

# POSITIVIDAD Y "SABER ABSOLUTO"

## EN EL JOVEN HEGEL

JULIO E. PAGALLO

Escuela de Filosofía  
Universidad Central de Venezuela - Caracas

"En mi formación científica, que comenzó con los intereses subalternos del hombre, debía necesariamente ser llevado hacia la ciencia, y el ideal de mi juventud debía necesariamente convertirse en una forma de reflexión, transformarse en un sistema; me pregunto ahora, mientras todavía estoy ocupado en ésto, cómo se pueda encontrar un medio para volver a una acción sobre la vida de los hombres." (1) Son palabras importantes escritas por Hegel en una carta a Schelling, en noviembre de 1800, poco antes de dejar Francfort. En ellas Hegel comunica al amigo el perfil esencial de su propia vocación filosófica: si los intereses elementales que impulsan la vida histórica de los hombres se hacen transparentes a sí mismos mediante la reflexión filosófica, ésta última como sistema debe hacerse solidaria del destino del hombre y de la historia.

Propósito de estas notas es el de esclarecer el modo y la medida en que Hegel permaneció fiel al propio proyecto. El último escrito hegeliano del período de Francfort, el llamado **Systemfragment** de 1800, ofrece, para la verificación, un conveniente punto de partida. Contemporáneo de la carta a Schelling, el **Systemfragment** parece representar aquella etapa en la que la "formación científica" hegeliana culmina en la "forma de la reflexión" y se asoma la transformación en "sistema" de los ideales juveniles. En cuanto a su contenido el escrito continua el interés originario y dominante por las formas de la conciencia religiosa, característico del Hegel de Tubinga y Berna. Empero, el enfoque de las páginas publicadas por Nohl nos presenta a un Hegel más bien empeñado en determinar el ritmo dialéctico de una fenomenología de la conciencia religiosa, cuyo sinuoso movimiento halla en el principio de la 'escisión', (**Trennung**) el propio horizonte fundamentante y de comprensión.

Derivada del ambiente cultural del neo-humanismo alemán, la noción de 'escisión' caracteriza inicialmente, durante los años del *Stift* en Tubinga, la situación en la que hombre y naturaleza — desacralizados a causa del alejamiento de los dioses — se han hecho 'cosas' y perdida la intimidad del nexo orgánico, sufren la recíproca separación y oposición. "Como Schiller y Hölderlin, al inicio de su itinerario Hegel mira hacia atrás al mundo griego que todavía gozaba de la 'viva unidad' perdida ahora en la escisión" (2). Este "mirar hacia atrás" a los "lejanos días del pasado" (3) oculta en cierto modo la dimensión del tiempo presente. Pero ya en Berna, y luego con mayor rigor en Francfort, la relación entre pasado y presente se invierte, y se perfila el problema de la interpretación de la *Trennung* como estructura de la época presente y principio de la historicidad del hombre. En efecto, la consideración cada vez más clara de las contradicciones presentes en la sociedad cristiano-burguesa comporta dos resultados: por un lado, la conciencia del carácter irre recuperable de la perfección del mundo clásico el genio del pueblo griego "ha huído de la tierra" (4); por el otro, la noción de la función constitutiva de la 'escisión' respecto del presente y de la historia en general.

La medida de la crisis del ideal neo-humanístico se da en su propio perderse en la ucronía del mito. Lo que es típico de la sociedad presente es la "escisión más alta", en cuanto en ella "cada uno **retorna** complementamente a sí" y el individuo posee inmediatamente en su saber su absoluto. Este es el "principio superior de la edad moderna". Pero el mito de la perfección clásica se hace historia: "Platón no ha enunciado un ideal — observa Hegel—, sino que ha comprendido en su interior al Estado de su tiempo. Pero este Estado es pasado — la república platónica no se puede realizar — porque él carecía del principio de la absoluta singularidad" (5). Precisamente porque la 'escisión' es la "constitución fundamental de la nueva época" (6) y ésta está separada de la antigua, comienza Hegel a considerar la 'escisión' en cuanto tal como el fundamento de la historicidad. La 'escisión' ha producido la pérdida de la "unidad inmediata de lo universal y de lo singular" y el ingreso del Espíritu en la historia: en efecto sólo mediante aquella pérdida "el Espíritu es purificado del ser inmediato" y "empieza aquí a ser en cuanto saber" (7).

El proceso que une las páginas hegelianas de Tubinga y Berna con las de Francfort y Jena, hasta la *Fenomenología del Espíritu*, podría quizás expresarse sugiriendo un itinerario que va desde la conciencia de la irreversibilidad del tiempo como condición natural del ser histórico, hasta la idea de la historicidad como estructura dialéctica y **telos** del tiempo irreversible. Con mayor precisión aún podría señalarse en el mismo proceso dos etapas metódicas. En Tubinga y Berna, las primeras formulaciones de la crítica de la antropología judáico-cristiana y del carácter 'positivo' del cristianismo están todavía vinculadas a los esquemas de la polémica iluminista. Bajo la influencia de ésta, Hegel parte de la contraposición entre naturaleza del hombre y objetividad del mundo histórico, entre la razón universal y los particulares 'contenidos' político-religiosos. En el *dürftiger Zeit*, la alienación humana que se sublima en la 'positi-

vidad' religiosa tiene la consistencia de un acontecimiento histórico contingente e irracional, que sigue al desgarramiento de la armonía bella y feliz de la **polis** griega casi tan sólo según la necesidad de la implicación material. No es casual que la **Vida de Jesús**, con la que se cierra el período de Berna, esté inspirada en la ética kantiana y que en ella Hegel contraponga al destino que amenaza la libre autonomía del hombre desde la realidad objetiva de la tradición del judaísmo, el mensaje absoluto y liberador de la pura interioridad. El reconocimiento del fracaso de Jesús frente a su destino, el reconocimiento de que su palabra liberadora se convierte finalmente en precepto positivo y alienante, abre en Francfort la segunda etapa del itinerario de Hegel. Intolerante frente al mundo, incapaz de 'vivir en situación', la interioridad del hombre se ha transformado ahora para Hegel en la ilusión trágica del 'alma bella', en un alejamiento estéril del mundo.

Hombre y mundo: "un sólo golpe los crea a los dos", dirá más tarde Hegel en la **Realphilosophie** de Jena (\*). La naturaleza opuesta y complementaria del sujeto y del objeto no caracteriza tan sólo un momento de la historia, si no su mismo principio, la condición originaria de la historicidad como ser de la historia del hombre. La 'escisión', en cuanto estructura del existir simultáneo del sujeto y del objeto, aparece en la nueva perspectiva como aquello por lo cual el hombre sale fuera de la condición inmediata de su existencia natural, y como aquello en lo cual el hombre ha de descubrir el fundamento y la razón de su ser histórico-social.

La insistencia con la que Hegel, entre Francfort y Jena, verifica la validez ontológica y formal de la 'escisión', con un registro de perspectivas y materiales diversos, utilizando un número cada vez mayor de referencias contemporáneas, atestigua el hecho de que la **Trennung** ya no es 'figura' exclusivamente tipificadora de una concreta situación del devenir histórico, cual sabía sido anteriormente la crisis de la libertad de la **polis** griega. En el contrapunto de la difícil dialéctica de los temas francforteses del amor, la vida y el Todo, Hegel viene articulando el contorno conceptual de la **Trennung** como categoría del horizonte de la historicidad.

Cuando más, con un proceso simétricamente inverso, aquel mismo mundo antiguo se viene ahora reduciendo a denotar a una 'figura' del Espíritu (la "tranquila eticidad" de la **Fenomenología**), aun cuando le otorgue Hegel el valor de encerrar en la riqueza no articulada de su **Geist** la idea de la totalidad histórica.

Respecto de sus posibles contenidos objetivos, la noción de **Trennung** se destaca como categoría constitutiva del ser histórico en la medida en que la polarización del sujeto y objeto inherente al concepto de 'escisión', se considera como la forma en la que se manifiesta la producción de la objetividad teórico-práctica por parte del hombre. La cultura (**Bildung**) y la reflexión, que son las potencias gracias a las cuales el hombre abandona la inmediatez natural, no pueden ejercerse sin que, al mismo tiempo, se produzca el distanciamiento y la oposición entre el sujeto y la realidad del mundo natural y social. Por consiguiente, "cuanto más se amplía la cultura, cuanto más se vuelve multiforme el desarrollo de las

exteriorizaciones (**Ausserungen**) de la vida, en el que puede entrelazarse la escisión (**Entzweiung**), tanto más se agiganta la fuerza de la escisión, tanto más se consolida su atmósfera de santidad" (9). Consecuencia de la progresiva afirmación de la cultura, como proceso de formación del hombre y de su dominio teórico-práctico sobre la naturaleza y las relaciones sociales, es la progresiva 'reificación' de las 'exteriorizaciones' vitales: a un momento dado, ellas aparecen, en su existencia, como independientes de la totalidad del proceso que las ha producido y, respecto a su naturaleza, contrapuestas entre sí por una relación de absoluta y recíproca exclusión.

El fenómeno del 'extrañamiento' (**Entfremdung**) no manifiesta solamente el hecho de que cada una de las determinaciones nacidas de la 'escisión' se relacione con las otras como un **alienum** con otro **alienum**. Más bien el 'extrañamiento' se produce porque en el progreso de la **Bildung** se ha perdido paulatinamente la noción del Todo, del cual los términos mismos de la contradicción derivan y dependen. Entonces, además de haberse producido la 'consificación' del sujeto y del objeto en 'naturalezas opuestas', se hace patente la experiencia del recíproco condicionamiento y surge por consiguiente la exigencia de encontrar en un nuevo **alienum** la razón de todo ente. El hombre que existe para sí como opuesto, no puede pensar "ningún determinante sin el determinado y viceversa", de manera que ni él ni el mundo son incondicionados: "ninguno lleva en sí mismo la raíz del propio ser, cada uno tiene solamente una necesidad relativa". En cuanto relativas, las naturalezas opuestas no pueden ser frente a las demás y respecto a sí mismas sino "en virtud de una potencia extraña" (**durch eine fremde Macht**), única, que goza por sí misma de una absoluta existencia independiente (10). Pero, questo que el hombre "no pone nada en su objeto que no esté en él mismo", la existencia de "un objeto extraño conciliador" de la 'escisión' es la exteriorización absoluta de su "mala conciencia — la conciencia de la división". "Ahí donde el hombre concilia lo inconciliable, allí hay positividad" (11). La "positividad" es por lo tanto la forma mistificada y alienante de la conciliación, en la medida en que ésta puede realizarse en el ámbito de una particular situación histórico-cultural y según la modalidad propia de la 'conciencia desdichada'.

La dialéctica hegeliana de la "escisión" se cierra en círculo: la "positividad", esto es: la mediación que se verifica en base al procedimiento de la **Entfremdung**, es el límite extremo del proceso de separación, y es al mismo tiempo la forma según la cual la totalidad puede ser vivida y pensada en el horizonte de la propia 'escisión'. De esta manera, la interpretación que Hegel ofrece en Francfort de la 'positividad' aparece desvinculada de la originaria referencia a los contenidos de la religiosidad cristiano-judáica. Es la medida en que Hegel se aleja de los textos de la Ilustración, de Rousseau y de Kant, quizás su crítica de lo 'positivo' pierde, como ha observado Lukács, agresividad polémica. Pero, en cambio, las coordenadas categoriales de la 'escisión' dilatan sus propias articulaciones hasta producir un esquema de comprensión de la totalidad histórica. Así ocurre, por ejemplo, en el siguiente texto del joven Hegel sobre

“el amor”: “frente a la unificación no desarrollada estaban la posibilidad de la separación (**Trennung**) y el mundo”: cultura (**Bildung**) y reflexión, en su desarrollo, han producido cada vez más oposiciones, hasta que la reflexión “opuso al hombre la totalidad del hombre mismo” (**das Ganze des Menschen selbst ihm**) (12). No es difícil vislumbrar en la última frase, en contraluz, las antinomias de la razón kantiana, la dialéctica del Yo y no-yo de Fichte, la separación del **citoyen** y del **bourgeois**, es decir: los nudos difíciles y apasionantes de la cultura y la sociedad contemporánea. Es un momento crucial en la formación de Hegel: tematizados metafísicamente los originarios intereses culturales, el ‘sistema’ acepta, para poder seguir aferrando la vida de los hombres, el reto de las estructuras sociales, políticas, cognoscitivas, en las que se configura la existencia del mundo de la época. En la confrontación, está en juego el destino de la filosofía hegeliana como ‘saber absoluto’ y, a través de ella, el destino del hombre y de la historia.

Con el **Fragmento de sistema** y con los escritos publicados o dejados inéditos en Jena, se abre para Hegel el capítulo de la crítica de las formas abstractas de la conciliación, en las que la ‘positividad’ es ocultada pero sin que se supere realmente la existencia de las contradicciones que desgarran la conciencia del hombre cristiano-burgués. Con una lucidez y un rigor siempre en aumento, los pasos sucesivos de la hermenéutica crítica hegeliana remiten a un trabajo paralelo de sistematización especulativa. Así como el análisis de la ‘positividad’, en cuanto **Entfremdung** y falsa reconciliación de la totalidad, depende de la definición del movimiento dialéctico de la ‘escisión’, de igual manera las nuevas aplicaciones críticas del concepto de ‘positividad’ están condicionadas por el descubrimiento de la ‘duplicación dialéctica del Todo en cada una de las determinaciones en las que este mismo Todo existe como separado. En virtud de la ‘duplicación’, cada uno de los opuestos de la ‘escisión’ reproduce en sí mismo el movimiento de la separación, de manera que la naturaleza de cada uno resulta complementaria a la del opuesto y en esa se convierte. Fijada, por ejemplo, la separación del objeto y sujeto según la contraposición de los puntos de vista del particular finito y del infinito universal, la recíproca exclusión y las identidades opuestas son negadas, demostrando cómo para lo particular “lo universal es necesaria y eternamente algo extraño, algo objetivo (**ein Fremdes, ein objectives**)” (13).

Los puntos de vista contrapuestos de la subjetividad y de la objetividad, a los que la más alta escisión de la época presente ha reducido la posibilidad de representación de la totalidad, “parecen poder subsistir uno al lado del otro, de modo que necesariamente, cuanto más fuerte es la separación, tanto más puro es el Yo, y tanto más extenso es a la vez el objeto por encima y más allá del hombre (14). Aplicado a las dos formas del saber que reflejan el desgarramiento del hombre y del mundo, la religión y la filosofía del entendimiento, el esquema de la ‘duplicación’ dialéctica sanciona el carácter accidental de cada una de aquellas figuras teóricas. “Depende del caso — observa Hegel — hacia cuál lado se inclina la conciencia del hombre”: si hacia la representación del Dios objetivo o hacia la autoconciencia del Sujeto transcendental (15). El hombre puede sustraerse a la indiferencia de la accidentalidad de las ‘figuras’ sólo

asumiendo una determinación del Todo como absoluta, esto es, volviendo a caer en la 'positividad' y en la 'escisión', en la que precisamente está arraigada aquella accidentalidad. Toda determinación es en efecto "el producto de la reflexión; y se puede por consiguiente mostrar de cada una, en cuanto puesta, que con lo que algo es puesto, al mismo tiempo otro algo no es puesto y es excluido" (16). Aún más, "si la separación es infinita" como sucede con la cultura y la reflexión de la época, "entonces el fijar del subjetivo y del objetivo es indiferente. Pero la oposición permanece: absoluto finito contra absoluto infinito" (17).

Es muy importante no descuidar el parámetro específico que Hegel utiliza en su crítica de Kant y de Fichte, para poder captar el significado auténtico de la polémica y su interna relevancia doctrinal. Lo que orienta y sostiene la crítica hegeliana del formalismo kantiano o del idealismo de Fichte, no es tanto — o no es todavía — la 'diferencia' especulativa, cuanto más bien la toma de conciencia histórico-crítica del decisivo condicionamiento que la totalidad 'enajenada' del presente ejerce respecto de las 'figuras' de la razón filosófica. En los sistemas "de la **Doctrina de las costumbres** y del **Derecho natural**", observa Hegel, "en la fija y absoluta polaridad de la libertad y necesidad, no se puede pensar en ninguna síntesis... la oposición permanece absolutamente fija aún bajo el colorido del progreso infinito" (18). Pero hay algo más: la alternativa que estas dos filosofías pretenden contraponer a las metafísicas o teologías del Ser no es en rigor sino 'ideológica': una vez aceptada la lógica de la separación absoluta, "este ser dominado por el objeto inmenso es lo que, como relación, se sigue aceptando" (19). El Sujeto que se conoce a sí mismo como un opuesto y que en la oposición infinita al objeto se define como Absoluto, ha aceptado para su propio constituirse y saberse la lógica de la separación. Mas por ello, en cuanto él es principio absoluto de la subjetividad, es también y a la vez principio de la existencia infinita de la objetividad. Desde este punto de vista, el supuesto kantiano-fichtiano del Yo como principio de resolución o superación de la **Trennung** originaria, no puede ser interpretado sino como la conclusión de un proceso de **Entfremdung**, de la que son manifestaciones las formas especulativamente más abstractas de la 'positividad' contemporánea.

En ello reside la accidentalidad o indiferencia de las 'figuras' de la fé religiosa y del intelecto especulativo respecto del horizonte problemático y la estructura de la época. Los sistemas filosóficos de la subjetividad, no menos que los de la teología objetiva, terminan por ser testimonios del mismo fenómeno de la 'escisión' del hombre y de la sociedad contemporánea. Por ser testimonios de la 'escisión', Kant y Fichte son los filósofos de la época; mas por quedar prisioneros de la 'escisión', ellos mismos no pueden sino proponer una 'negación' de la objetividad alienante, que se convierte inexorablemente en 'negación de la negación' y, por consiguiente, en una confirmación tanto más radical cuanto más abstracta "de la más alta escisión" de la época moderna.

Con Kant y Fichte "la especulación como filosofía ha eliminado aquí la oposición, pero como sistema ha elevado un limitado al absoluto, que es tal según su forma habitual y conocida" (20). De ahí la ambigua rela-

ción de las filosofías de Kant y Fichte con la época. Respecto a la conciencia inmediata y a la cultura del tiempo, se les debe reconocer el mérito "de haber hecho la escisión mucho más rígida y de haber reforzado aún más la exigencia de la unificación en la totalidad" (21). Bajo este punto de vista, las filosofías del criticismo y del idealismo recogen y expresan especulativamente el impulso revolucionario de los tiempos nuevos. Pero consideradas como 'sistemas', en cuanto significan la posición de "una forma del absoluto" (22), las filosofías del Yo terminan por ocultar el carácter revolucionario de la época bajo el manto de una cultura de transición: y "la desdicha del período de transición consiste" — escribe Hegel — "en el hecho de que este reforzarse de la nueva cultura no se ha del todo purificado del pasado, en lo cual consiste también la positividad" (23).

De regreso de su máxima curvatura teórica al mundo histórico-cultural, en un preciso empeño de análisis crítica, la dialéctica de la escisión y de la positividad del joven Hegel se concluye en una última y decisiva indicación especulativa: aquella por la cual se hace patente la exigencia de una filosofía que desarrolle con coherencia y rigor la tendencia especulativa de Kant y Fichte. Filosofía como "saber absoluto", dirá Hegel; esto es: filosofía que precisamente por conservarse "sometida al destino de su tiempo", al desgrarramiento infinito de los opuestos, logra el "último acto de la reflexión filosófica" y alcanza la conciencia del aniquilamiento de las oposiciones.

El período de Francfort se cierra con el anuncio, todavía formulado **via negationis**, del saber absoluto como superación de la reflexión. En el **Systemfragment** Hegel sostiene que la filosofía debe terminar en la religión, en cuanto esta última "no pone el ser del infinito como un ser de la reflexión, como un ser subjetivo u objetivo" (24). A partir de esta afirmación, en los escritos de Jena anteriores a la **Fenomenología** el programa del saber absoluto adquiere paulatinamente un perfil más elaborado, una nueva y más abierta dimensión. Nuevos intereses obligan al pensamiento dialéctico hegeliano de Jena a aferrarse a la realidad del tiempo, a la vida de los hombres. El joven Hegel se empeña ahora en el análisis de campos particulares de experiencia, participa de los problemas del Estado y de la sociedad de Alemania, se compromete con los temas de la economía y de la vida ética en el mundo contemporáneo. De aquí que la filosofía jenense de Hegel fuerce los confines de las puras estructuras teóricas y se proyecte a sí misma, en cuanto saber absoluto, como crítica de la época y conciliación teórico-práctica del hombre y del mundo. En la nueva perspectiva, la superación de la reflexión no es sólo un ejercicio interno a la especulación: esta superación debe más bien configurarse en la actividad mediante la cual la razón reconoce y se apropia de la crisis de la totalidad, presente en la época. Si la filosofía considerase la disgregación de la totalidad como el "sistema de la negatividad", como aquella objetividad ilimitada y precaria a la cual se le contrapone la subjetividad absoluta de la autoconciencia, la existencia misma de la filosofía quedaría reducida a la pura "aparición formal tanto de conocimiento como de leyes", consistiría "en una libertad vacía, como

la de un huir". La verdad del principio filosófico no podría ser diversa de la no-verdad de aquel desgarramiento sino "arrogándose la forma y consolidándose en ella" (25).

El problema inicial de la filosofía es pues, según Hegel, el de cuestionar el supuesto mismo de la reflexión, por el que la presencia de la razón en la historia se vuelve incierta, esto es: la separación absoluta de sujeto y objeto, de teoría y praxis del hombre. Solo en la medida en que el concepto se abre a la realidad y se enriquece con el movimiento del ser histórico-social del hombre, sólo así el sistema de la razón puede asumir la función y el valor de término medio de la reconciliación. En razón de todo esto, el saber de la filosofía que se sabe implicada en la historia y en la realidad del tiempo, puede constituirse como saber absoluto precisamente porque asume para sí la responsabilidad de la crítica de la escisión que sufre la época presente. La justificación dialéctico-histórica de la filosofía como "saber absoluto", reposa pues en la afirmación hegeliana de que "la totalidad (**Totalität**) es posible en la más alta plenitud de vida (**höchsten Lebendigkeit**) sólo cuando se restaura procediendo de la más alta división (**aus der höchsten Trennung**)" (26).

Hegel ha formulado así en sus líneas esenciales la estructura interna del saber absoluto y ha descubierto, en la dialéctica del mismo, la única posible respuesta a la preocupación que había manifestado al amigo Schelling en la carta de noviembre de 1800. "Cuando la potencia de la unificación desaparece de la vida de los hombres y las oposiciones han perdido su relación viviente y su acción recíproca y alcanzan la independencia, entonces surge la necesidad de la filosofía (**das Bedürfnis der Philosophie**)" (27). Frente a los **membra disiecta** de la 'escisión', "el único interés de la razón es superar estas oposiciones que se han consolidado" (28). Frente a la potencia mediadora de la razón, la existencia de la escisión sigue siendo necesaria, pero sólo como "fuente de la exigencia de la filosofía y, en cuanto cultura de una época, como el aspecto condicionado, dado de la figura (**Gestalt**)" de la unificación (29).

En el pasado, "la cultura (**Bildung**) de las diferentes épocas ha establecido en diversas formas estos opuestos", pero en la actualidad el desmembrarse de la totalidad y el consolidarse de la separación ha penetrado e incidido incluso en la unidad misma el ser y la conciencia del hombre: "las contradicciones que en el pasado . . . eran en diversa manera importantes y habían atraído todo el peso de los intereses humanos, se han convertido con el progreso de la cultura (**Fortgang der Bildung**) en la forma de la contradicción entre razón y sensibilidad, inteligencia y

naturaleza y, en relación con el concepto universal, entre absoluta subjetividad y absoluta objetividad" (30). El "sufrimiento del hombre", "la muerte perpetua" del hombre cristiano-burgués "que el tiempo ha llevado a un mundo interior", "la contradicción que se vuelve cada vez más grande entre lo desconocido que los hombres buscan conscientemente y la vida que les es ofrecida y permitida y que ellos hacen propia", son algunos de los signos de la angustia del tiempo. En la cultura y la reflexión de la época la angustia se ha traducido y perpetuado en la 'positividad' del aislamiento y de la separación: en ellas "la universalidad es solamente existente como pensamiento, ya no como realidad" (31). De esta manera el *dürftiger Zeit* ha llegado a ser una suerte de 'plenitud de los tiempos': la incertidumbre de la historia totalmente menesterosa puede aparecer como la plenitud de un presente abierto al futuro, como la posibilidad de realizar el destino del hombre y de la historia. Respecto de esta significación histórico-universal del tiempo presente, el saber absoluto no puede proponerse ni fundamentarse sino mediante una radical aceptación de su propia historicidad, de su reducción a la medida del tiempo presente. La separación de sujeto y objeto deja de tener para la filosofía el valor de 'escisión' absoluta y sólo puede aparecer como "la forma en la que la originaria unidad se conserva históricamente en base a las condiciones del mundo moderno", de modo que "no existe ninguna posibilidad de salirse de la escisión, poniéndose e una o de otra parte" (32).

Ante la realidad histórica de la 'escisión', la filosofía arriesga su último significado humano proclamándose como aquel "comprender lo que es" (33), que se opone al "absoluto fijarse de la escisión por obra del entendimiento" (34). Con ello no desaparece la existencia de la 'escisión', sino su ser enajenado y su reflejo en la positividad de la 'conciencia desdichada'. Por encima de ésta y mediante la idea de totalidad que le brinda la razón filosófica, el hombre reconquista la libertad de sí mismo y de sus determinaciones históricas, re-conociendo "el ser-devenido del mundo intelectual y real como un devenir y el ser de este mundo, en cuanto producto, como un producir" (35). En cuanto reapropiación de la totalidad objetiva por parte del hombre y de su 'trabajo', la idea de la filosofía es la misma idea del "hombre en general", y "el saber de la filosofía es la inmediatez restituida" de la unidad de sujeto-objeto, bajo la forma de la mediación. En cuanto pensamiento de la necesidad auténtica y no mistificada del tiempo presente, la filosofía es ahora y respecto de la época, el concepto de la "historia del mundo", el saber de la absoluta posibilidad de que el devenir de la historia sea, hoy y mañana, como es necesario que sea (36).

## NOTAS

1. *Briefe von und an Hegel*, Band I, Hamburg 1952, págs. 59-60.
2. J. RITTER, *Hegel e la rivoluzione francese*, trad. ital., Napoli 1970, pág. 43.
3. *Hegel's theologische Jugendschriften*, herausg. H. Nohl, Tübingen 1907, pág. 27.
4. *op. cit.*, pág. 29.
5. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie II*, herausg. J. Hoffmeister, Hamburg, 1931, páginas 250-251.
6. RITTER, *op. cit.*, pág. 43.
7. HEGEL, *J. Realphilosophie cit.*, pág. 251.
8. *op. cit.*, pág. 279.
8. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen un Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg 1962, pág. 14.
10. *Hegel's theol. Jugendschriften cit.*, pág. 378.
11. *op. cit.*, págs. 376-377.
12. *op. cit.*, pág. 379.
13. *op. cit.*, pág. 266.
14. *op. cit.*, pág. 351.
15. *ibid.*
16. *op. cit.*, pág. 348.
17. *op. cit.*, pág. 351.
18. HEGEL, *Differenz cit.*, pág. 72.
19. *Hegel's theol. Jugendschriften cit.*, pág. 351.
20. HEGEL, *Differenz cit.*, pág. 23.
21. *op. cit.*, pág. 25.
22. *op. cit.*, pág. 24.
23. HEGEL, *Werke* ("Theorie Werkousgabe"), 2, págs. 528-529.
24. *Hegel's theol., Jugendschriften cit.*, pág. 348.
25. HEGEL, *Werke*, *cit.*, pág. 528.
26. HEGEL, *Differenz cit.*, pág. 14.
27. *ibid.*
28. *op. cit.*, pág. 13.
29. *op. cit.*, pág. 12.
30. *op. cit.*, pág. 13.
31. HEGEL, *Politische Schriften* ("Theorie"), Frankfurt a.M. 1966, págs. 16-19.
32. RITTER, *op. cit.*, pág. 45.
33. HEGEL, *Polit. Schriften cit.*, pág. 25.
34. HEGEL, *Differenz cit.* pág. 14.
35. *ibid.*
36. HEGEL, *J. Realphilosophie cit.*, págs. 272-273.