregarse, perecer ante lo

infinito, de tomar su cualidad al disolverse en ello, pierde no sólo efectividad, sino desaparece de la conciencia. Y otra vez vemos a Hegel esforzándose heroicamente a integrar ambas actitudes para superar el trauma de la devoración por lo infinito. De las descripciones que antes hemos dado de la dialéctica se desprende que ella es la solución de ese problema de disolución: cuando se llega a la convicción de que la verdad, dentro del pensar cuantitativo, queda incaptable —ya que un conocer como medir y comparar queda aproximativo— cuando realmente se acepta ese perecer del captar ante la verdad, aparece en ese perecer aceptado la verdad como aquello que hace perecer. No capto la verdad directamente —esa es precisamente la actitud irreligiosa ante ella, la de creer que lo cualitativo es cuantificable— sino la verdad me capta, captura a mí, al yo perecer ante ella. La caída del pensar cuantitativo, de la razón formal, es, si se acepta, la manifestación indirecta de lo cualitativo como lo nunca-cuantificable. Otra vez notamos que se trata de un acto ético, no de un esfuerzo gnoseológico: Sólo al cambiar la actitud sujetadora ante la verdad en la actitud de la disolución voluntaria en ella, se llega al contacto con ella. Lo decisivo es que ella no puede figurar como algo que se tiene, percibe, capta, como objeto, sino solamente como aquello que nos tiene a nosotros, con lo cual concrecemos, que es el *sujeto* en nuestra búsqueda. Por eso Hegel insiste en la inutilidad de la constelación que mantiene la separación de sujeto y objeto; ya que la verdad no es algo que espera, *fuera* de nosotros, *nuestra* llegada, sino que nosotros debemos notar *su* llegada *en* nosotros; la única reconciliación de lo infinito y finito, la única salvación del hombre moderno, en fin, consiste en esa conversión a una actitud devota ante el todo, lo infinito, la verdad. No es casual que Heidegger, quien más de lo que se cree "depende" de Hegel, ha experimentado esa conversión como la "vuelta" famosa en la cual ya no es el hombre quien tiene derecho a preguntar por el ser, sino donde el ser se acontece hacia el hombre.

Entrenarse en ese fracasar aceptado de la razón finita ante lo infinito, "circunvalente", o como se llame —ese fue el esfuerzo, primero inconsciente, después intencional de Hegel. Es natural que tal entrenamiento puede convertirse en rutina —y ahí se tiene derecho a criticar, a reprocharle al Hegel rutinario lo que el joven Hegel había evitado: la esquematización metódica, en fin, la cuantificación de algo, que qua amor, está fuera de lo cuantificable.

Aquí le sucedió a Hegel lo que les sucedió igualmente a Marx y a Nietzsche más tarde, algo que el mismo Hegel había reconocido ya en su juventud, como la raíz del fracaso de Jesús; Hegel ve en él el prototipo del amor, de la dialéctica vivida, y reprocha a los discípulos que por institucionalización han matado ese amor y han introducido el espíritu de servidumbre, otra vez, en la humanidad. Jesús mismo, sin embargo es medio responsable de ese retroceso ya que no basó la fe en la conciencia ética solamente sino en la idea del Mesías; para tener éxito, dice Hegel, Jesús tenía que adaptar su mensaje al tipo judío de ley que se interpretaba como voluntad de Dios. Al remontarse Jesús a una supuesta misión, se subordinó al padre Jehová y renovó, contra su intención original, el espíritu enajenado cuyo prototipo es, según Hegel, Abrahán.[10] Con la idea de la misión traicionó el amor vivido que tal vez hubiera salvado la humanidad. Pero otra vez, lo finito quedó separado de lo infinito, y como su esclavo, en rebelión contra ello, en vez de reconciliarse con ello.[11] A Hegel, como a Marx y Nietzsche, le sucedió también que, al verse desafiado por la incomprensión de sus críticos, cambió de lenguaje, exageró la propaganda, bajó al nivel de sus críticos y traicionó el ideal de su juventud sin quererlo. Es por eso que las muestras ejemplares de la dialéctica no se encuentran en los escritos después de la Fenomenología, o sólo en los escritos no publicados. Al institucionalizar su filosofía, al oponerse a filósofos contemporáneos, en seguida comenzó a prevalecer el espíritu cuantitativo, el afán de *salvar* la filosofía, el sujetar todo sin excepción y de manera violenta al principio descubierto. En los

[10] Abrahán convierte el migrar en principio de su existencia, abandona la familia, la patria, rompe con la naturaleza, nunca se integra, sino queda extranjero por no querer depender del suelo de personas o pueblos. Su oposición contra todo y todos lo hizo ver en su existencia, en la futura seguridad siempre amenazada, el principio de sus reflecciones. Esa idea de todo su existir prolongada sobre su muerte como destino de su estirpe, ese todo reflejado, se convierte en lo que le guía, en su divinidad y esa divinidad es la doblación de su yo aislado, el prototipo de la enajenación que comienza a exigir una obediencia servil; Abraham sacrifica su hijo para servir a ese reflejo de su Yo superdimensional. Como Abraham es el "espíritu del judaísmo" Hegel ha condenado, en él, tod osu pueblo, y ese deplorable antijudaísmo es la consecuencia de la superestimación de lo griego. Comp. Schmidt *op. cit.*, p. 248 ss.

[11] Sobre la dialéctica de señorío y servidumbre como contra-imagen del amor compare el párrafo del mismo título en la *Fenomenología del Espíritu*, ed. Gaos, p. 117 (Fondo de Cultura Económica, México, 1966).

escritos esotéricos, sin embargo, donde Hegel habla consigo mismo, mejor dicho, donde a través de Hegel habla lo objetivo, ahí experimentamos vivamente el hablar cualitativo, ahí vemos en acto aquel perecer aceptado en lo otro, en otras palabras: el amor. Ahí habla la conmoción por lo descubierto, ahí, frase por frase, palabra por palabra, se articula el admirarse, como si la verdad se asustara sobre su propia grandeza. Ahí el pensamiento recorre el camino dialéctico sin desvíos, sin intención y plan, sino como reflejo del envolverse de la cosa misma. Ahí, como no había necesidad de demostrarla, la dialéctica no es objeto, sino sujeto de la acción, y el joven Hegel se mueve a través de ella, como dije, medio asustado por la belleza de lo que se le descubre. Este es el hablar cualitativo, el hablar que se acerca a algo sin voluntad de dominio, sino dispuesto a perecer, disolverse en lo otro, el hablar que es amor, "frenesí bacántico", conmovido por la llegada, y la seriedad mesurada del quien sabe a qué se debe esa riqueza repentina: Lo finito no puede reconciliarse con lo infinito sino por la superación de su limitación, o por la muerte; y por las muertes particulares lo infinito o el todo se manifiesta. La muerte de lo individual-particular, esa reconciliación trágica con lo común que ya se había realizado, para momentos en la polis griega,[12] acaba con la amenaza que lo infinito significaba para lo finito en su deseo de independencia. Hegel, amenazado por lo infinito (concebido en imágenes simbólicas como la noche, el Fondo Materno, Espíritu universal), siente el abismo entre lo determinado —esa "inquietud de no ser lo que se es"— y lo indeterminado que está por devorar a aquello. Y supera la enajenación por el perecer, con plena conciencia, en el todo. Y ese perecer no queda idea soteriológica, sino es continuamente vivido, existido, y el habla, como su eco, refleja ese perecer y resucitar.

[12] En la polis, lo común, el todo se realiza en el individuo, o por autolimitación voluntaria de éste. La subjetividad se limita para que lo sustancial se realize; siendo, para el griego, la polis la sustancia de su existir, no podría el griego realizarse a sí mismo sino por realización de ella; un individuo separado del todo es una abstracción algo no-concrecido. El todo no es aquí un agregado, resultado de un reunirse, sino condición orgánica de las partes, anterior a ellas; esa relación del individuo con el todo era la religión no-privada de los griegos y presupone un espíritu de autosacrificio cuya expresión fiel son las tragedias atenienses. Comp. Garaudy *op. cit.*, primera parte (le problème de Hegel); Schmidt *op. cit.*, p. 71 ss., 214 ss., 227 ss. Comp. también O. Pöggeler "Hegel und die griechische Tragödie", en *Hegel-Studien* Beihft I, Bonn 1964; y G. Rohrmoser *Die theologischen Varaussekungen der Hegelschen Lehre vom Staat*, ibidem.

"Dios ha muerto" —esa palabra de Hegel no significaba lo que significa desde Nietzsche, sino indica el modelo del pensar-amar: el morir, sacrificarse, y la resurrección: Al morir lo infinito hacia lo finito —en el caso de Jesús— lo finito tiene el modelo de su salvación. En fin, aquí tenemos lo que es la dialéctica: el amor o autosacrificio en acción, la imitación de aquel Salvador que resucita hasta en la dialéctica aplicada del ateo declarado Marx; sin saberlo Marx, naturalmente, ya que él estudió al Hegel rutinario, y criticó con derecho esa excéntrica autoadoración del pensar. Podemos llegar a la conclusión ahora: La crítica de Hegel tiene sus razones justificables y puede llegar a resultados correctos; antes, sin embargo, debería visualizar el fenómeno en *todos* sus aspectos para no incurrir en hazañas a la Don Quijote; más concreto: antes de atreverse a juzgar sobre la dialéctica debe re-instruirse su forma auténtica porque ¿quién va atacar, en serio, las fallas concedidas y ya criticadas por el mismo autor criticado? Esa reconstrucción de la forma auténtica muestra que la dialéctica es originalmente y en su intención metafísica no un método de conocimiento, no una estructura abstrácta de configuraciones, sino una vivencia o experiencia vivamente religiosa que como tal, no es alcanzada por una crítica desde un nivel diferente. Se puede criticar al Hegel maduro, porque éste ha abandonado, por lo menos en público, el hablar cualitativo y queda, por ende, expuesto a la crítica. Pero esa crítica sería inveraz si no tomara en cuenta al joven Hegel quien, en sus escritos esotéricos, ha tomado la delantera, para siempre, el viejo Hegel que se resignaba sobre la falsificación involuntaria de la idea que en su juventud poseyó en toda su pureza. En fin, criticar a Hegel equivaldría a defender a Hegel contra sí mismo, equivaldría a lamentar la tragedia de esa desnivelación provocada por la incomprensión de los contemporáneos; y no debería equivaler a repetir esa incomprensión: Ya que hoy día está publicado el material en cuestión y todavía espera la investigación seria. Me temo, sin embargo, que sólo el esfuerzo congenial de interpretación —y eso significa aquí, si les guste o no a los críticos, afinidad a la actitud religiosa de Hegel— puede lograr un acercamiento a lo esencial de lo intentado por él. Al no querer o al no poder compartir esa actitud básica creo que no se debe pretender haber comprendido, "concebido" como diría Hegel, el fenómeno en cuestión. Al compartir la actitud mencionada queda implicado que uno debe tener el talento de poder ser conmovido por aquello que conmovió al

joven Hegel: No se conoce lo que no se ama. Si no se tiene ese talento debería renunciarse a la crítica para no ofrecer el espectáculo de una persona que corta la rama en la cual está sentada.

IV

Otra cuestión es, no la crítica de elementos dentro del sistema de Hegel, sino la crítica del sistema entero, en su aspecto de sistema. Aunque no sea tal vez la culpa de Hegel el que el mundo no haya podido compartir su modo de superar la enajenación, queda no obstante, el problema por qué no lo ha podido. De hecho, la experiencia esotérica de Hegel no puede subsanar los sufrimientos de las masas, como tampoco lo puede la simplificación, vulgarización de la dialéctica profanizada por Marx; tal dialéctica falsificada, no comprendía, secularizada —sea como sea— puede ser útil en aspectos particulares, pero no solucionará el problema básico. Lo que queda cuestionable es, otra vez, el por qué de esa falsificación, de la necesidad de simplificar, de hacerla apta para la ideologización. Si, de hecho, Dios ha muerto para la mayoría de la gente, si ya no hay necesidad de una religiosidad sea cual sea su objeto —entonces Hegel quedará supérfluo. A veces uno está inclinado a creer que esa falta total de cualquier tipo de religiosidad es un mito; los hechos, y no solamente los hechos, también los filósofos —como Heidegger por ejemplo— parecen indicar lo contrario. Tal vez, al haber entrado concientemente en la época planetaria, el hombre se deshace, un día, de ese rasgo de su existir, sin represiones traumáticas.

Mientras tanto, vemos que la metafísica-en-disolución hace esfuerzos para encontrar su auténtica base en esa misma disolución, fiel a la dialéctica hegeliana en su sentido original. Y creo que hay que esperar primero los resultados de ese esfuerzo hasta que lo que Heidegger llama "Erinnerung in die Metaphysik",[13] reminiscencia *Hacia* la metafísica —cambie de hecho la disolución real en disolución idealizante [un proceso descrito por Hölderlin en su fragmento "el Devenir en el perecer"].[14] Una de las condicines de tal disolución (que es la solución y salvación) sería la rehabilitación del cambio o del movimiento desacreditado por el patto aristocrático desde Jenófanes, como "no digno" de lo divino, del ser. Hegel y Heidegger han dado los primeros pasos en esa reconciliación de lo incambiable y el cambio. Ya el ser —lo incambiable por excelencia— tiene, según Heidegger, una "historia"; Y ¿no es sospechoso —o tal vez prodigioso— que dentro de esa historia, el ser toma la iniciativa ante un ente que ha cambiado su actitud dominadora en la del pastor del ser; y ¿de hecho el castillo de Kafka baja hacia K. quien en vano trató de entrar ahí? Sea como sea —lo más imprescindible es, tal vez, la revisión del concepto del lenguaje— ya que fue la estructura del lenguaje que insinuó tanto el ague como la disolución ambivalente de la metafísica —y en ese campo tanto Heidegger como Wittgenstein, aunque en direcciones opuestas, han abierto caminos. La metafísica clásica había fundado y destruido la buena fama del ser-hombre, la metafísica-en-disolución, Marx especialmente— ha revisado la imagen metafísica del hombre que ya había desembocado en pura difamación; y está por disolver la mala fama del ser-hombre; Hegel quien conceptó la disolución ambivalente como tal, que el vidente del pasado y el profeta del futuro —malgrélui o como dice E. Bloch: "Hegel ha negado todo futuro; ningún futuro va negar a Hegel".[15]

---

[13] Publicado como apéndice a su libro *Nietzsche*, 2° tomo p. 481-490, Pfullingen 1967. Ahí se caracteriza esa "reminiscencia" [la traducción es tan dudosa como la del término "Uberwindung (der Metaphysik)" que también es ambivalente, como aquí Er-innerung y antes Auf-lösung (disolución=solución)] como "una época necesaria de la historia del ser" donde se trata de "pensar el hecho de qué y cómo el ser determina la verdad (desocultación) del ente". Esa reminiscencia, en el sentido del ensayo, citado abajo, de Hölderlin, abre el acceso al ser desde una posición "más allá de ser y no-ser", pero ese abrir no es una acción del ente sino, como dice Heidegger "La reminiscencia hacia la historia del ser es un pre-pensar hacia el comienzo que es acontecido por el ser mismo" (*op. cit.*, p. 487 y 490).

[14] Ese ensayo poco conocido es de una profundidad notable e ilustra la ambivalencia del concepto metafísico de "Auflösung" que corresponde al concepto igualmente ambivalente de "Aufhebung" en Hegel. Ahí se muestra como la caída (Untergang) real de un mundo, su disolución real (la negación) se convierte, por "reminiscencia idealizante de lo disuelto y de la disolución" en la "(dis)solución idealizante", es decir renovación del mundo, solución del conflicto (negación de la negación). Dentro de ese aspecto apocalíptico o escatológico, también trata de "la muerte de lo individual", del perecer que es un devenir; —en fin, una ilustración del concepto hegeliano de "la negación de la negación"— pero escrita en el 1799, probablemente como resultado de encuentros con Schelling y Hegel. Para el texto comp. "Friedrich Hölderlin", Werke ed. Beissner, GroBe *Stuttgarter* Ausgabe, tomo 4, I, 1967.

[15] E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, ed. revisada y ampl. Frankfurt, 1962.